

Marxens Kritik der Philosophie, ausgeführt an der Gerechtigkeit, ihrem Begriff und ihrer Wirklichkeit

(Erweiterte Fassung des Vortrags auf dem Marx200-Kongreß der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin 3. Mai 2018)

Marx' œuvre beginnt mit der Kritik der Philosophie oder genauer, da die Hegelsche Philosophie sich selbst als alle vorherige Philosophie in sich aufgehoben enthaltend begreift, mit der Kritik der Hegelsche Philosophie. Auf letztere ist Marx' berühmter Satz gemünzt: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“ (MEW 3, S. 7) Hegel hatte sein Urteil, die Philosophie komme, „nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet und sich fertig gemacht hat“, „immer zu spät“ (Hegel 1964, S. 36), zu einer durch die *Wissenschaft der Logik* systematisch begründeten Positionsbestimmung der Philosophie in Gesellschaft und Geschichte befestigt. Erst „in der Reife der Wirklichkeit“ erscheine „das Ideale dem Realen gegenüber“ (Hegel 1964, S. 36). Und erst dann könne die Philosophie, die Anwältin des „Idealen“, die Welt – von Hegel schlußendlich gemeint: die bürgerliche Welt – in ihrer Substanz erfassen und mithin begreifen. „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau mahlt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst in der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ (Hegel 1964, S. 36f) Eine solche Positionsbestimmung, in welche die zustimmende Hinnahme der herrschenden bürgerlichen Welt und deren weltweite philosophische Überhöhung konstitutiv eingegangen sind, kritisiert Marx. Er erkennt, daß die von Hegel so prominent in den Vordergrund gestellte Bewegung des Begriffs – dialektisch genug – das Abschlußhafte und Bewegungslose der Hegelschen Konzeption einer immer zu spät kommenden Philosophie legitimiert und verewigt. Und so kommt Marx darauf, die Kritik der Philosophie *und* den Impuls, die kapitalistische Produktionsweise abzuschaffen, aufs Innigste miteinander zu verknüpfen. Gerade unter Zuhilfenahme Hegelscher Mittel wie demjenigen der bestimmten Negation will Marx die letztlich starre Hegelsche Konzeption ihrerseits verflüssigen, eben aufheben – in und durch die revolutionäre Praxis des revolutionären Proletariats. Damit plädiert Marx *gegen* eine „ihr Grau in Grau mahlende“, „immer zu spät“ kommende, gleichwohl sich selbst als Inbegriff der wirklichen Geschichte, als deren ideelle Vollendung

wähnende Philosophie und plädiert *für* deren bestimmte Negation: Schluß mit *diesem* ‚Ende‘! Und so setzt Marx den Anfang, nämlich die Aufhebung *dieser* Philosophie, ohne welche Aufhebung ein Anfang – sowohl in der Theorie als auch in der Praxis – gar nicht möglich ist. Erst durch dieses Aufheben kann der Reichtum der wirklichen, d.i. der bürgerlichen Welt erobert werden.

Die Kritik der Philosophie – Eine Antinomie

Schon in seinen frühen Schriften engagierte sich Marx für die Kritik der Philosophie. Eine solche beruht – gut hegelsch argumentiert – auf der Negation der Philosophie, und zwar *aller* bisherigen Philosophie, und darüber hinaus auf der Negation der Philosophie *als Philosophie*. Diese Negation enthält freilich einen Widerspruch, was – wiederum gut hegelsch – auf die folgende Antinomie führt:

Thesis: ‚*Negation der Philosophie*‘ bedeutet *Ablehnung, ja Vernichtung aller Philosophie*.

Die Philosophie – so argumentiert Marx, gemeint ist vornehmlich die Hegelsche – gehöre selbst zur bürgerlichen Welt und sei „ihre, wenn auch ideelle, *Ergänzung*“ (MEW 1, S. 384). Wenn die Philosophie nun sich zwar kritisch gegen die bürgerliche Welt stellt, dabei aber unkritisch gegen sich selbst verhält, wenn sie nämlich ignoriert, daß sie durch die Verwirklichung ihrer Prinzipien und ihrer Ideen (wie derjenigen der Freiheit und der Gleichheit als Vernunftwesen) diese bürgerliche Welt befördert und zur gesellschaftlichen Form der kapitalistischen Produktionsweise beiträgt, dann sei sie Teil des Herrschaftszusammenhangs dieser Welt geworden. „Mit Recht fordert daher die *praktische* politische Partei die *Negation der Philosophie*.“ (MEW 1, S. 384) Die *praktische* politische Partei (von Marx gemeint: die Kommunisten) fordert die Abschaffung kapitalistischer Herrschaft und, da die Philosophie deren ideelle Ergänzung und gar Rechtfertigung darstelle, die Abschaffung der Philosophie. Damit wendet Marx sich gegen die Linkshegelianer wie Bauer u.a., gegen Proudhon und gegen alle, die für die Fortsetzung der Philosophie als kritische Philosophie plädieren, nämlich für den kritischen Kampf mit der schlechten Welt, in welchem die Philosophie ihre eigene Reinheit sich (kritisch) rückbestätigt.¹ Kritisch gegen ihren Widerpart, nämlich die bürgerliche Welt, aber unkritisch gegen sich selbst, so entpuppe die rein sich wähnende Philosophie sich zumindest als halbherzig, wenn nicht gar als scheinheilig. So werde mitnichten die bürgerliche Welt negiert. Deswegen sei es, so Marx, verkehrt zu glauben, man könne die

¹ Kritische Kritik und reine Philosophie – da besteht eine Verwandtschaft, die an den verschiedensten Gestalten der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts beobachtet werden kann: seien es die diversen Hegel-Renaissancen bis hin zur jüngsten Rehegelianisierung der Kritischen Theorie, seien es Neukantianismen unterschiedlicher Ausprägung (bis hin zur Analytischen Philosophie), insgesamt die Berufung oder das Zurück auf einen (vermeintlich) reinen Kant oder (vermeintlich) reinen Hegel.

Philosophie fortsetzen und gar verwirklichen, ohne sie radikal aufzuheben. (Vgl. MEW 1, S. 384)

Antithesis: ‚*Negation der Philosophie*‘ bedeutet *Aufhebung der Philosophie im Sinne von Aufbewahren*.

Ausgang der Argumentation für die Antithesis ist das Resultat der Thesis. Marx fragt, wie denn eine solche Ablehnung und gar Vernichtung der Philosophie, ohne daß es einen auch philosophisch zu bestimmenden Verwirklichungsprozeß des Negierens gibt, aussehe. Die praktische politische Partei bleibe bei der bloßen Forderung ‚Negation!‘ stehen, vollziehe die gebotene Negation *der Philosophie* aber gar nicht. „[Die *praktische* politische Partei; U.R.] glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes – einige ärgerliche und banale Phrasen über sie murmelt.“ (MEW 1, S.384) Gemeint sind diejenigen, die sagen, philosophische Ideen wie die der Freiheit und Gleichheit seien ganz ohne gesellschaftliche Substanz, nichtig und schlicht Unsinn, seien pure Ideologie. Ohne gesellschaftliche Substanz sind sie aber nicht, denn sie bestimmen die Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft. Wer sie als bloß leere Phrasen abtut und ihre Substanz ableugnet, verharre („abgewandten Hauptes“) in einer äußerlich bleibenden – eben abstrakten – Negation der bürgerlichen Wirklichkeit und hebe damit diese Ideen der Philosophie mitnichten auf. Die Argumentation für die Antithesis mündet in den Satz: „*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben* [so wie es die Thesis fordert; U.R.], *ohne sie zu verwirklichen*.“ (MEW 1, S.384) Gegen die abstrakte Negation setzt Marx die bestimmte, nämlich das inwendige Vollziehen des Negierens, mithin die *Verwirklichung* des Negierens. Ohne diesen Verwirklichungsprozeß des Negierens – und das ist durchaus ein Hegel-affines Unterfangen – sei an die wahrhafte Aufhebung der Philosophie nicht zu denken. Die Philosophie solle dadurch aufgehoben werden, daß man Momente derselben oder insgesamt die Philosophie *als Moment* – das ist nämlich Philosophie im Prozesse ihrer Aufhebung – verwirklicht. – Die Antithesis führt auf eine linkshegelianische Position, gegen welche die Thesis argumentiert. Die beiden Theses und Antitheses prägnant formulierenden Sätze – ‚Ihr könnt die Philosophie nicht verwirklichen, ohne sie aufzuheben‘ und ‚Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen‘ – sind jeweils die Umkehrung des anderen. Was im einen Bedingung, ist im anderen Bedingtes. Beiden Sätzen ist gemeinsam, daß dasjenige, worauf als notwendige Bedingung geschlossen wird (auf das Aufheben der Philosophie, auf das Verwirklichen der Philosophie), das jeweils Bedingte negiert. Philosophie kann nicht weiter fortgesetzt und verwirklicht werden kann, ohne sie radikal aufzuheben, und zugleich kann Philosophie nicht aufgehoben werden, ohne sie fortzusetzen und zu verwirklichen. Das Aufheben aller

Philosophie und das Verwirklichen von Philosophie sind einander negativ entgegengesetzt *und* zugleich bedingen sie einander. Mithin sind Aufhebung und Verwirklichung in einer – begründeten – Einheit. Diese Einheit ist eine Antinomie, innerhalb derer beide Seiten sich blockieren mit der Konsequenz: Philosophie könne weder verwirklicht noch aufgehoben werden, was ungereimt ist und Marx' Intention nicht trifft.

Die Antinomie scheint nicht lösbar zu sein, vor allen Dingen dann nicht, wenn in beiden Sätzen unter ‚Verwirklichen‘ dasselbe verstanden wird, nämlich das positive Setzen ‚der Philosophie‘ (eben was ein Linkshegelianer darunter versteht). Und wenn dazu korrespondierend unter ‚Aufheben‘ das Negieren des Setzens ‚der Philosophie‘ – diese schlicht für nichtig, gegenstandslos, leer und hohl zu erklären – verstanden wird, dann transformiert sich die Antinomie in die beiden formalen Aussagen: ‚das positive Setzen ist nicht ohne das Negieren des Setzens‘ und ‚das Negieren des Setzens ist nicht ohne das positive Setzen‘. Dies ist ein formales Patt. Die Lösung der Antinomie kann nur darin liegen, über eine solch formale Betrachtung hinauszugehen, mithin *dem Inhalt nach* zu bestimmen, was ‚Verwirklichen‘ von philosophischen Ideen in der bürgerlichen Gesellschaft meint, wodurch dann dem ‚Aufheben‘ ein bestimmter Inhalt im Gegensatz zu der bloß äußerlich bleibenden Negation zukommt, also wenn der Verwirklichungsprozeß des Negierens (= das Aufheben der Philosophie) verstanden wird, wodurch dann jene beiden Aussagen sich nicht wechselseitig lahmlegen.

Marx' und Engels' gescheiterte Versuche zur Lösung der Antinomie

Das Projekt ‚Kritik der Philosophie‘ entstand *innerhalb* der Philosophie. Kants *Kritik der reinen Vernunft* war aufklärerische Kritik, getragen von dem Impuls, alles, was in der Metaphysik zur Rechtfertigung gesellschaftlicher Herrschaft diente, vor den Richterstuhl der Vernunft zu bringen, um es als haltlos und/oder als unwahr zu erweisen. Marx' Kritik der Philosophie ist allerdings radikaler noch² als die Kantsche Zertrümmerung der (klassischen) Metaphysik. Für Marx steht die Philosophie selbst unter dem Verdacht, die bürgerliche Gesellschaft zu verklären und über deren wahre Gründe zu täuschen. „Voraussetzung aller Kritik“ ist, so Marx, „die *Kritik der Religion*“ (MEW 1, S. 378). Da nach Hegels Abfolge der Entwicklung des objektiven Geistes die Philosophie eine höhere Gestalt ist, welche die Religion als eine weniger reflektierte ablöst und zugleich

² Marx' Kritik der Philosophie ist radikaler durchaus, im Grundsatz jedoch nichts anderes als die Kantsche Metaphysik-Zertrümmerung. Kant gab als Zweck seiner Kritik aller bisherigen Metaphysik an, vermittle der Negation solcher als haltlos erwiesener Metaphysik den Schlüssel zu haben, wie Metaphysik (als Wissenschaft) möglich sei. Marx kritisiert alle bisherige Philosophie mit dem Zweck, das herauszufinden, was die Philosophie – abstrakt – entwickelt hatte und was zwar nicht als philosophische Wissenschaft vor dem Richterstuhl der Vernunft standhalten, aber doch als Impuls (als die wirklichen Lebenskeime, die bislang nur unter dem Hirnschädel wuchern (vgl. MEW 1, S. 384)) für das revolutionäre Handeln des revolutionären Proletariats taugen sollte.

aufgehoben enthält, gilt a fortiori für den in dieser Hinsicht Hegel folgenden Marx: Voraussetzung aller Kritik ist die Kritik der Philosophie. „Der *Mensch macht die Religion* [a fortiori: die Philosophie; U.R.], die Religion macht nicht den Menschen [...] Aber *der Mensch* ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen [...] Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion [die Philosophie; U.R.], ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund [...] Der Kampf gegen die Religion ist also unmittelbar der Kampf gegen *jene* Welt, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.“ (MEW 1, S. 378) Enthält die Philosophie die Religion aufgehoben in sich, dann gilt, daß das philosophische Elend „in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend“ (MEW 1, S. 378) ist. Und wenn die Religion „der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt“ – eben „das *Opium* des Volks“ – ist, dann ist die Philosophie der Lobgesang auf die jegliche Kreatur bedrängende Herrschaft, die Vernunft einer vernunftlosen Welt – eben das Opium der gebildeten Stände.

„*Negation der Philosophie*“ – so hatte Marx in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern emphatisch und, die Dialektik in der Bewegung des Negierens komprimierend, enigmatisch genug formuliert. Es galt, die Emphase einzulösen und das Rätsel zu lösen. Dazu macht sich Marx nach 1844 auf den Weg. Von welcher Art sind die Konturen, die der Prozeß des Negierens (des Aufhebens und des Verwirklichens) der Philosophie annehmen könnte? Marx experimentiert. Eine Variante ist die Ableitung alles ‚Ideellen‘ aus der materiellen ‚Basis‘³, von Marx an einer Stelle als „die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode“ (MEW 23, S. 393) ausgegeben. Doch dabei greift er in Wahrheit lediglich auf den (französischen) Materialismus des 18. Jahrhunderts zurück⁴, welcher zweifelsohne ‚Philosophie‘ ist; allein schon deswegen kann die ‚materialistische Methode‘ keine Einlösung der angestrebten ‚Negation der Philosophie‘ sein. Obendrein wird, solche Ableitung aus dem Materiellen ernst genommen, der Philosophie jegliche Fähigkeit zu einer dem Materiellen gegenüber selbständigen Erkenntnis abgesprochen. Mithin wäre Vernunftkenntnis aus Begriffen, wären synthetische Urteile a priori

³ Bei mir ist [...] das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“ (MEW 23, S. 27)

⁴ Dieser Marxsche Rückgriff auf einen schlichten Materialismus ist seinerseits widersprüchlich. Es lassen sich Stellen finden, wo Marx eine ‚materialistische‘ Abbild-Theorie vertritt, das Ideelle auf rein materielle Vorgänge reduziert und sich von dem „naturwissenschaftlichen Materialismus“ eines Büchner, Moleschott und Vogt nicht grundsätzlich unterscheidet. Und es gibt andere Stellen, wo Marx diesen „naturwissenschaftlichen Materialismus“ als abstrakt und ideologisch verwirft. (MEW 23, S. 393)

unmöglich. Ist Philosophie aber unselbständiger Reflex, bloße Ideologie oder – den Materialismus auf die Spitze treibend – „Hirnwebereien“⁵, dann ist jene doch ambitionierte „Verwirklichung der Philosophie“ mitnichten wünschenswert und zudem unfreiwillig komisch.

Eine zweite Variante (des Versuchs) des Aufhebens aller seitherigen Philosophie arbeitet insbesondere Engels aus: „Die Einsicht in die totale Verkehrtheit des bisherigen Idealismus“ (MEW 19, S. 207) – insofern schon ‚Negation der Philosophie‘ – führe notwendig zum Materialismus, einem „modernen Materialismus“, der im Unterschied zum bisherigen seinen Gegenstand, die Materie, wesentlich als durch eine ihr immanent eingeprägte Entwicklung (ihre Geschichte) bestimmt sieht. Die Bewegungsgesetze, die das materielle Geschehen dirigieren, seien universell und von dialektischer Natur. Eine „über den andern Wissenschaften stehende Philosophie“ brauche es nicht mehr. „Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen – die formelle Logik und die Dialektik. Alles andre geht auf in die positive Wissenschaft von Natur und Geschichte.“ (MEW 19, S. 207) Nicht Büchner, nicht Moleschott u.a., sondern dialektischer Materialismus, welcher die Materie (die Natur) *und* die gesellschaftliche Geschichte der Menschen als von denselben dialektischen Grundgesetzen durchwirkt begreift. Über diese Grundgesetze wacht, alle bisherige Philosophie hinter sich lassend, die Philosophie des dialektischen Materialismus – reinstalled als Königsdisziplin. Wie ihre Vorgänger erhebt sie den Anspruch, philosophia perennis et universalis zu sein. Die Installierung einer solchen Philosophie konterkariert Marx’ Programm der Negation und Aufhebung der Philosophie. In Wahrheit wird durch die

⁵ Franz Mehring führte den Terminus „Hirnwebereien“, welcher philosophische Systeme entzaubern sollte, in die ‚Tradition‘ ein. Anknüpfend an Marx (MEW 23, S. 27) und Engels (MEW 21, S. 293) schreibt Mehring, es sei „in erster Reihe notwendig, die Philosophie vom Kopfe, auf dem sie in all ihren bisherigen historischen Darstellungen steht, auf die Füße zu stellen. Mit anderen Worten: man darf nicht in den Hirnwebereien der philosophischen Systeme den Schwerpunkt der Philosophie suchen [...] die Philosophie ist eine ideologische Begleiterscheinung der Klassenkämpfe, eine der ideologischen Formen, in denen die Menschen sich dieser Kämpfe bewußt werden und sie ausfechten. Es hat keine Philosophie gegeben, solange es keine Klassengegensätze gab, und sobald die Klassengegensätze beseitigt sein werden, wird es keine Philosophie im historischen Sinn des Wortes mehr geben.“ (Mehring 1931, S. 25).

Philosophie des dialektischen Materialismus die idealistische Dialektik reanimiert⁶, welche mit den Schriften des Vormärz kritisiert und überholt zu sein schien.

Beide aufgeführten Varianten lösen nicht ein, was sie beanspruchen: Negation der Philosophie zu sein. Französischer Materialismus, naturwissenschaftlicher Materialismus, Moleschott, Neukantianismus mit dem Ethischen Sozialismus, eine Darwin über den Gegenstandsbereich ‚Biologie‘ unzulässigerweise ausdehnende, universell gefaßte Evolutionstheorie u.a. – all das verdankt sich zwar auch jenem vormärzlichen Impuls des Negierens aller bisherigen Philosophie. Doch unter dem Label ‚Negation der Philosophie‘ tauchen kaum verhüllt und ein wenig verfremdet diverse, angeblich überholte Philosophien auf einmal wieder auf. Moderne Marx-Ausleger zeigen nun detailliert auf, daß so naturwissenschaftlich materialistisch wie Moleschott Marx nicht war, daß so hegelsch wie das Original er auch nicht war (und in dieser Hinsicht auch noch sehr unterschiedlich zu unterschiedlichen Zeiten), daß er die Kantsche Moral zwar ablehnte, aber – ihm selbst freilich verborgen – Anleihen bei ihr gemacht habe u.v.a.m. Daraus wird dann der Schluß gezogen, Marx sei, betrachte man ihn als Philosophen, so konsistent gar nicht gewesen, was dann – von der hohe Warte ‚der Philosophie‘ aus betrachtet – zu einem abwertenden Urteil über den ‚Philosophen Marx‘ führt. Man solle als Referenz dann doch lieber bei entweder Moleschott oder Hegel oder Kant bleiben. Eine solche Argumentationsweise unterschlägt den Grund, weshalb Marx (und Engels) diese experimentierenden Versuche unternahmen: Es waren Versuche der Explikation dessen, was ‚Negation der Philosophie‘ beinhalten könnte. *Diese* Versuche sind, was für den heutigen Rückblick offenkundig ist, gescheitert. Und Marx (und Engels) – so sind die Widersprüche in ihren Texten zu erklären – dämmerte dies damals schon mehr oder weniger selbst. Aus heutiger Sicht Marx vorzuhalten, er hätte *nicht* Anleihen bei Moleschott machen sollen, *nicht* mit Hegel kokettieren sollen oder Kant *genauer* lesen sollen, all dies ist subaltern. Solche Vorhaltungen, wenn sie nicht gar der Vorwand sind, sich von Marx auf philosophisch-edle Weise zu verabschieden, vergessen, daß es Marx bei all *diesen* Versuchen um die Kritik der Philosophie ging. Diese ersten experimentierenden Versuche sind unglücklich verlaufen – nun ja. Das Ausmalen dieses Scheiterns sollte aber nicht den Blick darauf verstellen, daß es

⁶ Engels greift ziemlich ungeniert auf Hegel zurück. Am Beispiel des ersten dialektischen Grundgesetzes (Gesetz des Umschlagens von Quantität in Qualität und umgekehrt) läßt sich nachweisen, daß Engels dies aus der Hegelschen *Wissenschaft der Logik* entnimmt (Knotenlinie von Maßverhältnissen). Direkt am Hegelschen Text läßt sich zeigen, wie der Idealismus diese Vorstellung eines dialektischen Umschlagens konstruiert, daß nämlich dieser Hegelsche Übergang ohne ein nicht in der Entwicklung des Begriffs Aufgehendes nicht stimmig ist, daß Hegel also verdeckt ein ‚Material‘ herbeizitiert, aber zugleich dieses für das Umschlagen wesentliche ‚Material‘ zugunsten der reinen Begriffsentwicklung zurückdrängt und schließlich unterschlägt (vgl. Ruschig 1997, S. 22f und passim). Der Fehler des dialektischen Grundgesetzes liegt demnach originär bei Hegel. Engels ist allerdings vorzuwerfen, daß er jene so einprägsam verkündete ‚Kritik der Philosophie‘ vergißt und aus der *Wissenschaft der Logik* einfach abschreibt. Dann ist es kein Wunder, wenn später die sich marxistische nennende Philosophie Dialektik und formelle Logik als philosophia perennis proklamiert und wenn auch sie ganz ungeniert auf Hegel zurückgreift.

Marx (und Engels) tatsächlich gelang, einzulösen, was ‚Negation der Philosophie‘ bedeutet. Bezeichnenderweise gelang es ihnen nicht in dem Bereich, der traditionell zur Philosophie gehört und den Marx und Engels auch zunächst (in ihren mißlungenen Versuchen) ansteuerten – im Bereich des ‚Materialismus‘. Vielmehr gelang es ihnen – dialektisch genug – dadurch, daß sie Philosophie in eine Konstellation mit einer *prima vista* nicht-philosophischen Disziplin, der Politischen Ökonomie, setzten, nämlich daß sie die Kritik der Philosophie inwendig mit der Kritik der politischen Ökonomie verknüpften. Diese inwendige Verknüpfung läßt sich an zentralen Begriffen der Philosophie (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit) und der politischen Ökonomie (Arbeit, abstrakte Arbeit, Wert, Mehrwert) aufzeigen. Bleibt es freilich bei der generalisierenden Betrachtung von ‚Philosophie schlechthin‘, dann bleibt die Negation dieser ‚Philosophie‘ abstrakt und die Kritik der Philosophie dieser äußerlich – und dann führt die Negation nicht über die oben dargelegte Antinomie hinaus. Werden jedoch einzelne Begriffe der Philosophie betrachtet, also ‚Kritik der Freiheit‘, ‚Kritik der Gerechtigkeit‘, dann kann am ‚Material‘ expliziert werden, daß das Negieren der Philosophie deren Aufhebung *und* deren Verwirklichung bedeutet, mithin einen tatsächlich praktisch-gesellschaftlichen Prozeß initiiert.

Das Verleugnen der Antinomie – und was dies für die Stellung zur Philosophie in der marxistischen Tradition bedeutete

Daraus, daß jene innerphilosophischen, von Marx und Engels unternommenen Anläufe zur Lösung der Antinomie mißlungen waren, wurde in der marxistischen Tradition geschlossen, die Antinomie könne überhaupt nicht gelöst werden. Die *crux* liege vielmehr in der Antinomie selbst, nämlich daß ‚Kritik der Philosophie‘ von Marx als Antinomie bestimmt und gefaßt wurde. Aus einer solchen Kritik der Marxschen Antinomie resultierten diverse Versuche, jeweils die eine Seite der Antinomie aus derselben herauszulösen und für sich zu nehmen – und dabei die jeweils andere Seite zu ignorieren oder für nichtig zu erklären. Ein solches Verleugnen der Antinomie prägte in der marxistischen Tradition die Debatte über die Stellung zur Philosophie. Die von Marx apostrophierten zwei ‚Parteien‘ (vgl. MEW 1, S. 384), welche in Marx’ Argumentation jeweils für eine der beiden Seiten der Antinomie stehen und welche, wenn isoliert genommen, zu widerlegen und deswegen ‚verkehrt‘ sind, weil sie nur als in ihrer (negativen) Einheit verbunden – und damit als Antinomie – verstanden werden müssen, tauchen als historische, untereinander sich bekämpfende Gestalten in jener Debatte auf. Die eine Partei, welche anstrebt, die Philosophie zu verwirklichen, stellt sich im Grunde

ungebrochen in die philosophische Tradition (in der Hegel-Variante z.B. Lenin, Lukács: ‚das Erbe der klassischen deutschen Philosophie antreten‘, ‚eine Art Gesellschaft materialistischer Freunde der Hegelschen Dialektik bilden‘; in der Kant-Variante z.B. Cohen, F.A. Lange, Austromarxismus: ‚Kant und Marx‘). Die andere Partei strebt an, die Philosophie zu beenden. In der nicht ganz konsequenten Variante streitet diese Partei gegen einen der beiden prominenten Philosophen und dessen jeweilige ‚Drachensaat‘ (entweder gegen den ‚Hegelmarxismus‘ oder gegen den als revisionistisch apostrophierten ‚Ethischen Sozialismus‘). In der doch konsequenteren Variante streitet diese Partei gegen überhaupt jegliche philosophischen Auffassungen (dann als ‚metaphysisch‘ oder ‚weltanschaulich‘, letztlich ‚irrational‘ etikettiert) im Marxismus. Solcherart Vermengung mit Philosophien verschiedenster Provenienz trübe oder gar schädige den Marxismus. Vielmehr gehe es darum, einen rein szientifischen Marx ganz ohne präskriptive Sätze herauszupräparieren, also einen ‚wissenschaftlichen‘ Marx, befreit von „politischen Zielsetzungen“ und „ideologischen Weltanschauungen“.

Marx dagegen – eben im Gegensatz zu dieser Debatte über die Stellung zur Philosophie – bleibt bei der Antinomie. Sein Verhältnis zur Philosophie ist dialektisch. Er ist Kritiker der Philosophie. Und in ‚Kritik‘ steckt das Negieren der Philosophie. Dieses (bestimmte) Negieren enthält – gut hegelsch – zwei einander entgegengesetzte Gedankenbewegungen: Das Aufhören mit oder das Beendigen aller Philosophie und – zugleich! – das Aufbewahren von philosophischem Argumentieren und Reflektieren, wenn es um die Durchführung der (bestimmten) Negation der Philosophie geht, mithin das Verwirklichen von Philosophie. In dieser Allgemeinheit – wie Marx es in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern formuliert – bleibt die Antinomie allerdings abstrakt und scheint durchaus enigmatisch zu sein.

Vorgriff: Skizze, wie die Antinomie zur Kritik der Philosophie gelöst werden kann

Gelöst werden kann das Rätsel um Marx’ dialektisches Verhältnis zur Philosophie, wenn jene Antinomie an einem besonderen philosophischen Begriff, dem der Gerechtigkeit, expliziert wird. Marx (und Engels) rücken diesem altherwürdigen philosophischen Begriff zu Leibe und agieren zunächst – darin Kant folgend – als Metaphysik-Zertrümmerer: Gerechtigkeit ist genausowenig wie Freiheit und Gleichheit zu einer ewigen Idee zu verklären. Vielmehr geht es darum zu erkennen, wie Gerechtigkeit (und Freiheit und Gleichheit) universell durchgesetzt werden, also um die gesellschaftliche Wirklichkeit der Gerechtigkeit. Diese Wirklichkeit offenbart eine bezeichnende Dialektik: Da ein unlösbarer Widerspruch die kapitalistische Produktionsweise durchzieht (Kapital ist die Einheit von

Kapital und Nicht-Kapital) und da Freiheit und Gleichheit und Gerechtigkeit konstitutiv für das kapitalistische Produktionsverhältnis sind, erweisen sich Freiheit und Gleichheit und Gerechtigkeit als in sich widersprüchlich. Sie erzeugen das ihnen jeweils Entgegengesetzte und sind mit demselben in einer Einheit. Damit finden wir in der bürgerlichen Gesellschaft ein für sie charakteristisches und von der philosophisch-gesellschaftstheoretischen Reflexion zu begreifendes Verhältnis von Gleichheit und Ungleichheit, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und von Freiheit und Unfreiheit vor. Den Eigentumsgesetzen der Warenproduktion – mithin der Zirkulationssphäre – lassen sich Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit zuordnen, den Gesetzen der kapitalistischen Aneignung – mithin der Mehrwertproduktion – Unfreiheit, Ungleichheit und Ungerechtigkeit. Beide, die Sphäre der Zirkulation und die der Produktion, stehen in einer die Gegensätze vermittelnden Einheit. Deswegen ist es, falls man den Kapitalismus abschaffen will, politisch verkehrt, Gerechtigkeit vom Kapitalismus *einzufordern*. Denn Gerechtigkeit wurde und wird bereits in der kapitalistischen Gesellschaft verwirklicht. Und diese Verwirklichung bringt aufgrund der dargelegten Dialektik Ungerechtigkeit hervor, welche ihrerseits auf der Basis der Gerechtigkeit in ausgezeichneter Weise gedeiht und eine solche Art gerechter Zustände auf immer erweiterter Stufenleiter zum Resultat hat, also entscheidend zur Verwirklichung der Gerechtigkeit beiträgt. Gerechtigkeit ist Schmiermittel und Ethos kapitalistischer Herrschaft. Auf der anderen Seite ist es allerdings auch verkehrt, dem Kapitalismus die (philosophische) Idee der Gerechtigkeit *entgegenzuhalten*, ihn an derselben zu blamieren und ihn so als ‚ungerecht‘, von der ‚gerechten‘ Philosophie durch einen unüberwindbaren Graben getrennt, zu brandmarken. Gegen all diejenigen, die gegenüber der schlechten Welt sich des Standpunkts der reinen Philosophie vergewissern und in dieser Weise unbedarft Gerechtigkeit entweder von dieser schlechten und ungerechten Welt einfordern oder dieser entgegenhalten, ist an Marx' Kritik der Philosophie zu erinnern. – Diese vorgreifende Skizze war erforderlich, um verständlich zu machen, warum in den nun sich anschließenden Abschnitten ein Überblick zum Begriff der Gerechtigkeit in der Geschichte der Philosophie gegeben wird.

Gerechtigkeit – Ursprung des Begriffs in der Antike

Gerechtigkeit ist ein Begriff der Philosophie. Seine Geschichte beginnt, wie es für die altehrwürdige Disziplin sich ziemt, mit dem griechischen Denken. Dort entspringt Gerechtigkeit der immer auch als göttlich gedachten Vernunft. Menschen leben in einer Gesellschaft. Damit ist eine Relation der Individuen zueinander gesetzt. Dieses ihr

Wechselverhältnis soll nun ‚gerecht‘ gestaltet werden – jedem soll das Seinige zukommen. Was aber ist das Seinige? Bei den Griechen ist es zunächst eine Göttin, Δίκη, die Gerechtigkeit allen zuteilt – Gerechtigkeit sowohl moralisch als auch juridisch verstanden. Göttliche Vernunft bestimmt, *was* gerecht ist und *wie* der Einzelne *zur Gerechtigkeit kommt*, teilt also dem Einzelnen das Seinige zu, welches sein Maß in Gott hat. Schon sehr bald wird von der aus göttlicher Vernunft stammenden und durch göttlichen Willen zugeteilten 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. In einer Sklavenhaltergesellschaft ist das ohne Verdrehungen und Verrenkungen allerdings nicht darstellbar. Mit dem Christentum erlangt die Reflexion der Gerechtigkeit eine neue Stufe. Die Menschen haben von Gott eine unsterbliche Seele erhalten. Als Kinder Gottes befinden sie sich in gleicher Unmittelbarkeit zu Gott. Ihr Verhältnis untereinander, wenn es ihrer Gottbezüglichkeit gemäß gedacht wird, schließt Privilegien der einen gegen die anderen aus. Damit liegt in Gott die Gerechtigkeit. Gott obliegt es – allein oder doch nicht ganz allein, hier gibt es aufschlußreiche Kontroversen –, Gerechtigkeit unter den Menschen herzustellen, und wenn schon nicht im letztlich und prinzipiell ungerechten irdischen Jammertal, so schlußendlich doch in den lichten Höhen des Himmels. Aber ist das – wenn man Jammertal und Himmel als eine zusammenhängende und als gesamte zählende Periode betrachtet – wirklich gerecht, wenn Herrscher und Beherrschte, nachdem es zuvor in der empirischen Welt für sie reichlich ungerecht zugegangen ist, im Jenseits schließlich in göttlicher Harmonie und Gerechtigkeit vereint sind, welche Harmonie jegliche Erinnerung an die vormalig erlittene Ungerechtigkeit ausschalten muß? – So stehen dann göttliche Harmonie und Gerechtigkeit in Frage, was dann Folgen für die Theorie hat: Es bleibt zwar bei der objektiven Gerechtigkeit, allerdings in der Wendung: Gott ist *gerecht* in *seinen* Werken. Aber diese objektive Gerechtigkeit erweist sich als für die Subjekte unergründlich, sie stößt ihnen einfach zu. Sie verstehen nicht, was die objektive Gerechtigkeit, die doch Zuteilung durch eine als göttlich gedachte Vernunft vorgestellt war, mit ihnen, den vernünftigen Sinnenwesen, anstellt, ihnen gar antut.

Zwischenfazit zum Begriff der Gerechtigkeit: Dieser spaltet sich in eine irdisch-menschliche und eine göttliche Gerechtigkeit auf. Letztere ist gerecht im Himmel und zugleich nicht gerecht, wenn Himmel und Erde zusammen genommen werden. Erstere faßt Gerechtigkeit *als Tugend*, die jeden verpflichtet, so zu handeln, daß jeder in der Gesellschaft das Seinige erhalten solle, und als der in Gesetz und Brauch der Polis sich

manifestierende allgemeine Wille, jedem Einzelnen *sein Recht* zuzuteilen. Doch in einer herrschaftlichen Gesellschaft gibt es darüber, was das jedem Einzelnen zustehende Seine (*ius suum unicuique*) denn sei, einen nicht zu schlichtenden Streit. Obendrein erfolgt die Zuteilung nicht durch Vernunft, sondern durch Gewalt. So bleiben beide ‚Gerechtigkeiten‘ sowohl in sich als auch in ihrem Verhältnis zueinander inkonsistent und gewinnen – über den Bereich philosophischer Texte hinaus – keine dem Begriff ‚Gerechtigkeit‘ adäquate gesellschaftliche Wirklichkeit.

Die Gerechtigkeit der bürgerliche Gesellschaft

Mit der bürgerlichen Gesellschaft ändern sich Begriff und Wirklichkeit der Gerechtigkeit grundlegend. In den vorbürgerlichen Gesellschaften krankte der Begriff der Gerechtigkeit, ob nun der irdisch-menschliche oder der göttliche, daran, daß nicht angegeben werden konnte, worin das *suum cuique* oder auch das *ius suum unicuique* sein Maß findet, also wie Gleichheit zu bestimmen sei und wie letztere gesellschaftlich wirklich werden könne. Gerechtigkeit blieb unbestimmt, der Begriff inkonsistent und der gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber nichtig. Mit der bürgerlichen Gesellschaft wird Gleichheit in einer von der vormaligen philosophischen Tradition nicht antizipierten Weise wirklich. Damit bekommt Gerechtigkeit ihr gesellschaftlich bestimmtes und die Menschen bestimmendes Maß – und erst dadurch gesellschaftliche Wirklichkeit.

Bei Kant ist Gerechtigkeit weder eine aus philosophischer Reflexion abgeleitete Tugend wie bei Aristoteles noch eine Gott oder objektiver Vernunft geschuldete Zuteilung. Gerechtigkeit ist vielmehr „öffentliche Gerechtigkeit“, welche Kant mit dem bürgerlichen Zustand aufs engste verknüpft. Nur in diesem und durch diesen wird, so Kant, die Gerechtigkeit wirklich. Vorher, im Naturzustand, ist Gerechtigkeit nicht existent⁷, dort herrscht im Grundsatz Ungerechtigkeit. Der bürgerliche Zustand ist „dasjenige Verhältnis der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts *theilhaftig* werden kann [...]“ (Kant 1968, S. 305f). Das „formale Princip der Möglichkeit“ dieses bürgerlichen Zustandes – „nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet“ – heißt die öffentliche Gerechtigkeit. 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, S. 306) Bei allen drei Gerechtigkeiten geht es um den

⁷ Bei Kant ist das nicht ganz eindeutig. Kommutative Gerechtigkeit solle auch im *status naturalis* möglich sein. Kant begriff aber nicht, daß es den Äquivalententausch nur geben kann, wenn es einen objektiven Maßstab dafür gibt, was als ‚Äquivalent‘ anzuerkennen ist, und wenn es einen bürgerlichen Staat gibt, der die rechtlichen Bedingungen für den Äquivalententausch (Eigentum, Vertragsrecht) sichert.

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, daß mithin 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, S. 297). Denn wenn es ein Mein und ein Dein gibt, muß es, wenn nicht jeder auf ewig an sein Mein gekettet bleiben will, eine „commutatio“ geben, die den Umsatz von Mein und Dein zwischen den Personen nach deren Bedürfnissen gerecht regelt. Dadurch, daß abstrakte Arbeit zu Wert geronnen und mithin wirklich geworden ist, ist ein gesellschaftlicher Maßstab installiert, welcher dem Tausch eine gerechte Form gibt. – Dies weiß Kant allerdings nicht und damit weiß er nicht um den Grund für die ‚kommutative Gerechtigkeit‘, also wie diese überhaupt möglich wird und wirklich werden kann. Denn das, was sie überhaupt erst *Gerechtigkeit sein* läßt, ist die Objektivität der abstrakten Arbeit. Gleichwohl spricht Kant von kommutativer *Gerechtigkeit* („*justitia commutativa*“). Marx löst ein, was Kants Begriff der ‚kommutativen Gerechtigkeit‘ antizipiert. Die dritte Gestalt der Gerechtigkeit schließlich, die „*austheilende Gerechtigkeit*“, führt zur „*Nothwendigkeit*“ des intelligiblen Besitzes; durch die öffentliche Gerichtsbarkeit wird der durch das Kapital hergestellten Wirklichkeit des Werts Notwendigkeit verliehen: das Privateigentum wird durch diese Gerechtigkeit peremptorisch gemacht. Erst dann ist der bürgerliche Zustand vollständig eingerichtet und gesichert.

Die der philosophischen Tradition, anhebend mit der göttlichen Δίκη, entstammende Idee der Gerechtigkeit, die jedem sein Recht zuzuteilen versprach, wird mit Kant (und unter den Bedingungen des Kapitalismus) zu einem die gesellschaftliche Wirklichkeit prägenden *Postulat*, dem „Postulat des öffentlichen Rechts“ (Kant 1968, S. 307), das den Menschen aufgibt, in den rechtlichen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft einzutreten und sich damit einer dreifaltigen Gerechtigkeit zu unterwerfen, der (a) beschützenden des Staates, der die Gesetzgebung in Szene setzt, welche Gesetzgebung Eigentum überhaupt erst möglich macht, der (b) kommutativen des Werts, welche dem freien Waren- und Kapitalverkehr das in Gleichheit und Gerechtigkeit gegründete Maß liefert, und der (c) „austheilenden“ der Gerichtsbarkeit, welche das staatliche Gewaltmonopol bei der

Gesetzgebung (a) sichert und in Streitfragen urteilt, so daß bei den mit der bürgerlichen Gesellschaft gesetzten Interessengegensätzen das Eigentum peremptorisch wirken kann. Kants „öffentliche Gerechtigkeit“ entpuppt sich als dreifaltige Gerechtigkeit. Einzelne und für sich genommen sind jene drei Gerechtigkeiten ohne Belang. Erst wenn sie in ein inwendiges Verhältnis treten und sich wechselseitig bedingen, sind sie in einer Einheit. Und erst in ihrer Einheit werden sie gesellschaftlich wirklich und eine Macht: Die mittels des Werts die gesellschaftliche Form des Waren- und Kapitalverkehrs prägende kommutative Gerechtigkeit (b) kann nicht ohne die beschützende Gerechtigkeit (a) sowie nicht ohne die „austheilende“ Gerechtigkeit (c) sein. – 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 (failed states).

An Kants Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit wird erkennbar, daß mit dem Beginn der bürgerlichen Gesellschaft ein solch philosophischer Begriff nicht mehr als bloß in den Bereich subjektiver Vernunft fallend, als rein aus solcher Vernunft abgeleitet und trotz aller Entwicklung in der Sphäre der Philosophie verbleibend begriffen werden kann. Vielmehr ist dieser Begriff ‚Gerechtigkeit‘ inwendig mit der (bürgerlichen) Gesellschaft, mit dem status civilis verknüpft. Und diese Verknüpfung läßt die Substanz des Begriffs nicht unberührt: Gerechtigkeit bekommt eine wesentliche Funktion für die bürgerliche Gesellschaft. Sie wird zum Schmiermittel *und* zum Ethos kapitalistischer Herrschaft. Deswegen ist es unangebracht, die den status civilis überhaupt erst funktionieren machende und durch diesen ihrerseits funktionalisierte Gerechtigkeit an einer griechischem Denken oder dem Christentum verpflichteten absoluten oder göttlichen Gerechtigkeit zu messen und an diesem Maß gemessen als mangelhaft zu befinden – mit oder ohne Reformpotential hin zur absoluten oder göttlichen Gerechtigkeit. Eine solche ‚Kritik‘ an der „öffentlichen Gerechtigkeit“ der bürgerlichen Gesellschaft war bereits für Kant unangebracht. Gegenüber der dreifaltigen Gerechtigkeit, welche die gesellschaftlich wirklich gewordene Gerechtigkeit vorstellt, erscheint jene der philosophischen Tradition entstammende Gerechtigkeit als ideeller Restbestand, als göttliche Gerechtigkeit, eine von Gott den Menschen gegenüber geübte angemessene – aber was ist angemessen? – Güte, die sich in

die Belohnungsgerechtigkeit (*iustitia remuneratoria*) und die Strafgerechtigkeit (*iustitia punitiva*) aufspalten läßt. Der bürgerliche Philosoph Kant beurteilt diese Gerechtigkeit als „bloße Gerechtigkeit“, „gleich als Substanz“, als ein „überschwengliches, einem übersinnlichen Subject angedachtes Princip“, das die Grenzen unsere Vernunft „gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich“ (Kant 1968, S. 490f) bleiben muß. Die göttliche Gerechtigkeit, die ihrerseits in der Tradition ja immer als in sich widersprüchlich bestimmt ward, hat ihre Substanz an die dreifaltige Gerechtigkeit, wirklich geworden in der bürgerlichen Gesellschaft, verloren. Deswegen ist der Appell an eine solche, in ein ideelles Jenseits versetzte, absolute und göttliche Gerechtigkeit rückwärtsgewandt und vermag gerade nicht, die wirklich gewordene Gerechtigkeit auszuhebeln.

Marx geht der Kantschen Gerechtigkeit auf den Grund – und hebt sie dadurch auf

Mit der kommutativen Gerechtigkeit hatte Kant mehr gesagt, als er begründen konnte. Diese Gerechtigkeit, wenn sie denn überhaupt eine sein soll, unterstellt nämlich 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, S. 92). Erst nachdem die abstrakte Arbeit wirklich, also hergestellter gesellschaftlicher Maßstab geworden ist, bekommt der „Begriff der menschlichen Gleichheit“ (MEGA II.6, S. 92) 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 dann auch von Marx 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, S. 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 durch die Philosophie, die so als Königsdisziplin begründet wird – die Wirklichkeit und mithin die Herrschaft von Freiheit und Gleichheit. Und mit der Gleichheit ist die Idee der Gerechtigkeit verknüpft. Gerecht soll 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, S. 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, S. 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, S. 580) „Die Vorstellung, daß die Gleichheit der Ausdruck der Gerechtigkeit, das Prinzip der vollkommenen politischen Anordnung, ist ganz historisch entstanden.“ (MEW 20, S. 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.“ (MEW 20, S. 580)

So sieht sie also aus – die Negation der Philosophie, die Negation ihrer zentralen Begriffe. Marx und Engels zertrümmern den „perlmutternen Dunst von Aberglauben und alten Wörtern“ (Brecht 1998, S. 283), welcher die Herrschaft verdeckt und verkehrt. Und sie zertrümmern diese Begriffe dadurch, daß sie auf deren wahren Grund zurückgehen. Der Rückgang in den Grund ist Verwirklichung von Philosophie, mithin vermittels solcher Verwirklichung die Negation jener Begriffe. Vormalig galten Freiheit und Gleichheit und ewige Gerechtigkeit als aus reiner Vernunft geschöpfte unveränderliche Ideen. Mit der bürgerlichen Gesellschaft sind sie zu „alten Wörtern“ geworden, ein falscher, trügerischer und die Unterdrückten betrügender Schein. Gegen diesen agieren 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, Schmiermittel *und* Ethos kapitalistischer Herrschaft geworden ist. Und so wie generell philosophische Begriffe nicht am mutmaßlichen Anfang der menschlichen Vernunft, als diese zu regen sich begann, schon in einer von aller Empirie abstrahierenden reinen Form schlicht und einfach da sind, sondern vielmehr erst im Verlauf der Geschichte

hervorgebracht und zu dieser reinen Form hinentwickelt wurden⁸, mithin spätes Resultat eines Abstraktionsprozesses sind, welcher mit den gesellschaftlichen Verhältnissen in einer die Begriffe entwickelnden Konstellation steht, so gilt dies auch für die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist eine Funktion des Tauschs. Es muß Waren geben, Geld, Wert und den Tausch nach Äquivalenten. Für den Tausch ist ein Willensverhältnis derjenigen erforderlich, die die Waren hüten. Denn die Waren können „nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen.“ (MEW 23, S. 99) Dieses Willensverhältnis der Warenhüter, „worin sich das ökonomische Verhältnis spiegelt“, bekommt die Gestalt eines Rechtsverhältnisses, das auf diese Weise mit dem ökonomischen Verhältnis zweier äquivalent getauschter Waren zusammenhängt. Wenn nun für alle Marktteilnehmer das Recht durchgesetzt ist und dadurch, so die Befürworter der freien Marktwirtschaft, jeder Marktteilnehmer fair und abgesichert „das Seine“ bekomme, dann habe nicht zuletzt auch der philosophische Begriff der Gerechtigkeit für die vollständige Harmonie der Dinge gesorgt.

Marx' Kritik an Proudhon – Verklärung des Äquivalententauschs der bürgerlichen Gesellschaft zum Ideal der Gerechtigkeit

Eine solche philosophische Verklärung von Tausch und Recht zu der beide überhöhenden Gerechtigkeit 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 ummodellern.“ (MEW 23, S. 99) An diesem Ideal der Gerechtigkeit blamiert der sich als Sozialist verstehende Proudhon

⁸ vgl. dazu Marx' Bemerkungen zur *Methode der politischen Oekonomie* in der *Einleitung* zu den *Grundrissen*: Für die Wissenschaft der „modernen“ politischen Ökonomie steht an deren „Ausgangspunkt“ die „Abstraction der Kategorie ‚Arbeit‘, ‚Arbeit überhaupt‘, Arbeit sans phrase“. Doch eine solche Abstraktion bekommt ihre zentrale Stellung für den Anfang im System der Wissenschaft erst dann, wenn die Verhältnisse eingerichtet sind, „die diese einfache Abstraction [in der Wirklichkeit; U.R.] erzeugen.“ „Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehen und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichthums überhaupt geworden, und hat aufgehört als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein. [...] Die einfachste Abstraktion also, welche die moderne Oekonomie an die Spitze stellt, und die eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorie der modernsten Gesellschaft.“ (MEGA II.1.1, S. 38ff; MEW 42, S. 38f) Daß – verknüpft mit einem gesellschaftlichen Verwirklichungsprozeß – Abstraktionen spätes Resultat sind und erst mit einem gesellschaftlichen Verwirklichungsprozeß „praktisch wahr“ werden, dies gilt auch für die ‚Gleichheit‘, ‚Freiheit‘ und ‚Gerechtigkeit‘. Erst die bürgerliche Gesellschaft verlangt von ihrem inneren Strukturzusammenhang her nach freien und gleichen Subjekten (vgl. dazu § 182 der Hegelschen Rechtsphilosophie). Und deswegen kommt es auf die Analyse der Verwirklichung dieser Abstraktionen an und damit darauf, daß abstrakte Arbeit, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit nur als in sich widersprüchliche Einheiten „praktisch wahr“ werden in dieser in sich widersprüchlichen bürgerlichen Gesellschaft.

dasjenige, was für den Kapitalismus entscheidend 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, S. 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 dem der Gerechtigkeit und dem politökonomischen Herrschaftszusammenhang zu begreifen. Modell für die Kritik der Philosophie (‚Philosophie‘ jetzt im genitivus subiectivus), welche die Philosophie selbst nicht negiert und eben gerade nicht aufhebt, ist die Kritik an Proudhon. Gerechtigkeit – analoges gilt für Freiheit, Gleichheit – wird von Proudhon als eine von selbst entstandene Idee vorgestellt und als ein von den wirklichen Verhältnissen unabhängiger Gedanke. Und den Ursprung dieses Gedankens verlegt Proudhon – „wohl oder übel gezwungen“ – „in die Bewegung der reinen Vernunft“ (MEW 4, S. 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, S. 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, S. 100). Und was weiß man über die Spaltung des Profits in Zins und Unternehmergewinn, 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? „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.“ (MEW 25, S. 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 Marxschen 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, S. 35), festhalten wollen, kommen zu einer Hegel grundlegend umstürzenden Stellung zur Philosophie (samt deren Freiheit, Gleichheit, 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, S. 190). Die Gerechtigkeit ist „eben der abstrakteste Ausdruck des Rechts selbst“ (MEW 18, S. 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 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.“ (MEW 18, S. 277) Wendet man – wie z.B. Proudhon – das Ideal der Gerechtigkeit auf die wirklichen ökonomischen Verhältnisse an, dann richtet man, so Engels 1872, „dieselbe heillose Verwirrung an, die z.B. in der heutigen Chemie entstehn würde, wollte man die Ausdrucksweise der phlogistischen Theorie beibehalten.“ (MEW 18, S. 277)

Ewige Gerechtigkeit und die wirkliche Gerechtigkeit der bürgerlichen Gesellschaft – Was heißt Verwirklichung der Gerechtigkeit?

Linkshegelianer und Proudhon verklären Gerechtigkeit zu einer 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 wird, ein falscher Schein! – Ausdruck dessen, daß Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht worden sind. Deswegen plädiert der Marx des Vormärz für die ‚Negation der Philosophie‘, damit ein Doppeltes bezweckend: das linkshegelianische Ideal abzulehnen *und* vermittelt bestimmter Negation zu erkennen, wie die Wirklichkeit der Gerechtigkeit beschaffen ist. ‚Negation der Philosophie‘ führt Marx auf die oben erläuterte Antinomie, gründend in der Dialektik des bestimmten Negierens von Philosophie – aufheben, ablehnen, vernichten, aufbewahren. Die Antinomie, enigmatisch genug, krankt daran, daß in den Texten des Vormärz abstrakt bleibt, was denn eigentlich unter ‚Verwirklichen der Gerechtigkeit‘ verstanden werden könne.

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 (Δίκη, 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 und damit ist an den Verschiedenen (zunächst sind das ‚Dinge‘) Gleichheit *verwirklicht*: die Waren sind Wertdinge geworden. Für die tauschenden Warenbesitzer ist, wenn sie ihre jeweils verschiedenen Waren äquivalent tauschen, Gerechtigkeit *verwirklicht*. Das den Tausch dirigierende Wertgesetz bringt die gesellschaftliche Wirklichkeit von Gleichheit und Gerechtigkeit auf den Begriff. Wenn nun Marx und Engels dieses Wertgesetz kritisieren, kritisieren sie mithin die Wirklichkeit von Gleichheit und Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft. Denn deren „ökonomische Form“ (gemeint: der Tausch der Waren nach Äquivalenten) – so Marx – setzt überhaupt erst die Gleichheit der Subjekte. Und wie diese ökonomische Form die Gleichheit der Subjekte setzt, „so der Inhalt, der Stoff, individueller sowohl wie sachlicher, der zum Austausch treibt, die *Freiheit*. Freiheit und Gleichheit sind also nicht nur respectirt im Austausch, der auf Tauschwerthen beruht, sondern der

Austausch von Tauschwerthen ist die productive, reale Basis aller *Gleichheit* und *Freiheit*. Als reine Ideen sind sie bloß idealisirte Ausdrücke desselben; als entwickelt in juristischen, politischen, socialen Beziehungen sind sie nur diese Basis in einer andren Potenz.“ (MEGA II.1.1, S. 168) Von daher erklärt sich, daß bürgerliche Freiheit und Gleichheit (und Gerechtigkeit) „grade das Gegentheil der antiken Freiheit und Gleichheit [sind], die eben den entwickelten Tauschwerth nicht zur Grundlage haben, vielmehr an seiner Entwicklung caput gehn.“ (MEGA II.1.1, S. 168) Nun gab es schon zu Marx' Zeiten „die Albernheit der Socialisten (namentlich der französischen, die den Socialismus als Realisation der von der französischen Revolution ausgesprochenen Ideen der *bürgerlichen* Gesellschaft nachweisen wollen), die demonstrieren, daß der Austausch, der Tauschwerth etc *ursprünglich* (in der Zeit) oder ihrem *Begriff* nach (in ihrer adaequaten Form) ein System der Freiheit und Gleichheit aller sind, aber verfälscht worden sind durch das Geld, Capital etc. Oder auch, daß die Geschichte bisher noch verfehlte Versuche gemacht, sie in der ihrer Wahrheit entsprechenden Weise durchzuführen [...]“ (MEGA II.1.1, S. 171). Diesen „Socialisten“ sei zu antworten, so Marx, „daß der Tauschwerth oder näher das Geldsystem in der That das System der *Gleichheit* und *Freiheit* ist und daß was ihnen in der näheren Entwicklung des Systems als störend entgegentritt, ihm immanente Störungen sind, eben die Verwirklichung der Gleichheit und Freiheit, die sich ausweisen als Ungleichheit und Unfreiheit. Es ist ein ebenso frommer wie dummer Wunsch, daß der Tauschwerth sich nicht zum Capital entwickle, oder die den Tauschwert producirende Arbeit zur Lohnarbeit“, daß es bei Gleichheit und Freiheit und dem Geld bleiben könne, ohne sich hin zu Kapital, Ungleichheit und Unfreiheit zu entwickeln. Marx charakterisiert solch frommes Wünschen als „Utopismus, den nothwendigen Unterschied zwischen der realen und idealen Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu begreifen, und daher das überflüssige Geschäft vornehmen zu wollen, den ideellen Ausdruck selbst wieder realisiren zu wollen, da er in der That nur das Lichtbild dieser Realität ist.“ (MEGA II.1.1, S. 172)

Der Widerspruch der kapitalistischen Produktionsweise und die Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit

Ein unauflöslicher Widerspruch durchzieht die kapitalistische 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, bürgerliche Gleichheit und 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: sie weisen sich als Unfreiheit, Ungleichheit und Ungerechtigkeit aus (vgl. MEGA II.1.1, S. 172). Es ist ein ebenso frommer wie dummer Wunsch, daß es bei Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, wenn man sie nur redlich genug beschwöre, 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 Gleichheit und Ungleichheit, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft aus? Marx unterscheidet – und die Unterscheidung ist ein Reflex des gerade angeführten unauflösbaren Widerspruchs der kapitalistischen Produktionsweise – zwischen den „Eigentumsgesetzen der Warenproduktion“ und den „Gesetzen der kapitalistischen Aneignung“ (MEW 23, S. 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 schließlich 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 Diebstahl fremder Arbeit, als Ausbeutung der Arbeitskraft (aus v wird $v + m$ herausgeholt), Raub, Prellerei und gar als vampyrhafte Aussaugung. All dies indiziert: 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. Beide Gesetze stehen im Verhältnis des Gegensatzes: ‚gerechter‘ Tausch versus ‚ungerechte‘ kapitalistische Aneignung. So sind beide einander negativ entgegengesetzt *und* zugleich bedingen sie einander. Damit sind beide in einer Einheit. Und als Entgegengesetzte können sie nur in einer Einheit sein, wenn sie jeweils in sich die Beziehung und die Entwicklung hin auf das ihnen Entgegengesetzte enthalten.

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

eigner Arbeit gründe oder welches durch Äquivalententausch gegen eine eigne Arbeit enthaltende Ware erworben werde, sei aufgrund desselben Gerechtigkeit garantierenden allgemeinen Maßstabs ‚abstrakte Arbeit‘ eben ‚gerecht‘.⁹ 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 abschließenden 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 und Gerechtigkeit 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 allpffiffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.“ (MEW 23, S. 190)

Den zu den Gesetzen der Warenproduktion im Verhältnis des Gegensatzes stehenden Gesetzen der kapitalistischen Aneignung (Äquivalententausch versus $G - W - G'$) lassen sich die Gegenbegriffe, also Unfreiheit, Ungleichheit und Ungerechtigkeit, zuordnen. Da die Arbeiter frei von Produktionsmitteln sind, ist für sie der Zwang, am fremden Eigentum zu arbeiten, gesetzt. Und da die Arbeiter frei von Konsumtionsmitteln sind, welche sie nur mit Geld – als freie Rechtssubjekte auf dem freien Markt – kaufen können, müssen sie das Einzige, was sie haben, nämlich ihr Arbeitsvermögen, an die Geldbesitzer verkaufen. Der Ausgangspunkt – logisch der Anfang, topologisch die ‚Oberfläche‘ (nämlich die Zirkulationssphäre) – ist das rechtsgleiche Agieren von Lohnarbeiter und Kapitalist. Als rechtlich Gleiche und Freie schließen sie Verträge. Sie scheinen 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, S. 608) Und die Besiegten sind gezwungen, den

⁹ Daß das Eigentum der Kapitalisten von der eignen Arbeit und derjenigen seiner Vorfahren stamme, dies sagen „einstimmig die Wortführer der politischen Ökonomie, und ihre Annahme scheint in der Tat die einzige, die zu den Gesetzen der Warenproduktion stimmt.“ (MEW 23, S. 608)

Ertrag ihrer früheren Arbeit zurückzukaufen mit mehr Arbeit, als er gekostet hat (vgl. MEW 23, S. 608). Gemessen an der Rechtfertigung des Eigentums als eigene Arbeit und an dem Gerechtigkeit wahr machenden Äquivalententausch wird nun 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.¹⁰ Obendrein: Das vergangene Unrecht/die vergangene Ungerechtigkeit (Kapital als aufgehäuften unbezahlte Mehrarbeit) ist die notwendige und entscheidende Bedingung für die gegenwärtige Aneignung unbezahlter Arbeit in stets wachsendem Umfang, also für die Perpetuierung des Unrechts/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, S. 609)

Systematisches zum Verhältnis von rechtem Tausch und ungerechter kapitalistischer Aneignung

Im letzten Zitat spricht Marx von einer „eigne[n], innere[n], unvermeidliche[n] Dialektik“ und davon, daß der gerechte Tausch in sein Gegenteil, die ungerechte kapitalistische Aneignung, umschlage. Die Anleihe bei Hegel ist offenkundig. Da allerdings Marx zweifelsfrei Hegel-Kritiker ist, muß um so genauer überprüft werden, wie Marx mit seiner Anleihe hier verfährt, also wie er argumentiert und was dem dialektischen Umschlagen zugrunde liegt. Die Frage nach dem (material) Zugrundeliegenden für das dialektische Umschlagen stellt nämlich derjenige, der das dialektische Umschlagen nicht als eine Art logischer Automatismus hinnimmt, welcher sich von selbst verstehe, unverbrüchlich und notwendig gelte, Natur und Gesellschaft durchwirke und welcher als eine durch Hegelsche Autorität abgesicherte logische Figur vorgestellt wird.

Was genau also heißt das: die Eigentumsgesetze der Warenproduktion schlagen in Gesetze der kapitalistischen Aneignung um? (MEW 23, S. 605) Am Ausgangspunkt der

¹⁰ vgl. dazu die *Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen*. Dort formuliert Marx, daß die Bedingungen für diesen nach den Gesetzen der Warenproduktion gerechten Tausch ‚Arbeitskraft gegen Kapital‘ gerade *nicht* gerecht sind: „Das Kapital ist konzentrierte gesellschaftliche Macht, während der Arbeiter nur über seine Arbeitskraft verfügt. Der Kontrakt zwischen Kapital und Arbeit kann deshalb niemals auf gerechten Bedingungen beruhen, gerecht nicht einmal im Sinne einer Gesellschaft, die das Eigentum an den materiellen Mitteln des Lebens und der Arbeit der lebendigen Produktivkraft entgegenstellt.“ (MEW 16, S. 196)

Analyse steht der gerechte Tausch, der deswegen gerecht ist, weil (a) die gesellschaftliche Installierung von abstrakter Arbeit den Tausch von Äquivalenten überhaupt erst möglich macht, weil (b) durch den wirklich gewordenen Äquivalententausch die (philosophische Idee der) Gleichheit gesellschaftlich in Szene gesetzt wird und weil (c) die wirklich gewordene Gleichheit die nötige Basis für die Gerechtigkeit ist. Gerechtigkeit ist gesellschaftlich in Szene gesetzt, wenn nach Äquivalenten gerecht, d.i. nach gleichen Werten, getauscht wird. Die Rechtfertigung für die mit diesem Tausch gesellschaftlich wirklich gewordene Gerechtigkeit liegt in der Behauptung, daß Eigentum, welches für den Tausch vorausgesetzt ist, insofern die Tauschenden jeweils Eigentümer der von ihnen getauschten Waren sind, in eigener Arbeit gründe. Doch mit der bürgerlichen Gesellschaft, innerhalb derer der Äquivalententausch überhaupt erst wirklich wurde, ist eine *Entwicklung* des Begriffs des gerechten Tauschs aufzeigbar; es ist die Entwicklung zu dem diesem Tausch Entgegengesetzten, der ungerechten Aneignung, welche die Wahrheit des gerechten Tauschs ist und auf der Basis desselben stattfindet: die Entwicklung zum Diebstahl an fremder Arbeit. Diese Begriffsentwicklung kann – mit Hegel – als Rückgang in den Grund des Begriffs erkannt werden, hier also als der Rückgang in dasjenige, was die Voraussetzung oder Grundlage für den Äquivalententausch ist: Der gesamte vorfindliche Wert (die verwirklichte Gleichheit der bürgerlichen Gesellschaft) ist Mehrwert, vergangene unbezahlte Mehrarbeit. Der nach rückwärts gehende Schluß auf den Grund ist zugleich – so Hegels Einsicht in der *Wissenschaft der Logik* – die vorwärtsgehende Entwicklung des Grundes als Resultat und mithin die Begründung des Grundes (vgl. Hegel 1985, S. 57f). Marx kann zeigen, wie aus dem Äquivalententausch *dann, wenn Arbeitskraft getauscht wird* (und eben nur dann!), die Mehrwertproduktion hervorgeht. So ist der Mehrwert (der ungerechte Diebstahl fremder Arbeit), in welchem der gerechte Tausch objektiv gründet, zugleich aus letzterem begründet: der Grund des Tauschs wird als Resultat entwickelt und damit begründet. Dieser so begründete Mehrwert ist die notwendige Voraussetzung für den weiteren Diebstahl, das Auf-Dauer-Stellen der Mehrwertproduktion. Marx spricht an der einschlägigen Stelle von einer „innere[n] und unvermeidliche[n] Dialektik“ und von dem Umschlagen des gerechten Tauschs „in sein direktes Gegenteil“ (MEW 23, S. 609). Dieses dialektische Umschlagen hat zwei Seiten:

A. Durch das rückwärtsgehende Schließen auf den Grund wird der Tausch von Äquivalenten zu einem Schein herabgesetzt. Die Wahrheit des Äquivalententauschs liegt in dem Nicht-Äquivalent. Mithin ist der Tausch nur zum Schein gerechter Tausch; der gegen Arbeitskraft ausgetauschte Kapitalteil v ist eben nur ein Teil des ohne Äquivalent angeeigneten fremden Arbeitsproduktes ($v + m$). Dieser Teil (v) wird nicht einfach nur

ersetzt. Vielmehr wird der Zwang gesetzt, daß der Arbeiter diesen Teil, welchen er als Ersatz für seine Reproduktionskosten produziert, nur zusammen mit neuem Surplus produzieren kann (vgl. MEW 23, S. 609). Der (einmalige) Diebstahl ist daran geknüpft, immer einen weiteren Diebstahl zu setzen, mithin den Diebstahl in infinitum fortzusetzen. Die Gerechtigkeit des Austauschs zwischen Kapitalist und Arbeiter ist – wie die Freiheit und Gleichheit – nur ein der Zirkulationssphäre „angehöriger Schein, bloße Form, die dem Inhalt selbst fremd ist und ihn nur mystifiziert. Der beständige Kauf und Verkauf der Arbeitskraft ist die Form. Der Inhalt ist, daß der Kapitalist einen Teil der bereits vergegenständlichten fremden Arbeit, die er sich unaufhörlich ohne Äquivalent aneignet, stets wieder gegen größeres Quantum lebendiger Arbeit umsetzt.“ (MEW 23, S. 609)

B. Doch das rückwärtsgehende Schließen, das die Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit zum Schein herabsetzt und die Ungerechtigkeit des Diebstahls fremder Arbeitszeit als das Vorrangige, als den Grund und als die Wahrheit erweist und damit die Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit als das Nachrangige und Abgeleitete, als einen den Grund verhüllenden falschen Schein, eben als Lüge jener Wahrheit gegenüberstellt, hat auch seine Dialektik und diese formuliert die Seite B. Mit Hegel ist der Grund nämlich zugleich auch als Begründetes zu begreifen, das rückwärtsgehende Schließen ist in einer Einheit mit der (vorwärtsgehenden) Entwicklung des Grundes als Resultat. Damit ist der ungerechte Diebstahl nicht nur vorrangiger Grund des gerechten Tauschs, sondern zugleich auch als aus dem Tausch entwickeltes (und dann nachrangiges) Resultat zu begreifen und zu bestimmen. Folglich hat sich – ebenso wie zuvor (unter A.) für den gerechten Tausch gezeigt – dieser ungerechte Diebstahl seinerseits gedreht oder ist dialektisch umgeschlagen: er erweist sich als Fortentwicklung aus der Gerechtigkeit des Tauschs. Damit ist das Unrecht-Sein nun nachrangig (weil abgeleitet) und erweist sich, wenn es doch als vor- und erstrangig behauptet wird, als falsche, die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft verfehlende Hypostasierung.

„Ursprünglich erschien uns [Marx meint die bürgerlichen Theoretiker von Locke an aufwärts] das Eigentumsrecht gegründet auf eigne Arbeit.“ (MEW 23, S. 609) Das hat zu der theoretischen Konstruktion der sogenannten einfachen Warenproduktion, einer vermeintlich gerechten Produktion von freien und gleichen Warenproduzenten bei durchgängig durchgesetztem Wert, geführt. Doch diese einfache Warenproduktion ist eine Schimäre und die dieser Warenproduktion zugesellten Ideen von Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit sind unwahrer Schein (als solcher erwiesen durch jenen rückwärtsgehenden Schluß auf den Grund der Warenproduktion). Aber es bleibt eben nicht bei diesem unwahren Schein. Wahr ist vielmehr – und dies wird damit bewiesen, daß der Rückgang in

den Grund sich in einer Einheit mit der Entwicklung des Grundes als Resultat befindet –, daß solche Schein-Gerechtigkeit zur wirklichen Gerechtigkeit der bürgerlichen Gesellschaft fortentwickelt wird, nämlich: „Eigentum erscheint jetzt auf Seite des Kapitalisten als das Recht, fremde, unbezahlte Arbeit oder ihr Produkt [was zuvor – bei Locke – der Gerechtigkeit widersprach; U.R.], auf Seite des Arbeiters als Unmöglichkeit, sich sein eignes Produkt anzueignen [zuvor – bei Locke – widersprach es der Gerechtigkeit, wenn für bürgerliche Subjekte systematisch verhindert wird, daß sie durch Aneignung ihrer eigenen Arbeit Eigentum bilden; U.R.].“ (MEW 23, S. 610) Diese Fortentwicklung zur Gerechtigkeit der bürgerlichen Gesellschaft impliziert, daß die Seite A negiert wird, also daß die Gegenüberstellung von den Ideen der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, bestimmt als ein der Zirkulationssphäre geschuldeter Schein, und der Ungerechtigkeit zusammen mit der Unfreiheit und Ungleichheit bei der Aneignung unbezahlter Mehrarbeit, bestimmt als das wahre, dann unmoralische Wesen, aufgehoben wird. Aufhebung dieser Gegenüberstellung bedeutet, daß diese Gegenüberstellung ihrerseits als ‚Schein‘ bestimmt und erkannt wird. „Sosehr die kapitalistische Aneignungsweise also den ursprünglichen Gesetzen der Warenproduktion ins Gesicht zu schlagen scheint, so entspringt sie doch keineswegs aus der Verletzung, sondern im Gegenteil aus der Anwendung dieser Gesetze.“ (MEW 23, S. 610) In den ersten Auflagen von *Das Kapital* hatte Marx noch zu der oben zitierten Stelle, wo er vom aufgrund eigener, innerer Dialektik notwendigen Umschlagen der Eigentumsgesetze der Warenproduktion in die Gesetze der kapitalistischen Aneignung sprach (MEW 23, S. 609), eine suffisante Fußnote zu Proudhon hinzugefügt: „Man bewundere daher die Pfiffigkeit Proudhon’s, der das kapitalistische Eigentum abschaffen will, indem er – die ewigen Eigentumsgesetze der Waarenproduktion geltend macht.“ (MEGA II.5, S. 472; MEGA II.6, S. 538) – Die kapitalistische Produktionsweise beruht darauf, daß Kapital die lebendige Arbeit unterordnet, sich fremde, unbezahlte Arbeit aneignet, den Arbeiter aussaugt wie ein Vampir sein Opfer. So stellt Marx den Strukturkern der kapitalistischen Produktionsweise dar, durchaus in moralischen Begriffen, die den Begriffen Freiheit, Gerechtigkeit, Gerechtigkeit ins Gesicht zu schlagen scheinen. Aber solcherart moralische Entgegensetzung, die zuweilen mit Kritik der kapitalistischen Produktionsweise verwechselt wird, verfehlt die Sache: Die kapitalistische Aneignungsweise entspringt nicht aus der Verletzung, sondern im Gegenteil aus der Anwendung der Gesetze des gerechten Tauschs. Damit hat die Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft einen Stand erreicht, der dem korrespondiert, daß *auf der Basis des Werts Mehrwert produziert* wird und umgekehrt *Mehrwert die Basis des Werts* darstellt. Für den mit der bürgerlichen Gesellschaft

erreichten Stand der Gerechtigkeit bedeutet das: Die Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist erreicht, beide schlagen ineinander um, Gerechtigkeit ist die Basis und der Grund für Ungerechtigkeit (jenen Diebstahl), und der Diebstahl ist die Basis und der Grund, der die mit der bürgerlichen Gesellschaft hergestellte Gerechtigkeit begründet. – Diese Einsicht führt Marx zu der Aussage: Ohne eine philosophische Idee (wie die der Gerechtigkeit) „aufzuheben“, bleibt der Appell an diese Ideen genau der Funktion dieser Ideen für den Fortbestand der kapitalistischen Produktionsweise verpflichtet – solcherart linkshegelianische oder neukantianische oder neohegelianische ‚Verwirklichung‘ der Philosophie zementiert bloß die kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse. Die Aufhebung der philosophischen Ideen (von der Freiheit bis zur Gerechtigkeit) ist aber nicht möglich, ohne zu erkennen, welcherart Fortentwicklung diese Ideen genommen haben – von der schlichten Lockeschen ‚Gerechtigkeit‘, die ihre Substanz in der Schimäre der einfachen Warenproduktion hat, zur Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, welche Einheit der philosophische Ausdruck der Mehrwertproduktion der bürgerlichen Gesellschaft ist; von der schlichten Kantschen transzendentalen Freiheit zur doppelten Freiheit des Lohnarbeiters als der widersprüchlichen Einheit von Freiheit und Unfreiheit, welche Einheit ganz analog der philosophische Ausdruck dessen ist, daß und wie jene transzendente Idee der Freiheit in der Mehrwertproduktion der bürgerlichen Gesellschaft angekommen ist.

Auf der Grundlage dieser systematischen Erörterungen lassen sich Marx’ und Engels’ über mehrere Texte und Lebensphasen hinweg vertretene Bemerkungen zur ‚Gerechtigkeit‘ begreifen: Marx und Engels waren der Auffassung, daß die philosophischen Ideen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, die den Kernbestand der heute beschworenen freiheitlich-demokratischen Grundordnung ausmachen, nicht dazu geeignet sind, die Gesellschaft in einem wirklichen Sinne gerecht zu organisieren – im Gegenteil, diejenigen, die philosophierend Gerechtigkeit beschwören, wännen bloß, damit die Ungerechtigkeit des Kapitalismus abzuschaffen. In Wahrheit befördern sie – pffiffig wie Proudhon –, gerade indem sie “die ewigen Eigentumsgesetze der Waarenproduktion“ samt den ewigen Ideen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit „geltend machen“, die Gesetze der kapitalistischen Aneignung. Deswegen kritisierten Marx und Engels Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit. Die menschliche Emanzipation, welche die Abschaffung des Kapitalverhältnisses voraussetzt und allein in der kommunistischen Gesellschaft möglich ist, beinhaltet deswegen nicht zuletzt die Emanzipation von jenen philosophischen Ideen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, – also die Aufhebung der Philosophie!

„Kommunisten predigen überhaupt keine Moral“; sie schaffen „ewige Wahrheiten, wie Freiheit, Gerechtigkeit usw.“ ab

Aufhebung der Philosophie bedeutet für Marx und Engels zunächst einmal: Sie lehnen eine in transzendentaler Reflexion gründende Moral, jeglichen Appell an eine moralische Gewissensinstanz in uns und jede normative, idelle Prinzipien von Gerechtigkeit und Moral beschwörende Rede ab; sie sind – in neuerer Sprache ausgedrückt – Antimoralisten. „Die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral [...] Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch einander, seid keine Egoisten pp.“ (MEW 3, S. 229) Mit der Aufdeckung des Grundes für die Mehrwertproduktion ist „aller Moral, sei sie Moral der Askese oder des Genusses, der Stab gebrochen.“ (MEW 3, S. 404) Das *Kommunistische Manifest* durchschaut die in der Aufklärung und der Französischen Revolution herrschenden Ideen (von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit) als Ideen der gegenüber der feudalen Herrschaft revolutionären, jedoch eine neue Herrschaft anstrebenden und dann einrichtenden Bourgeoisie. Dagegen, daß eine zur philosophia perennis sich aufwerfende Philosophie im Bunde mit Religion und Moral beglaubigt, es gebe „ewige Wahrheiten, wie Freiheit, Gerechtigkeit usw., die allen gesellschaftlichen Zuständen gemeinsam sind“, setzen die Kommunisten: Wir schaffen diese „ewigen Wahrheiten ab, [...] die Religion, [...] die Moral, statt sie neu zu gestalten“ (MEW 4, S. 480). Im *Kapital* betont Marx, daß die Aneignung des vom Lohnarbeiter geschaffenen Mehrwerts durch die Kapitalisten „durchaus kein Unrecht gegen der Verkäufer der Ware Arbeitskraft“ (MEW 23, S. 208), lediglich ein Glück für den Kapitalisten sei. Auch in späteren Schriften und Briefen äußern Marx und Engels sich gleichlautend, eben antimoralistisch: „Die Vorstellung der sozialistischen Gesellschaft als des Reiches der *Gleichheit* ist eine einseitige französische Vorstellung, anlehnend an das alte ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘, eine Vorstellung, die als *Entwicklungsstufe* ihrer Zeit und ihres Ortes berechtigt war, die aber, wie alle Einseitigkeiten der früheren sozialistischen Schulen, jetzt überwunden sein sollten, da sie nur Verwirrung in den Köpfen anrichten“ (MEW 34, S. 129). Solche Verwirrung entstehe dann, wenn sozialistische Ziele als aus allgemein-menschlichen Rechts- und Moralauffassungen *abgeleitet*¹¹ ausgegeben werden, wenn mit einer moralischer Begründung, welche auf dem Menschen schlechthin zukommende, unverbrüchliche, ideelle Prinzipien wie Gleichheit und Gerechtigkeit rekurriere, die Forderung nach Abschaffung „aller sozialen und politischen Ungleichheit“

¹¹ Gegen Karl Höchberg, der in seinem Programm der „Zukunft“ im Leitartikel „Der Socialismus und die Wissenschaft“ argumentierte, der Sozialismus solle aus dem Begriff der Gerechtigkeit begründet werden, betont Engels, der Sozialismus lasse sich in letzter Instanz gerade nicht „als Schlußfolgerung aus irgendwelchen Ideen oder Prinzipien wie Gerechtigkeit etc., auffassen“ (Engels an Bernstein, MEW 34, S. 379f)

erhoben werde. „Beseitigung aller sozialen und politischen Ungleichheit ist [...] eine sehr bedenkliche Phrase“ (MEW 34, S. 129), denn eine gewisse Ungleichheit der Lebensbedingungen gebe es aus verschiedenerlei Gründen doch immer. Marx und Engels erheben nicht Einspruch gegen ‚Ungleichheit schlechthin‘, vielmehr gegen eine besondere, nämlich die aus dem Klassenverhältnis herrührende und den unterdrückten Menschen aufgezwungene Ungleichheit. *Diese* sei abzuschaffen, indem deren Grund abgeschafft wird. Dafür reiche der Appell an allgemein-menschliche Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen nicht hin.

„Das gleiche Recht ist [...] das bürgerliche Recht [...] ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht“

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, S. 10f/ MEW 19, S. 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“ werde nämlich gerade in der bürgerlichen Gesellschaft – durch die Herrschaft des sich verwertenden Werts – hergestellt. „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, S. 12) Nichts offenbart mehr über die Wahrheit 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 pffiffig vorkommen (vgl. Proudhon, s.o.). Solcher Gerechtigkeit gemäß „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 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, S. 13) Genau dies ist das Prinzip des Äquivalententauschs in der bürgerlichen Gesellschaft. Indem Marx dies darlegt, geht er dem, was Gleichheit und Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft *ist*, auf den Grund. Denn für die Wirklichkeit von Gleichheit und gerechter Verteilung ist ein „gleicher Maassstab“ 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“. (MEGA I.25, S. 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 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, S. 15) Deswegen „frevelt“ man, wenn man „Vorstellungen, die zu einer gewissen Zeit einen Sinn hatten, jetzt aber zu veraltetem Phrasenkram geworden,“ (MEGA I.25, S. 15) jetzt (Marx schreibt das im Jahre 1875 – noch ärgerlicher wird es mit dem veralteten Phrasenkram 140 Jahre später) einfach nur aufwärmt. Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, deren Propagierung zu Zeiten der Französischen Revolution „einen Sinn“ (in der Diskreditierung feudaler Herrschaft) hatte, werden zu „Dogmen“, wenn sie – als unveränderlich und ewig geltende Ideen – der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft gegenübergestellt und 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 äuffernde Oppositionsbewegung). Gerechtigkeit ist nämlich bereits mit der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht – 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,

macht aus jenen Ideen der Französischen Revolution „ideologische Rechts- und andre, den Demokraten und französischen Socialisten, so geläufige Flausen“ (MEGA I.25, S. 15). Solcherart regressiver Rückgriff auf die Ideen der Französischen Revolution korreliert 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.“ (MEGA I.25, S. 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 und macht einen ganz anderen Vorschlag, wozu die Staatsmacht dienen soll: *“die revolutionäre Diktatur des Proletariats“* (MEGA I. 25, S. 22), die gewaltsame Entmachtung der Eigentümer an den Produktionsmitteln. Dieser Vorschlag kritisiert die Funktion des (bürgerlichen) Staates für die bürgerliche Gesellschaft und gibt hiermit den Anstoß, für dessen Absterben zu sorgen. Marx 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.

Gewerkschaft: „Ein gerechter Lohn für ein gerechtes Tagewerk“ – Gerechtigkeit als Schmiermittel kapitalistischer Herrschaft

Der bürgerlichen Gesellschaft kraft der Ideen der Französischen Revolution zu Leibe zu rücken, als ob diese nicht oder noch nicht oder noch nicht vollständig verwirklicht seien, sich mit der Berufung auf diese Ideen auf ‚der richtigen Seite‘ – d.i. der ideellen, im Reiche reiner Moralität gelegenen Seite – zu wähnen und sich von durch die Forderung nach mehr Gerechtigkeit inspirierten politischen Aktionen einen ‚menschlicheren‘ Kapitalismus zu versprechen, um im besten Fall den Kapitalismus von einer im Unmaß unmenschlichen und ungerechten Ausbeutung befreien zu können, dies war bereits zu Marx’ und Engels’ Zeiten der Stand des Bewußtseins der Arbeiterbewegung. Deswegen erachten beide es als

politisch hochbedeutsam, dem Begriff und der Wirklichkeit der Gerechtigkeit *in der bürgerlichen Gesellschaft* auf den Grund zu gehen und nachzuweisen, daß die moralische Herangehensweise, nämlich die (böse) bürgerliche Gesellschaft an der (guten) Idee der Gerechtigkeit zu blamieren, das Erkennen von Wirklichkeit und Begriff der Gerechtigkeit verstellt. 1881 schreibt Engels für die Zeitung *The Labour Standard* einen Leitartikel, in welchem er den langjährigen und weithin gutgeheißenen Wahlspruch der englischen Arbeiterbewegung: „Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk“ (MEW 19, S. 247) analysiert. Im ersten Schritt seiner Analyse fragt Engels, worin genau hier die ‚Gerechtigkeit‘ liege, was ein ‚gerechter‘ Lohn *sei* und was eine ‚gerechte‘ Verausgabung von Arbeit (und was eine ungerechte). Um herauszufinden, was hier Gerechtigkeit ist oder bedeutet, könne man „weder auf die Wissenschaft von der Moral oder von Recht und Billigkeit [...] noch auf irgendwelche sentimentalen Gefühle von Humanität, Gerechtigkeit oder gar Barmherzigkeit“ (MEW 19, S. 247) zurückgreifen. Über „soziale Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit“ – also über die Wirklichkeit der Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft – entscheide vielmehr „die Wissenschaft von der politischen Ökonomie.“ (MEW 19, S. 247) Der Arbeiter bekommt seinen gerechten Lohn (also v , den Wert der Arbeitskraft); der Kapitalist bekommt – ebenso gerecht – den Gebrauchswert der Arbeitskraft, die er ja, weil gekauft, rechtmäßig benutzen darf (also $v + m$). Obendrein ist auch noch die Relation der einzelnen, für sich genommen schon gerechten Relata, also der Tausch zwischen dem Arbeiter und dem Kapitalisten, gerecht. „Das ist eine sehr sonderbare Sorte von Gerechtigkeit.“ (MEW 19, S. 247) Gerecht ist dieser Tausch in einer Hinsicht, denn der Wert der Arbeitskraft wird gezahlt und der Kapitalist nutzt den Gebrauchswert. Doch dieser gerechte Tausch enthält eine der Gerechtigkeit widersprechende Ungerechtigkeit. Gerechtigkeit verlangt nämlich von ihrem Begriff her, daß die Bedingungen, unter denen dieser (gerechte) Tausch stattfindet, gleich sind – und erst damit sind es gerechte Bedingungen und erst mit solchen gibt es Gerechtigkeit. Diese Bedingungen sind aber nicht gleich. Denn der Kapitalist muß den Tausch nicht eingehen (die Arbeitskraft ankaufen). Er kann warten. Das kann der Arbeiter hingegen nicht, weil er nur den Lohn zum Leben hat und daher eine Arbeit annehmen muß. Insofern ist der Kapitalist frei, der Arbeiter unfrei, beider „Ausgangspunkte“ sind verschieden. Dem gerechten Tausch liegt ein Erpressungsverhältnis zugrunde und damit verwandelt sich, was vormals Gerechtigkeit war, in Ungerechtigkeit. „Aber das [nämlich der ungleiche/ungerechte Ausgangspunkt – das Erpressungsverhältnis – für den gerechten und zugleich ungerechten Tausch; U.R.] ist noch das wenigste.“ (MEW 19, S. 248) Mit ihrem Arbeiten am kapitalistischen Eigentum produzieren die Arbeiter den relativen

Mehrwert, was auf der einen Seite das Kapital vermehrt und auf der anderen Seite Arbeiter überflüssig macht. Dies potenziert jenen ungleichen und ungerechten Ausgangspunkt für den gerechten Tausch. „In dem Wettlauf mit dem Kapital sind die Arbeiter nicht nur benachteiligt, sie haben eine ans Bein geschmiedete Kanonenkugel¹² mitzuschleppen. Aber das ist nach der kapitalistischen politischen Ökonomie Gerechtigkeit.“ (MEW 19, S. 249) Die gerechten Löhne werden dem Arbeiter aus dem Kapital bezahlt. Kapital, entstanden auf dieser gerechten Grundlage, ist der Sache nach freilich nichts anderes als das in der Vergangenheit aufgehäufte Arbeitsprodukt (genauer: Mehrprodukt in der Form des Mehrwerts). Dieser von den Arbeitern (bislang) produzierte Mehrwert beherrscht – wie eine ans Bein geschmiedete Kanonenkugel – die Bedingungen, unter denen dem Arbeiter erlaubt wird, weiteren Mehrwert zu produzieren. „Und das Ende dieses ungewöhnlich ‚gerechten‘ Wettlaufs der Konkurrenz ist somit, daß das Arbeitsprodukt derer, die arbeiten, unvermeidlich in den Händen derer angehäuft wird, die nicht arbeiten, und in ihren Händen zu dem mächtigsten Mittel wird, eben die Menschen zu versklaven, die es hervorgebracht haben.“ (MEW 19, S. 249) Fazit des Engelsschen Leitartikels: Der gerechte Tausch von gerechtem Lohn gegen gerechtes Tagewerk beruht auf ungerechten Bedingungen und potenziert durch seinen fortgesetzten Vollzug die dem Tausch zugrundeliegende Ungerechtigkeit der Bedingungen – weswegen es verkehrt ist, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ‚Gerechtigkeit‘ zu fordern. Solange die Klassengesellschaft besteht, wird die Arbeitskraft gegen Kapital getauscht werden. Dieser gerechte Tausch schmiedet „jeden Tag aufs neue die Ketten [...], die den Arbeiter zum Sklaven seines eigenen vom Kapitalisten monopolisierten Produkts machen.“ (MEW 19, S. 251) Daß Engels den Begriff ‚Sklave‘ auf den freien Lohnarbeiter in der bürgerlichen Gesellschaft anwendet, leuchtet den Widerspruch in dem Begriff der Gerechtigkeit aus: Als Freie und Gleiche tauschen Arbeiter und Kapitalist Arbeitskraft gegen Lohn. In dieser Hinsicht sind die Arbeiter freie Bürger einer freien Gesellschaft. Doch gerade mit diesem gerechten Tausch stoßen sie die Produktion des Mehrwerts an. Der von freien Arbeitern produzierte Mehrwert macht sie (die freien Bürger) aber zugleich zu ‚Sklaven‘ desselbigen. So sind die Arbeiter frei und unfrei zugleich.¹³ Sklaven wie in der Antike sind die Arbeiter definitiv nicht, denn sie agieren als freie Bürger in der bürgerlichen, einer freien Gesellschaft. Frei sind sie wiederum auch nicht, denn sie werden durch den Mehrwert, den sie – die freien

¹² Die Kanonenkugel – Metapher für den Mehrwert – wurde vom Arbeiter selbst produziert. Sie birgt das Potential, denjenigen, an dessen Bein sie geschmiedet ist, in die Luft zu sprengen. – Der Mehrwert, ein objektiv gewordener Widerspruch.

¹³ Der Terminus ‚Lohnsklave‘ versucht, das Widersprüchliche (frei und unfrei, Sklave und doch nicht Sklave) auszudrücken.

Verkäufer ihrer Arbeitskraft – hervorgebracht haben, ‚versklavt‘. Und so sind die Arbeiter zugleich auch weder unfrei (wie ein antiker Sklave) noch frei (wenn der akkumulierte Mehrwert sie zum Mittel seiner Vermehrung unterwirft). Die Gewerkschaften kämpfen – und das taten sie schon zu Engels’ Zeiten – für ein gerechtes „Lohnsystem“ (MEW 19, S. 251) und für die Gerechtigkeit insgesamt, nicht jedoch greifen sie das „Lohnsystem“ selbst an. Vielmehr setzen sie es gegen den Widerstand einzelner Unternehmer durch, bringen es „voll zur Geltung“ (MEW 19, S. 251) und schützen mithilfe von Staatsgesetzen die Arbeiter vor übermäßiger Beanspruchung im Produktionsprozeß: es soll beim gerechten Tagewerk bleiben (MEW 19, S. 257). Für alle diese Anstrengungen der Gewerkschaften ist unterstellt, daß die Arbeiter „Lohnsklaven“ (MEW 19, S. 257) bleiben. Die ‚Gerechtigkeit‘ fungiert als Schmiermittel, um die Lohnsklaverei aufrecht zu erhalten. Engels fragt: Soll dies – immer wieder Gerechtigkeit zu fordern und gerade so den Kapitalismus zum Laufen zu bringen und am Laufen zu halten – „das Endergebnis von soviel Arbeit, Selbstaufopferung und Leiden sein? Soll dies für immer das höchste Ziel der englischen Arbeiter bleiben?“ (MEW 19, S. 257)

Zum aktuellen Stand der Gerechtigkeit

Der aktuelle Stand von Begriff und Wirklichkeit der Gerechtigkeit ist Resultat der Geschichte. Er resultiert aus der Verwirklichung dessen, was Gerechtigkeit vor über 200 Jahren war: eine der glänzenden Ideen der Französischen Revolution, welche der Philosophie entstammten und welche im Zuge dieser Umwälzung die gesellschaftliche Wirklichkeit zu formen begannen. (Analoges gilt für die Ideen der Freiheit und der Gleichheit.) Mittels dieser Ideen stürzten die Bürger die feudale Herrschaft und installierten eine neue, nämlich diejenige ihrer bürgerlichen Gesellschaft. Heute finden wir die Verwirklichung von Gerechtigkeit vor: es ist der Kapitalismus unter den politischen Bedingungen der freiheitlich-demokratischen Grundordnung. Aber wie sah der Verwirklichungsprozeß jener Ideen der Französischen Revolution aus? Wie ‚funktionierte‘ er im einzelnen? Es war eine Verwirklichung, die aufs Innigste mit der Einrichtung der kapitalistischen Produktionsweise, d.i. der den Widerspruch von Kapital und Arbeit entfaltenden Mehrwertproduktion, verknüpft war. Herausgekommen als Resultat dieser Verwirklichung sind jeweils widersprüchliche Einheiten: Die Einheit von Freiheit und Unfreiheit, die Einheit von Gleichheit und Ungleichheit, die Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. So wurde Gerechtigkeit nicht einfach als Idee (als reine metaphysische oder als transzendente) in die Wirklichkeit gesetzt, gepflanzt oder materialisiert resp. inkarniert, sondern zur widersprüchlichen Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit

fortentwickelt und erst in dieser Gestalt verwirklicht. An dieser Stelle könnte der Schluß naheliegen: Wenn aus den Ideen der Vernunft (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit) etwas geworden ist, was der jeweiligen Idee widerspricht, wenn also aus Gerechtigkeit Ungerechtigkeit geworden ist, dann ist ein Widerspruch in den Begriff ‚Gerechtigkeit‘ hineingewandert, was den Begriff inkonsistent macht und ihn als einen positiven, gesetzten Begriff auflöst, gar zerstört. Wird der Begriff ‚Gerechtigkeit‘ aber aufgelöst, dann wird dadurch auch der Begriff ‚Ungerechtigkeit‘, der ja negativ auf ihn bezogen ist, nichtig. Ist dieser Begriff ‚Ungerechtigkeit‘ nichtig, wird dem Widerspruch die Grundlage entzogen; dieser Widerspruch wird aufgehoben. Wird der Widerspruch aufgehoben, wird dasjenige aufgehoben, was den Begriff ‚Gerechtigkeit‘ inkonsistent machte und auflöste. Also – und das ist der Schluß – wird entweder die Auflösung revoziert und damit die Gerechtigkeit (in der glänzenden Gestalt von 1789) wiederhergestellt; das wäre die eine Variante A, in welche der Schluß münden könnte: die Wiederauferstehung der Ideen, sei es als metaphysische, sei es als transzendente Ideen. Oder aber man erklärt die gesamte, notwendig Widersprüche produzierende Gedankenbewegung selbst zu einem Tun, das Unausprechliches mystifiziert. Damit stellte man aufgrund einer schlicht diktierten, metatheoretischen Vorbedingung die Reflexion auf jene Ideen und auf ihren Verwirklichungsprozeß in der Geschichte ein. Damit wären dann sowohl Gerechtigkeit als auch Ungerechtigkeit nichtig, vernebelnde Ideologie oder „veralteter Phrasenkram“, worüber der moderne, aufgeklärte Zeitgenosse besser schwiege; das wäre die andere Variante B, der Positivismus. Dagegen spricht, daß sowohl die freiheitlich-demokratische Grundordnung als auch der Mehrwert weder veraltet noch Phrasenkram sind, vielmehr die jene Ideen der Französischen Revolution aufnehmende und uns Heutigen gegebene, moderne politische Wirklichkeit.

Die reine Idee der Gerechtigkeit, (Analoges gilt für die reine Idee der Freiheit) ist zur widersprüchlichen, negativen Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit geworden, und zwar zu einer – im Hegelschen Sinn – gesetzten Einheit, einer wirklich gewordenen Einheit, wodurch es zu einem objektiven Widerspruch kommt. Warum? Weil erstens Gerechtigkeit – und das zeigt die Geschichte des Begriffs schon weit vor der bürgerlichen Gesellschaft – Gleichheit unterstellt und Gleichheit einen gleichen Maßstab verlangt, woran diese Gleichheit gemessen und wonach das *sum cuique* – die gerechte Verteilung – in Szene gesetzt werden kann. Und weil zweitens die Verwirklichung des philosophischen Begriffs der Gerechtigkeit in einer Konstellation mit der Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft steht; es ist die Konstellation der Propagierung der Ideen der Französischen Revolution und der politischen Herstellung der Bedingungen für die kapitalistischen

Produktionsweise. In dieser Konstellation war der für die Gerechtigkeit notwendige gleiche Maßstab die zu Wert geronnene abstrakte Arbeit. Dieser Wert, der die Äquivalenz im Tausch garantiert, hat seinen Grund in einem Nicht-Äquivalent und damit in einer fundamentalen Ungerechtigkeit (dem Mehrwert) und bringt im Prozeß seiner gesellschaftlichen Implementierung und seiner Durchdringung aller Bereiche der Gesellschaft (der Universalisierung des vom Wert dirigierten Äquivalententauschs) immer mehr von diesem Nicht-Äquivalent hervor. Dieser in der politökonomischen Grundlage verortete Widerspruch – seinereits gründend in der Gewalt der Herstellung der Ware Arbeitskraft (ihrer gewaltsamen Befreiung von Konsumtions- und Produktionsmitteln) und in der Verfügung über das Verausgaben lebendiger Arbeit durch die Arbeitskraft, welche an fremdem Eigentum zu arbeiten gezwungen wird – spiegelt sich in jener widersprüchlichen Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Insofern ist, wenn man nach dem Warum fragt, also wenn man der widersprüchlichen Einheit in der Sphäre der Ideen auf den Grund geht, die Installierung des Werts durch den Mehrwert, also die gewaltsame Herstellung und Verfügung über die Ware Arbeitskraft, der erschlossene Grund. Dieser Grund ist aber zugleich Resultat einer Entwicklung, nämlich der Entwicklung jener widersprüchlichen Einheit, welche Entwicklung allerdings nur innerhalb jener Konstellation statthat: die Hervorbringung von immer mehr Mehrwert (Ungerechtigkeit) durch die Verwirklichung von Gerechtigkeit (und analog von Freiheit und Gleichheit) – Kapitalismus unter den ihn befördernden Bedingungen von demokratischer Freiheit und immer mehr Gerechtigkeit.

Wenn nun die Ideen der Französischen Revolution und insbesondere die Idee der Gerechtigkeit seit über 200 Jahren verwirklicht worden sind, dann ist es widersinnig, genau dasjenige, was diesen Prozeß von Freiheit und Kapitalismus in Gang setzte, als das Mittel zu erküren, um diesen Prozeß zu stoppen, also mittels der (reinen) Idee der Gerechtigkeit (= gut) die Verwirklichung der Gerechtigkeit (= böse) aufhalten oder gar unterbinden zu wollen. Jene französischen Ideen, aus ihrer Zeit herausgelöst, dann konserviert und fast 100 Jahre später unverändert reproduziert, transformieren sich „zu veraltetem Phrasenkram“, was sie 1789 keineswegs waren, wozu sie aber werden, hält man an ihnen als unverbrüchliche, ewige Ideen fest und blendet den objektiven Verwirklichungsprozeß zu der widersprüchlichen Einheit von Gerechtigkeit *und* Ungerechtigkeit (und analog Freiheit *und* Unfreiheit) aus. So werden jene (reinen) Ideen zur Ideologie, die das Ganze nur befördert.¹⁴ Das ist die Erklärung dafür, warum Marx und Engels 1875 antimoralistisch argumentieren, man kann auch sagen, warum sie als Aufklärer argumentieren: Sie

¹⁴ Gegen den faschistischen Staat auf die bürgerlichen Freiheiten des präfaschistischen ‚liberalen‘ Staates („auf die liberalistische Denkart des neunzehnten Jahrhunderts“) „sich berufen, heißt an die Instanz zu appellieren, durch die er gesiegt hat.“ (Horkheimer 1988b, S. 327)

zertrümmern die vermeintlich metaphysisch oder transzendental verorteten Ideen, genauer: sie zertrümmern die Vorstellung, man könne 1875 an solchen Ideen unverändert festhalten.¹⁵ Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt – dies unterschreiben Marx und Engels wie zuvor Hegel. Jene Zertrümmerung kann sich darauf berufen, daß die Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit mit der Gewalt über die Arbeitskraft und mit der Herrschaft des Mehrwerts verknüpft ist und daß die angestrebte Abschaffung der Mehrwertproduktion dasjenige, was letztere ermöglicht, ja mehr noch als Schmiermittel befördert, gleich mitabschaffen muß. Einer Wiederherstellung der Ideen als reine metaphysische oder transzendente Ideen (s. obige Variante A) sind die Antimoralisten Marx und Engels nicht zuletzt deswegen abhold, weil sie generell eine widersprüchliche Bestimmung der Wirklichkeit und im besonderen die widersprüchliche Bestimmung der Wirklichkeit der Gerechtigkeit als Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit favorisieren und nicht zuletzt weil das Absehen von solcher Widersprüchlichkeit das Absehen von dem Widerspruch von Kapital und Arbeit einschließt.

Der antimetaphysische Furor neigt allerdings dazu, das Kind mit dem Bade auszuschütten, nämlich von der aufklärerischen Ideen-Zertrümmerung nur deren Resultat – 1875 sind die Ideen der Französischen Revolution zu „veraltetem Phrasenkram“ geworden – zu nehmen und dabei von der Widersprüche produzierenden Gedankenbewegung abzusehen und – geschichtsblind aufgrund eines methodologischen Diktats – die Reflexion auf jene Ideen und deren Verwirklichungsprozeß in der Geschichte auszuschließen (vgl. Variante B oben). Das ist der Übergang von der Metaphysik-Kritik in den Positivismus. So

¹⁵ Schon zu Marx' Zeiten und später noch viel mehr gab es nicht wenige, denen die Disproportion zwischen Arm und Reich auffiel und die durchaus oppositionell der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber gesonnen waren. Sie beurteilen diese Disproportion als eine empörende Ungleichheit und sagen dazu ‚ungerecht‘. Den Grund für die Ungleichheit von Arm und Reich machen sie in einer falschen (= ungerechten) *Verteilung* des Reichtums aus, wobei sie diesen Reichtum als schlicht gegeben ansehen und dabei von der Art und Weise, wie dieser Reichtum produziert wurde, absehen – und damit sehen sie vom Kapitalverhältnis ab. Dazu paßt dann, daß sie ihre Hoffnung, jene Ungleichheit zu mildern oder gar abzuschaffen, auf die Veränderung jener *Verteilung* setzen. Dazu paßt dann der Rückgriff auf ‚Gerechtigkeit‘ und der Appell an den Staat, der geleitet von der Idee der Gerechtigkeit eine *gerechte Verteilung*, eben Verteilungsgerechtigkeit, durchsetzen soll. Es ist eine der hartnäckigsten Verdrehungen des herrschenden Verblendungszusammenhangs, daß die Forderung nach Verteilungsgerechtigkeit mit ‚Sozialismus‘ oder gar mit ‚Marx‘ identifiziert wird. So z.B. im SPIEGEL Nr. 19 (5.5.2018): Das Titelbild zeigt lachende Comic-Figuren, die fröhlich-unbeschwert in einem goldgelben Geldmeer baden. Darunter der SPIEGEL-Titel: „Zum 200. Geburtstag von Karl Marx. Geld für alle! Wie ein besserer Kapitalismus die Welt gerechter machen kann“. Marx fordert gerade nicht: Geld für alle!, sondern die Abschaffung des Geldes; er fordert nicht die Verbesserung des Kapitalismus, sondern dessen Abschaffung. Und davon, ‚mehr Gerechtigkeit‘ einzufordern, hielt er gar nichts, weil er wußte, daß damit der Kapitalismus zwar durchaus besser und damit auch immer ‚gerechter‘ werden kann, aber daß gerade dadurch die Mehrwertproduktion reibungsloser läuft, verknüpft mit dem akkumulierenden Anwachsen von Ungerechtigkeit. An diesem Punkt wird deutlich, weswegen Marx 1875 gegen das Zurückgreifen auf transzendental verortete Ideen argumentiert – gegen den damals aufkommenden Neukantianismus, insbesondere gegen den ‚Ethischen Sozialismus‘. Solches Zurückgreifen unterstellt, daß das Kritikable am Kapitalismus die falsche Verteilung des Reichtums sei. Damit wird jedoch die Ausblendung des für die Produktion des Reichtums zentralen Punktes, des Klassenverhältnisses von Lohnarbeit und Kapital, befördert. Also trägt die Wahrheit jener Idee der Gerechtigkeit einen Zeitindex. Was die Abschaffung feudaler Herrschaft befeuerte, wird, nachdem der Kapitalismus installiert worden ist, zum Schmiermittel der neuen bürgerlichen Herrschaft.

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 für null und nichtig zu erklären – mittels eines jenseits der Geschichte stattfindenden, in einem a priori und formallogisch bestimmten Raum angesiedelten Geschäftsordnungsverfahrens. Die Metaphysik-Kritik (auch diejenige von Marx und Engels) impliziert gerade nicht, Begriffe schlicht und einfach für nichtig und obsolet zu erklären; wer dies macht, verkennt die Antinomie, die durch die Kritik der Philosophie gesetzt ist. Dagegen, daß der Übergang von der Metaphysik-Kritik 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 resp. stieße die Leiter weg, die jene Metaphysik-Zertrümmerung überhaupt erst möglich machte. Zweitens ist der Begriff ‚Ungerechtigkeit‘ konsistent nicht ohne Bezug zu ‚Gerechtigkeit‘ denkbar, denn er enthält Gerechtigkeit *und* deren Negation. Ohne den Begriff ‚Ungerechtigkeit‘ ist aber das, was objektiv und im Kern die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt, der Mehrwert, gar nicht erkennbar, d.h. die Wirklichkeit der Ungerechtigkeit ist heutzutage (in der bürgerlichen Gesellschaft) der Mehrwert und man erkennt ihn eben nicht unmittelbar und einfach so ohne den Begriff der Gerechtigkeit und deren Negation. Obendrein sind Freiheit und Gleichheit genausowenig bloße flatus vocis, sondern konstitutiv (über den Tausch und den Wert) für die Mehrwertproduktion. – Marx und Engels argumentieren ‚antimoralistisch‘ – als Kritiker der Moral, der Philosophie, der Metaphysik. ‚Antimoralistisch‘ ist aber nicht mit ‚amoralisch‘, der schlichten Verneinung von Moral, d.i. der abstrakten Negation von Philosophie und Metaphysik, ineinzusetzen.¹⁶

Marx’ und Engels’ Argumentation enthält mithin zwei bestimmte Negationen: Weder wollen sie affirmativ die Idee der Gerechtigkeit wiederaufleben lassen noch wollen sie ‚Gerechtigkeit‘ gänzlich ablehnen oder gar für null und nichtig erklären. Dies scheint in eine Aporie hineinzulaufen:

¹⁶ Die Kritik des Mehrwerts kann antimoralistisch genannt werden, wenn darunter verstanden wird, daß mit der Reflexion auf die vernünftige Bestimmung des Willens allein der Mehrwert nicht begriffen werden kann, sondern daß die ‚Ungerechtigkeit‘ des Mehrwerts – in Hegelscher Terminologie – nicht in die Moralität, sondern in die Sittlichkeit fällt. In der Sittlichkeit, bestimmter in der bürgerlichen Gesellschaft, ist die Moralität aufgehoben, nicht aber abstrakt negiert und für schlicht nichtig, leer oder unsinnig erklärt.

Seite A der Aporie: Jede positive Formulierung von Gerechtigkeit¹⁷ stößt auf die allergrößten Schwierigkeiten deswegen, weil die Reflexion auf die vorfindliche Gerechtigkeit auf Antagonismen führt, nämlich auf die negative Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und auf den gerechten und zugleich ungerechten Mehrwert.

Seite B der Aporie: Eine positive Bestimmung der Gerechtigkeit ist zugleich notwendig, denn nur so ist der Widerstand gegen die gesellschaftliche Manifestation der Ungerechtigkeit, gegen den Mehrwert, zu begründen. Der Positivismus, der Ungerechtigkeit als nichtigen und unsinnigen Begriff ablehnt, hat bereits methodisch, ohne Prüfung des Inhalts der lediglich methodisch verhandelten Sache, sein Einverständnis mit dem Kapitalismus gemacht.¹⁸

Was tun angesichts der gesellschaftlichen Wirklichkeit von Gerechtigkeit?

Weder sollten die Ideen der Französischen Revolution als Dogmen, legitimiert durch ihre Herkunft aus einer transzendenten oder transzendentalen Welt, fixiert werden noch sollten die Begriffe Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, willfahrend dem den Kapitalismus affirmierenden Positivismus, als bloße – und leere – Worte abgetan werden. Als Ausweg aus der Aporie böte sich an, auf Elemente der Hegelschen Objektiven Dialektik zurückzugreifen – und nicht wenige verbanden damit, gepaart mit einer tiefgründigen Faszination, die diffuse Hoffnung auf die rettende Lösung. Die Vernunft, umfassend sowohl ihren Begriff als auch die Wirklichkeit dieses Begriffs, erweise sich als reflektierende Bewegung, als Bewegung des Begriffs und zugleich geschichtliche Bewegung der (bürgerlichen) Gesellschaft. Diese Bewegung sei als „*absoluter Gegenstoß* in sich selbst zu nehmen.“ (Hegel 1978, S. 252) Demgemäß, also folgend einem so verstandenen Hegel, gehe Vernunft, einbegreifend die bürgerliche Gesellschaft, in Anti-Vernunft über oder besser noch: sei schon immer in Anti-Vernunft übergegangen. „Die neue, die faschistische Ordnung ist die Vernunft, in der Vernunft selber als Unvernunft sich enthüllt.“ (Horkheimer 1987, S. 348) „Die Wirklichkeit der Vernunft, des Rechts und der Freiheit, geht damit in die Wirklichkeit des Falschen, der Ungerechtigkeit und Knechtschaft über.“ (Marcuse 1970, S. 232) Beide Zitate stehen in der Tradition Kritischer Theorie. Letztere setzt die Begriffe der Philosophie und die Entwicklung der bürgerlichen

¹⁷ Analoges gilt für die Freiheit. „Sie [Adorno spricht die Hörer seiner Vorlesung direkt an; U.R.] können daran sehen, daß etwa jede positive Formulierung von Freiheit auf die allergrößten Schwierigkeiten deshalb stößt, weil sie in durchaus antagonistischen Konzeptionen ihren Ort hat.“ (Adorno 2001, S. 242)

¹⁸ Analoges gilt für die Freiheit. „[...] der positive Sinn der Freiheit [liegt] eben [...] in dem Potential, in der Möglichkeit, den Bann zu brechen oder ihm zu entinnen.“ (Adorno 2001, S. 243)

Gesellschaft in eine Konstellation, wodurch beide, die philosophische Arbeit des Begriffs und das Kapitalverhältnis, erhellt werden. Programmatisch hatte 1937 Horkheimer dies so formuliert: „[...] die kritische Theorie der Gesellschaft [ist] auch als Kritik der Ökonomie philosophisch geblieben: ihren Inhalt bildet der Umschlag der die Wirtschaft durchherrschenden Begriffe in ihr Gegenteil, des gerechten Tauschs in die Vertiefung der sozialen Ungerechtigkeit“ (Horkheimer 1988a, S. 220). Allerdings – und auch das zeigen die Zitate – sind die Anleihen bei der Hegelschen Dialektik mit dem Verlust an Präzision bei der Aufnahme Marxscher Begriffe erkaufte.¹⁹ Verbleibt nicht die umschlagende Bewegung der Vernunft, die sich als Unvernunft enthüllt, innerhalb des Bereichs eines wie auch immer düster gefaßten absoluten Geistes? Verschwinden nicht die im einzelnen überhaupt erst aufzudeckenden Gründe für das leichtfertig formulierte, ungeprüft auf eine Hegelsche logische Figur rekurrierende „Umschlagen“ hinter dieser Fassade einer nur vermeintlich eindrucksvollen, in sich subsistierenden Dialektik? Und was hebt diesen verkehrten Verwirklichungsprozeß der Vernunft auf? Wie können die unterdrückten Subjekte einer solch teuflischen, in Unvernunft umschlagenden Bewegung der Vernunft enttrinnen? – Immerhin deutet Horkheimer – allerdings vage bleibend – die Möglichkeit an, wie eine einzelne subjektive Vernunft aus dieser objektiven Dialektik der Vernunft herauspringen könnte: „[...] in jener subjektiven Fähigkeit der Vernunft [ist] etwas aufgehoben, indem sie den Zwecken gehorcht und an ihnen sich schult, zugleich ihnen sich zu entziehen. Sie vermag stets wieder die Gestalt des Unrechts in der Herrschaft erkennen und dadurch über diese hinauszureichen an die Wahrheit.“ (Horkheimer 1987, S. 349)

Aus obiger Aporie den Ausweg mit Hegelschen Mitteln zu suchen, dies scheitert, und zwar daran, daß Hegels Dialektik innerhalb einer nach rückwärts schließenden und nach vorwärts entwickelnden Bewegung des Geistes verbleibt und beide Bewegungen von Hegel zu einem Kreis zusammengeschlossen werden. Was aber, wenn diese Objektive Dialektik so gar nicht zutrifft, wenn sie ihrerseits kritisiert werden muß? Wahr an Hegel ist, daß Begriffe sich entwickeln und insbesondere sich entwickeln, indem sie wirklich werden, indem sie in die gesellschaftliche Wirklichkeit eingehen. Deswegen liegt die Wahrheit der Begriffe in ihrer Objektivierung; sie werden geschichtsmächtig. Das gilt für die

¹⁹ Dieser Verlust ist freilich keineswegs dem Zufall, also einer aus kontingenten Gründen laxen Marx-Lektüre (Horkheimers), geschuldet, sondern verweist auf ein systematisches Problem: Marx' dialektisches Argumentieren im *Kapital* paßt nicht unter das Schema der logischen Figuren der Objektiven Dialektik Hegels. Insbesondere in der konkreten Durchführung seiner Argumentationen ist Marx ein Kritiker der Hegelschen *Logik*, wenngleich er nicht mehr dazu kam, explizit und lege artis aufzuschreiben, was ‚Dialektik‘ für ihn – Marx – bedeutete: eine Dialektik, befreit von der mystifizierten Form, in welcher sie bei Hegel steht. Horkheimer und Marcuse verbleiben – das gilt für die angeführten Zitate – im Bannkreis der Hegelschen *Logik*. Ein solches Verbleiben taugt gerade nicht, um zu verstehen, wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Kapitalismus zusammenhängen. Horkheimer erkennt allerdings das Ungenügen seiner Hegel-affinen Formulierungen und stößt deswegen das Projekt einer ‚Materialistischen Dialektik‘ an, welches Adorno später mit der ‚Negativen Dialektik‘ fortsetzt.

Gerechtigkeit genauso wie für die Freiheit. Spätestens mit Kant ist ein ‚politischer‘ Begriff der Gerechtigkeit erreicht, welcher sowohl die vormalige göttliche Gerechtigkeit ($\Delta\kappa\eta$) als auch die individuell zuzurechnende Tugend (Aristoteles) ablöst: *iustitia distributiva*. Mit ‚Verteilung‘ ist gesetzt, daß etwas gesellschaftlich produziert wurde, was dann ‚verteilt‘ wird. Kant knüpft Gerechtigkeit an den bürgerlichen Zustand; im Naturzustand kann es keine solche politische Gerechtigkeit geben. In diesem Sinn ist ‚Gerechtigkeit‘ konstitutiv für die bürgerliche Gesellschaft. Und insofern diese bürgerliche Gesellschaft objektiv widersprüchlich verfaßt ist, erweist diese politische Gerechtigkeit sich als negative Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Damit ist das Thema der *Dialektik der Aufklärung* angesprochen. Der Vernunft und mithin ihren Ideen kommt ‚Dialektik‘, eine dialektische Entwicklung im Zusammenhang mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Form der Produktion zu; wir finden in der bürgerlichen Gesellschaft eine Dialektik der Gerechtigkeit, eine Dialektik der Freiheit. Diese ‚Dialektiken‘ sind jener angesprochenen Konstellation von Vernunft und Gesellschaft geschuldet. Innerhalb dieser Konstellation liegt der Vorrang bei der Entwicklung der Gesellschaft.

Wenn das Vorhaben, mit Hegelschen Mitteln einen Ausweg aus obiger Aporie zu finden, scheitert und wenn die Hegelsche Philosophie als der fortgeschrittenste Stand der Philosophie angesehen wird, dann liegt die Schlußfolgerung nahe, es gebe überhaupt keinen (philosophischen) Ausweg und es könne ihn auch nicht geben, solange der Aporie selbst nicht die Grundlage in der bürgerlichen Gesellschaft entzogen werde. Denn solange der Kapitalismus herrscht, bleiben beide Seiten der Aporie begründet und als einander entgegengesetzte stehen, was dann keinen Ausweg im Begriff verstattet und mithin Philosophie, die sich ernst nimmt, zum Eingeständnis zwingt, sie sei an ihr Ende gelangt. Deswegen war für Marx die Philosophie (gemeint: die Hegelsche Philosophie, die sich selbst als alle vorherige Philosophie in sich aufgehoben begreift) überholt. ‚Marx‘ *Critique of Political Economy* is the philosophy to end all philosophies²⁰. Die Reflexion darauf, daß jene Ausweglosigkeit strukturell gründet, d.i. durch kapitalistische Herrschaft gesetzt ist, verstärkt den Impuls, das, was in die Aporie zwingt, abzuschaffen. Und so ist das Ende der Philosophie (in Marx-Hegelschen Termini: die Negation der Philosophie) inwendig

²⁰ Für die logische Figur, daß dasjenige, was Philosophie beendet, ihr nicht vollkommen äußerlich und ihr durchaus verpflichtet ist, sie also nicht abstrakt negiert, gibt es ein anregendes Modell in der ästhetischen Sphäre: Thomas Mann zitiert zustimmend Harry Levin, der über Joyce's *Ulysses* urteilt, *Ulysses* sei „a novel to end all novels“. Das, so Thomas Mann, treffe gleichermaßen auf *Doktor Faustus* zu. Aufgrund der veränderten Funktion des Romans in der (bürgerlichen) Gesellschaft könne die traditionelle Form des Romans nicht überleben. Folglich komme „auf dem Gebiet des Romans heute nur noch das in Betracht, was kein Roman mehr sei.“ (Mann 1984, S. 191)

damit verknüpft, den Kapitalismus abzuschaffen. Deswegen sind aus der Ausweglosigkeit der Aporie politische Konsequenzen zu ziehen. Und deswegen soll, im Hinblick auf die Ausgestaltung dieser Konsequenzen, die Aporie in ihren beiden Seiten deutlich und detailliert (aus)buchstabiert werden.

Seite A der Aporie: Einen positiven Begriff von ‚Gerechtigkeit‘ zu formulieren, um mit einem solchen dann den Kapitalismus zu kritisieren, das ist ungereimt. – So machen es die Gewerkschaften und die SPD, vorzugsweise und besonders eindringlich zum 1. Mai, dem vormaligen Kampftag der Arbeiterklasse: ‚Wir‘ (die SPD für alle) fordern vom Staat und vom Kapital, es möge gerecht zugehen ‚in diesem unseren Lande‘. Gegenwärtig gehe es allerdings nicht gerecht zu. Doch mittels der Macht der positiv gesetzten und beschworenen Idee der Gerechtigkeit könne das Blatt zuungunsten der ungerechten Verhältnisse gewendet werden.²¹

Begründung für die Thesis A: Warum ist es ungereimt, einen positiven Begriff der Gerechtigkeit zu formulieren? Ein positiver Begriff unterstellt, der Inhalt dessen, was ‚Gerechtigkeit‘ denn sei, könne positiv angegeben werden. Ihm komme entweder so etwas wie eine (metaphysisch begründete) selbständige Substanz zu oder er sei ein apriorischer, durch transzendente Reflexion als notwendig erwiesener Begriff, welcher von der empirischen Welt eminent unterschieden und ihr gegenüberzustellen sei. Gemessen an solcherart ‚Gerechtigkeit‘ beurteilt der über einen solchen Maßstab Verfügende die von diesem Maßstab wie durch einen Graben getrennte empirische, also die bürgerliche Welt als ‚ungerecht‘. Die Annahme einer solchen positiven, dem Kapitalismus gegenübergestellten, selbständigen ‚Substanz‘ von Gerechtigkeit verfehlt den Stand der Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft. Gerechtigkeit ist nicht mehr passive Substanz, sondern ist vielmehr zu einem eingreifenden Subjekt geworden. Damit ist sie in die bürgerliche Gesellschaft eingegangen und hat diese geformt, eben konstituiert. Diese Gesellschaft bekam eine Rechtsverfassung, und die Gerechtigkeit bekam eine letzterer angemessene und sie zugleich prägende Gestalt. Die vormals im transzendenten resp. transzendentalen Bereich angesiedelte Gerechtigkeit, dort bar jeder Aussicht auf Verwirklichung, verwirklichte sich in einem dem Kapitalverhältnis und dem bürgerlichen Staat die Verfassung gebenden Prozeß, wodurch sie eine diesem widersprüchlichen Verhältnis korrespondierende Gestalt gewann: die widersprüchliche Einheit von

²¹ vgl. auch das Logo auf dem Parteitag der Linken in Leipzig (Juni 2018): „Gemeinsam mehr werden. Gerechtigkeit ist machbar.“ Auf SPD-Parteitag wird zum rührend-feierlichen Abschluß *Brüder, zur Sonne, zur Freiheit* gesungen. In diesem Arbeiterlied, das eine bezeichnende, seinen Gehalt offenbar werden lassende Geschichte hat, wird der Begriff der Freiheit affirmativ gefaßt, substantialisiert („Sonne“) und verklärt. Denn „zur Sonne“ wird als Apposition „zur Freiheit“ attribuiert. „Brüder zum Lichte empor! Hell aus dem dunklen Vergangnen leuchtet die Zukunft hervor.“ Für die politischen Gefangenen, für die ausgebeuteten Arbeiter leuchtet die Sonne der Freiheit.

Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Hegel hatte für den in der Philosophie zentralen Begriff der Substanz erkannt, daß diese in Wahrheit Subjekt sei, eine Bewegung des Sichselbst-Setzens (Hegel 1980, S. 18). Damit hatte Hegel, wenngleich wenig materialreich und zudem affirmativ, die logische Struktur für die Verwandlung von Geld in Kapital antizipiert: die Verwandlung in ein übergreifendes Substanz-Subjekt ‚Kapital‘ (vgl. Ruschig 2017, S. 69), die Einheit von Kapital und Nicht-Kapital. Damit in Konstellation steht die Entwicklung der ideellen Gerechtigkeit in die der bürgerlichen Gesellschaft eine wirkliche Form gebende Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Die Vorstellung, jene vormalige ideelle Fassung der Gerechtigkeit als transzendente oder transzendente Idee habe Gewicht (gar ein Gegengewicht) gegenüber der wirklichen bürgerlichen Gesellschaft, letztere könne gar damit blamiert, bekämpft oder verändert werden, blendet die Geschichte des Begriffs der Gerechtigkeit aus, blendet die Wirklichkeit der Gerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft aus und leistet sich die Ungereimtheit, kapitalistische Verhältnisse damit bekämpfen zu wollen, was in diese konstitutiv eingegangen ist und was diese gerade entscheidend geformt und verfaßt hat. Eine solche Vorstellung ist geschichtsvergessen und regressiv. Denn die verwirklichte Gerechtigkeit ist das Schmiermittel kapitalistischer Herrschaft. Dieses den unterworfenen Subjekten als Mittel anzudrehen, welches dazu taugt, diese kapitalistische Herrschaft umzuwälzen – wie es Gewerkschaften und SPD mit der Parole ‚Mehr Gerechtigkeit!‘ tun –, ist ungereimt.

Seite B der Aporie: Unter A wurde gezeigt, daß ein positiver Begriff von Gerechtigkeit die Wirklichkeit des Kapitalismus verfehlt und daß, wenn er dessenungeachtet zur ‚Kritik‘ des Kapitalismus verwendet wird, er als Ideologie höchst wirkungsvoll ist. Denn er täuscht über die objektive Funktion der Gerechtigkeit als Schmiermittel kapitalistischer Herrschaft hinweg und webt, indem das die Unterdrückung reibungsloser gestaltende Schmiermittel den Unterdrückten als Befreiungshoffnung ausgegeben wird, kräftig am Verblendungszusammenhang mit. Mithin gelangt die Argumentation unter A zur Forderung: Weg mit dem Schmiermittel! ‚Gerechtigkeit‘ muß aus dem Vokabular der Kommunisten verbannt werden! Weder darf dem Kapitalismus ein positiver Begriff von ‚Gerechtigkeit‘ entgegenhalten noch darf der Kapitalismus mittels des Aufzeigens seiner ‚Ungerechtigkeit‘ kritisiert werden! Die Seite B behauptet – als Antithesis zu A: Eine positive Bestimmung von ‚Gerechtigkeit‘ ist notwendig. Den Begriff der ‚Ungerechtigkeit‘ abzulehnen und dennoch – nämlich ohne ‚Ungerechtigkeit‘ – den Kapitalismus zu kritisieren, ist ungereimt.

Begründung für die Antithesis B: Die Argumentation pro Antithesis B knüpft an das Resultat der Argumentation pro Thesis A an, welche die positive Bestimmung des Begriffs

der Gerechtigkeit angesichts der Wirklichkeit des Gerechtigkeit als ungereimt nachwies. Thesis A streitet dafür, der Kampf gegen den Kapitalismus solle ganz ohne (einen positiven Begriff der) ‚Gerechtigkeit‘ auskommen, und nicht nur das: Wesentlich für diesen Kampf sei es, ‚Gerechtigkeit‘ abzulehnen und all diejenigen zu kritisieren, die am Kapitalismus dessen Ungerechtigkeit als das maßgebliche, nicht zu schlichtende Skandalon entdecken. Die Position, die den Begriff ‚Gerechtigkeit‘ ablehnt und ihn obendrein als ‚metaphysisch‘ brandmarkt und am szientifisch sich gerierenden Maßstab²² gemessen als unwissenschaftlich aburteilt, um ihn dann mit dem methodischen Rasierrmesser entfernen zu können, diese Position läßt sich – hegelsch formuliert – als abstrakte Negation der Idee der Gerechtigkeit charakterisieren. Gerechtigkeit, so diese Metaphysik-Kritiker, sei in Wahrheit ohne Substanz, mithin nichtig und, weil anders scheinend, zudem noch vernebelnd. Doch abstraktes Nichtig-Erklären, die bloße Forderung: Negiere die Idee der Gerechtigkeit und lösche sie einfach aus Deinen Argumentationen!, hebt in Wahrheit diese Ideen gar nicht auf – so wie es die Argumentation zu A (Aufhebung eines positiven Begriffs der Gerechtigkeit) doch intendiert. Bleibt man bei jener bloß abstrakten Negation – und damit der endgültigen Verabschiedung jedes Begriffs von Gerechtigkeit –, dann verkennt man den realen Verwirklichungsprozeß der Gerechtigkeit. Ganz ohne gesellschaftliche Substanz war und ist der Begriff der ‚Gerechtigkeit‘ in der bürgerlichen Gesellschaft nämlich nicht; als Substanz-Subjekt konstituiert Gerechtigkeit den demokratischen Kapitalismus. Negiert man allerdings abstrakt ‚Gerechtigkeit‘, so negiert man gleichfalls ‚Ungerechtigkeit‘ – und verbannt diesen Begriff aus der vermeintlich szientifischen Argumentation. Mithin weiß man auch nichts mit: ‚Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit‘ anzufangen. Ohne diese Einheit begreift man aber den Mehrwert nicht, die unter den gerechten Bedingungen des Äquivalententauschs ungerecht angeeignete Mehrarbeit. Damit ist für das Begreifen des Kapitalismus der Begriff der ‚Ungerechtigkeit‘ essentiell, und zwar in seiner Einheit mit dem der Gerechtigkeit.

Das genaue Ausbuchstabieren der Aporie ergibt: Positiv läßt sich nicht darstellen, was Gerechtigkeit ist und wie sie verwirklicht werden kann. Aber ohne einen Begriff der Gerechtigkeit versteht man den Kapitalismus nicht. Versteht man den Kapitalismus nicht, geht es mit der Abschaffung des Kapitalismus auch nicht voran. An dieser Stelle springt die zentrale Bedeutung von Marx’ Hegel-Kritik ins Auge: Es muß unterschieden werden zwischen der abstrakten Negation („abgewandten Hauptes [...] ärgerliche und banale

²² In seinem Sich-szientifisch-Gerieren liegt des Positivismus politische Funktion: Unter dem Deckmantel einer angestregten Wissenschaftlichkeit, nutzend eine letztlich transzendentalphilosophische (neukantianische) Begründung und mittels methoden-polizeilichen Formalismen die Argumentationen von solchen Begriffen zu säubern, welche der Parteinahme für die durch den Kapitalismus Ausgebeuteten verdächtig sind.

Phrasen“ über die Philosophie murmeln (vgl. MEW 1, S.384)) und der bestimmten Negation, dem inwendigen Begreifen dessen, was der Verwirklichungsprozeß des Negierens ist.²³ Das bestimmte Negieren der Philosophie – sie zu ihrem Ende zu bringen – ist als ein Verwirklichungsprozeß des Negierens zu begreifen, welcher Theorie (die ‚Philosophie‘) und gesellschaftliche Praxis (Abschaffung des Kapitalismus) umfaßt. „[...] man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt!“ (MEW 1, S.381) Diese ‚Melodie‘ enthält eine enervierende, aufrüttelnde Dissonanz – den Widerspruch von Kapital und lebendiger Arbeit, die Einheit von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Freiheit und Unfreiheit. An dieser Dissonanz erfahren diejenigen, die heute das Philosophieren ernst nehmen, den Impuls, die Philosophie vor sich selbst erschrecken zu lehren, um ihr Courage zu machen, eine Courage, die ihren Antrieb, ja ihre Empörung daraus gewinnt, daß die Aporie zur Gerechtigkeit nicht aufzulösen ist, solange es beim demokratischen Kapitalismus bleibt. Die Reflexion auf die Ausweglosigkeit dieser Aporie, konkreter und damit präziser: die Reflexion auf den Grund für die Nicht-Auflösbarkeit der Aporie erzeugt ein vernunftgewirktes Gefühl. Für dieses gibt es zwei einschlägige Fassungen, einmal von Grabbe 1827 in der Tragödie *Herzog Theodor von Gothland*: „– und nichts als nur Verzweiflung kann uns retten!“ (Grabbe 1975, S. 109) und um anderen viele Jahre später in einer politischen Zeitschrift: „Hoffnungslosigkeit ist eine Kampfperspektive! Unseres Wissens die einzige, die diesen Namen verdient!“ (MSZ Gegen die Kosten der Freiheit 2/1982 und 4/1982)

Die Ausweglosigkeit sollte weder abgeschwächt noch übertüncht noch abgeleugnet, vielmehr deutlich ins Bewußtsein gerückt werden. „*Consequent* zu sein ist die größte Obliegenheit eines Philosophen und wird doch am seltensten angetroffen.“ (Kant 1968, S. 24) Und so stecken in der mit der bürgerlichen Herrschaft innigst verwobenen klassischen deutschen Philosophie durchaus auch Bildungselemente, welche die Menschen aus den Fesseln des Kapitalismus und von den Schmiermitteln Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit befreien können. Das Ende der Philosophie – ihre Negation – ist ein dialektisches Unterfangen, ein Verwirklichungsprozeß des Negierens.

²³ Die Aporie zur Gerechtigkeit ist analog zur oben dargelegten Antinomie zur Negation der Philosophie – und ist ihrerseits analog zur Dritten Antinomie in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Die dortige Antithesis argumentiert für die Metaphysik-Zertrümmerung (hier Seite A, oben (Negation der Philosophie) auch Seite A), die dortige Theses setzt dem die Notwendigkeit entgegen, gewisse Momente (unter Berücksichtigung der Einsicht der Antithesis) zu retten. Kant täuscht sich darin, diese Antinomie könne aufgelöst werden.

Siglen

MEW 1 Marx, Karl (1976): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.* Berlin.

MEW 3 Marx, Karl (1969): *Thesen über Feuerbach.* Berlin.

MEW 3 Marx, Karl u. Engels, Friedrich (1969): *Die deutsche Ideologie.* Berlin.

MEW 4 Marx, Karl (1977): *Das Elend der Philosophie.* Berlin.

MEW 4 Marx, Karl u. Engels, Friedrich (1977): *Das Manifest der Kommunistischen Partei.* Berlin.

MEW 16 Marx, Karl (1968): *Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen.* Berlin.

MEW 18 Engels, Friedrich (1969): *Zur Wohnungsfrage.* Berlin.

MEW 19 Marx, Karl (1982): *Kritik des Gothaer Programms.* Berlin.

MEW 19 Engels, Friedrich (1982): *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft.* Berlin.

MEW 19 Engels, Friedrich (1982): *Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk.* Berlin.

MEW 19 Engels, Friedrich (1982): *Das Lohnsystem.* Berlin.

MEW 19 Engels, Friedrich (1982): *Die Trade-Unions.* Berlin.

MEW 20 Engels, Friedrich (1973): *Materialien zum „Anti-Dühring“.* Berlin.

MEW 23 Marx, Karl (1969): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band.* Berlin.

MEW 25 Marx, Karl (1969): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band.* Berlin.

MEW 29 Marx, Karl u. Engels, Friedrich (1963): *Briefe Januar 1856 bis Dezember 1859.* Berlin.

MEW 33 Marx, Karl u. Engels, Friedrich (1967): *Briefe Juli 1870 bis Dezember 1874.* Berlin.

MEW 34 Marx, Karl u. Engels, Friedrich (1969): *Briefe Februar 1875 bis September 1880.* Berlin.

MEGA I.25 Marx, Karl (1985): *Kritik des Gothaer Programms.* Berlin.

MEGA II.1.1 Marx, Karl (1976): *Ökonomische Manuskripte 1857/58.* Berlin.

MEGA II.2 Marx, Karl (1980): *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Urtext.* Berlin.

MEGA II.5 Marx, Karl (1983): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. 1. Auflage.* Berlin.

MEGA II.6 Marx, Karl (1987): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872*. Berlin.

MEGA II.11 Marx, Karl (2008): *Manuskripte zum Zweiten Buch des „Kapitals“. 1868 bis 1881*. Berlin.

Literatur

Adorno, Theodor, W. (2001): *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Hrsg. v. Tiedemann, Rolf. Frankfurt.

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

Grabbe, Christian Dietrich (1975): *Herzog Theodor von Gothland*. In: Grabbe, Christian Dietrich: *Werke. Erster Band. Dramen I*. München.

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

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Glockner Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978): *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*. Hrsg. v. Hogemann, Friedrich u. Jaeschke, Walter. Hamburg.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Bonsiepen, Wolfgang u. Heede, Reinhard. Hamburg.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1985): *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. Hrsg. v. Hogemann, Friedrich u. Jaeschke, Walter. Hamburg.

Horkheimer, Max (1987): *Vernunft und Selbsterhaltung*. In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Hrsg. v. Schmid Noerr, Gunzelin. Frankfurt.

Horkheimer, Max (1988a): *Nachtrag zu Traditionelle und kritische Theorie*. In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*. Band 4. Hrsg. v. Schmidt, Alfred. Frankfurt.

Horkheimer, Max (1988b): *Die Juden und Europa*. In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*. Band 4. Hrsg. v. Schmidt, Alfred. Frankfurt.

Kant, Immanuel (1968): *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe. Band V. Berlin.

- Kant, Immanuel (1968): *Die Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe. Band VI. Berlin.
- Mann, Thomas (1984): *Die Entstehung des Doktor Faustus*. In: Mann, Thomas: *Gesammelte Werke in Einzelbänden. Frankfurter Ausgabe. Rede und Antwort*. Hrsg. v. de Mendelssohn, Peter. Frankfurt.
- Marcuse, Herbert (1970): *Vernunft und Revolution*. Neuwied und Berlin.
- Marx, Karl (1969): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. In: *Marx Engels Werke*, Band 23. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1976): *Ökonomische Manuskripte 1857/58*. In: *MEGA II.1.1*. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1983): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. 1. Auflage*. In: *MEGA II.5*. Berlin: Dietz.
- Mehring, Franz (1931): *Zur Geschichte der Philosophie*. Leipzig.
- Marx, Karl (1987): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872*. In: *MEGA II.6*. Berlin: Dietz.
- Marxistische Streit- und Zeitschrift – Gegen die Kosten der Freiheit*. München.
- Ruschig, Ulrich (1997): *Hegels Logik und die Chemie*. Bonn.
- Ruschig, Ulrich (2017): *Der Begriff der Substanz bei Marx*. In: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*. Band 4 Heft 1-2. Berlin.