

# Otto Kallscheuer

## Gerechtigkeit und Freiheit bei Marx.

Ethische Probleme bei Marx — Marxens Probleme mit der Ethik\*

### Einleitung

Daß zwischen denen, die sich auf Karl Marx berufen, über ethische Prinzipien diskutiert wird, war schon in der ersten marxistischen Partei der Weltgeschichte — der deutschen Sozialdemokratie vor der Jahrhundertwende — keine Selbstverständlichkeit. Damals fanden die ethischen Sozialisten aus der neukantianischen Schulphilosophie erst dann ein (freilich recht begrenztes) Gehör im Lager der Marxisten, als sich dort mit dem Revisionismusstreit selbst eine politische Perspektive breitgemacht hatte. Wenn nun heute — d.h. etwa seit Anfang der 80er Jahre — zunächst in der angelsächsischen<sup>1</sup>, dann in der italienischen<sup>2</sup> und vereinzelt sogar der bundesdeutschen marxistischen Theoriedebatte das Thema »Ethik und Marx« (so der Titel des Sammelbandes von Angehrn/Lohmann 1986) auf ein verstärktes Interesse stößt, so lassen sich auch dafür nicht nur (a) theoriegeschichtliche und (b) schulphilosophische, sondern auch (c) konzeptionell-politische Motive vermuten.

(a) Für Leser der *Prokla* dürfte es keine Neuigkeit sein: Unzweifelhaft war es Mitte der 70er Jahre die bisher letzte der periodisch auftretenden »Krisen des Marxismus«, die deutlich machte, daß die systematische Geschlossenheit von emanzipatorischer Grundauffassung, wissenschaftlicher Diagnose der geschichtlichen Bewegung des Kapitalismus und der arbeitenden Klassen und politischer Strategie, von der gerade die neomarxistische (oder wie sie sich selbst nannte: »antirevisionistische«) Linke immer ausgegangen war, bestenfalls ein Phantom gewesen war (Kallscheuer 1977). Das Proletariat zeigte wenig Anstalten, den geschichtsphilosophischen Annahmen der aus der '68er-Bewegung hervorgegangenen Revolutionäre zu folgen — und die bei Marx und Engels faßbare politisch-institutionelle Strategie lieferte für die Situation im demokratischen Kapitalismus wenig Anhaltspunkte: Je nach Belieben konnte sich die radikale Linke entweder auf Marxens revolutionäre Utopie »personaler Vergesellschaftung« (Zimmermann 1985) aus der Wiedergeburt der athenischen Polis in der Pariser Commune (vgl. Fehér 1983) berufen und damit den *antiautoritären* Geist der Studentenbewegung fortsetzen; oder im Geist der reformistischen *Realpolitik* des alten Engels den Weg zur Sozialdemokratie zurückfinden — d.h. der real existierenden parlamentarischen und gewerkschaftlichen Vertretung und Verwaltung der westdeutschen (Fach-)Arbeiterklasse.<sup>3</sup> Wenig erbaut von beiden Alternativen betrieben in Westdeutschland die Neomarxisten dann lieber *Kapital-Exegese* und/oder das weniger von Marx als von Lenin und Mao-Tse-Tung ausgehende Projekt des Aufbaus revolutionärer »Avantgardeparteien«, die dann in den 70er Jahren alle früher oder später wieder in der Versenkung verschwanden. Aber auch in Ländern wie Italien mit einer entwickelten mehrheitlich marxistischen Arbeiterbewegung geriet

\* Überarbeitete Fassung von Überlegungen, die ich auf einem Kongreß des Gramsci-Instituts Ferrara (»Marx politico«, 1984) und dem Seminar der Friedrich Ebert-Stiftung »Sozialismus und Liberalismus« in Freudenberg (1985) referiert habe. Für kritische Kommentare danke ich Georg Lohmann und Andreas Wildt.

die Idee der »Zentralität der Arbeiterklasse« als »allgemeiner Klasse« des gesellschaftlichen Fortschritts in den 70er Jahren zunehmend realpolitisch in die Krise. Die Ökologiebewegung machte schließlich den Fortschrittsoptimismus (auch) der marxistischen Tradition selbst fragwürdig — so daß heute, zu einem Zeitpunkt also, wo es mit der grünen Partei in der Bundesrepublik das erste Experiment zu einer *antiautoritären Realpolitik* gibt, auch zunehmend unter Marxisten die Einsicht sich breitmacht, daß die Perspektive einer freien Gesellschaft nicht auf ein wie immer begründetes objektives Bild der historischen Entwicklungstendenzen des Kapitalismus alleine gegründet werden kann.

Stand die Marxrezeption in Westeuropa in den 60er Jahren ganz im Zeichen der Rekonstruktion der Kritik der politischen Ökonomie als objektiver (wenngleich nicht »wertfreier«) Wissenschaft, so wird damit heute nach der Krise des Marxismus der ethische Anspruch, den Marx mit seiner kritischen Wissenschaft von den »Bewegungsgesetzen« moderner Gesellschaften verbunden (und z.T. verkleidet) hat, wieder interessant: Weniger bereit als vor 10 Jahren, die wissenschaftliche Rechtfertigung der Marxschen Utopie (Zimmermann 1985) noch für bare Münze zu nehmen, sind wir doch neugierig geblieben auf die moralischen Prinzipien und sitlichen Intuitionen, um deren Verwirklichung es Marx dabei ging. Haben sie uns heute noch etwas zu sagen?

(b) Der zweite Anstoß zur neueren Ethikdebatte in der Auseinandersetzung mit dem Marxschen Erbe kommt aus der akademischen Philosophie, genauer gesagt aus der »anti-utilitaristischen Wende« in der angelsächsischen Moral- und Sozialphilosophie (Sen/Williams 1982), die vor allem durch die Arbeiten John Rawls' eingeleitet worden war und zu einer Renaissance »kontraktualistischer« (also vertragstheoretischer) Versuche führte (Scanlon 1982) — die man auch als eine Art methodische Rückkehr zu Fragestellungen der Kantschen Moralphilosophie ansehen kann (so Rawls 1980; zur Kritik s. Sandel 1982). Bei allen Unterschieden vor allem in ihren politischen Ergebnissen besteht der neokontraktualistische gemeinsame Nenner der Gerechtigkeitstheorien etwa von Rawls (1975), Nozick (1975) oder auch Ackermann (1980) in der Konstruktion eines kontrafaktischen »idealen« Forums (bzw. eines *sets* prozeduraler Regeln; s. Taylor 1986) vernünftiger Rede/Verhandlung/Übereinkunft, das an die Stelle der liberalen (Locke) oder radikalen (Rousseau) Hypothesen eines »Naturzustandes« in der klassischen Vertragstheorie tritt. Auf diesem methodischem Weg läßt sich diesen Autoren zufolge ein *set* von Minimalforderungen an gesellschaftliche Grundinstitutionen (oder ein Grund-*Rechte*-Katalog) theoretisch (re)konstruieren, denen jedes Gesellschaftsmitglied zustimmen (können) muß,<sup>4</sup> damit die »Basisinstitutionen« der sozialen Gemeinschaft als »wohlgeordnet« oder »gerecht« bezeichnet werden können. Mit veränderten methodischen Mitteln wird also in der neueren angelsächsischen Sozialphilosophie eine Art apriorische Begründung moralischer Prinzipien unternommen, die an die Aufklärungstradition des »Natur«-(= Vernunft-)Rechts wiederanknüpft und damit die faktische institutionelle Verfaßtheit liberaler Gesellschaftsordnungen von moralischen Begründungen abhängig und durch sie krisierbar macht.

Das vorherrschende Argumentationsmuster, der lange Zeit bestimmende »Stil« (Williams 1985) angelsächsischer Moral- und Sozialphilosophie war der Utilitarismus gewesen. Das zentrale Motiv ethischer Überlegungen war hier gewissermaßen *output*-orientiert: es ging um die Gesamtsumme der Konsequenzen der fraglichen Sozialordnung in Sachen (wie auch immer bestimmter) *individueller Wohlfahrt* (vgl. zur Kritik Taylor 1982). Demgegenüber verschiebt sich mit dem neueren »Kontraktualismus« oder gar »Kantianischen Konstruktivismus« (Rawls) das Gewicht auf reale oder ideale Weisen der verallgemeinerbaren *Rechtferti-*

*gungs- oder Zustimmungsfähigkeit* der fraglichen Institutionen oder Handlungen. Grundmotiv des vertragstheoretischen Ansatzes ist nach Thomas Scanlon »das Bedürfnis, die eigenen Handlungen anderen gegenüber auf einer derartigen Grundlage rechtfertigen zu können, daß sie sie vernünftigerweise nicht ablehnen können« (Scanlon 1982, S. 116; vgl. Williams 1985, Kp. 5.).

In diesem Versuch, Probleme der ethischen Motivation mit einem bestimmten Rechtfertigungs- oder gar Grundlegungsverfahren zu verknüpfen, das an die formal(istisch)e epistemologische Tradition des kontinentalen Rationalismus und Humanismus (Taylor 1985) anknüpfte, liegt nun eine deutliche Parallele zu Versuchen, wie sie in der deutschen Sozialphilosophie insbesondere von Jürgen Habermas (1983) und Karl Otto Apel unternommen wurden (vgl. als Überblick die Beiträge in Kuhlmann 1986), über eine gleichermaßen »liberale« wie »sozial(istisch)e« kommunikative oder Diskursethik ebenfalls eine Art methodische Rückkehr zu Motiven der Kantschen Moralphilosophie zu vollziehen (Habermas 1986; Apel 1986). *Dennoch* hat bisher eigenartigerweise im deutschsprachigen Raum die Diskursethik eine substantielle Auseinandersetzung mit offenen moralischen Fragen innerhalb des Marxschen Erbes kaum befördert (als Ausnahmen s. Zimmermann 1985 und den Sammelband von Angehrn/Lohmann 1986). Die Gründe dafür liegen *zum einen* in der Sonderform neomarxistischer Orthodoxie in Westdeutschland, die seit je dank ihrer spezifisch »Frankfurter« Geburtsfehler dem Irrglauben huldigte, durch den Zugang zu den dialektischen Qualitäten Marxscher »Formanalyse« aller Dilemmata herkömmlicher Philosophie *eo ipso* ledig zu sein: Sein/Sollen, Theorie/Praxis, Analyse/Kritik, wahrscheinlicher Gang der Entwicklung/ wünschbare Resultate etc. ... *Zum anderen* gibt es jedoch auch gute Gründe für die Vermutung, daß die Apel/Habermasische Diskursethik offene Fragen sozial(istisch)er Ethik an die Marxsche Theorie eher unterläuft — oder methodisch ausklammert — als daß sie zu ihrer Klärung beitragen könnte. Damit ist hier weniger das bereits andernorts diagnostizierte politische Defizit der Theorie des kommunikativen Handelns gemeint. In unserem Zusammenhang triftiger ist schon die Befürchtung, die »unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus« (Joas) könnte im Endeffekt, d.h. in ihrer grundbegrifflichen »Ausdifferenzierung« von System und Lebenswelt die funktionale Überlegenheit systemischer Imperative in Wissenschaft, Wirtschaft und Bürokratie gegenüber »lebensweltlich« umkämpften und gestalteten Normen und Formen des gesellschaftlichen Seins eher theoretisch noch verdoppeln als handlungsrelevant kritisieren. Problematisch ist schließlich der Status moralischer Normen — des »moral point of view« (Habermas 1986, S. 32) — innerhalb der Diskursethik selbst. Ist sie doch von vorneherein als Versuch angelegt, Moralprinzipien »kognitivistisch«, d.h. in Analogie zu epistemisch wahren Sätzen zu gewinnen (Habermas 1983): ein Testverfahren moralischer Maximen, das sich nach Apel sogar für eine »Letztbegründung« der Ethik eigne. Mit einem solchen »intellektualistischen Fehlschluß« (Ilting) wird aber die *Vielfalt moralischer Güter* (Taylor 1982; Walzer 1983) durch das Nadelöhr eines Testverfahrens gezwängt, das allenfalls *einen* zentralen (und natürlich unverzichtbaren) Kernbereich neuzeitlicher, »westlicher« Subjektivität von Mitgliedern ziviler Gesellschaften und Teilhabern der kulturellen Moderne als sprach-, vernunft- und (ver)handlungsfähiger Wesen betrifft: die Regeln diskursiver Einigung in vorurteilsfreier Diskussion der Forschergemeinschaft. Dieser »kognitivistischen« Neutralisierung verschiedener (und u.U. konfligierender) moralischer Tugenden und Intuitionen auf das epistemische Modell der Klärung von Sachverhalten steht dann bei Habermas noch eine Art geschichtsphilosophischer Überhöhung des diskursiven Rechtfertigungsverfahrens selbst zur Seite, die ihn in seiner »Theorie der Moderne« ebenfalls von der Erörterung moralischer Konflikte wegführt — hin zu Strukturen und Refle-

xionsniveaus »objektiven Geistes« (der autonomisierten Geltungsansprüche systemischer »Medien« bzw. lebensweltlicher Diskursmodi (sozialer Handlungskoordination), die von den Subjekten nur noch in ihrem Eigenrecht anerkannt und ge(u. U. strategisch miß-)braucht werden können, selbst jedoch keine Einsätze und Ziele im Klassen- und Parteienkampf um die »Dialektik der Sittlichkeit« mehr sind.<sup>5</sup> Die für eine normativ gehaltvolle Sozialphilosophie entscheidende »Arena« der Vermittlung moralischer Werte und Traditionen mit den Lebenschancen und -kämpfen sozialer Gruppen (und Klassen) bleibt damit heute eigenartigerweise gerade bei dem deutschen Gegenwartsphilosophen weitgehend ausgespart, der in den 60er Jahren die besten Argumente wider eine umstandslose Identifikation von Analyse und Kritik, von Erkenntnis und Interesse geliefert hatte ...

(c) Wenn somit die akademische Diskussion in der linken Sozialphilosophie eine Erinnerung an die Auseinandersetzung um Marxismus und Ethik zwischen den »Kantianer-Sozialisten« und dem orthodox-marxistischen »Zentrum« in der deutschen Sozialdemokratie um die Jahrhundertwende nahezulegen scheint, so ist diese theoriegeschichtliche Parallele doch auch irreführend. Die ethisch-politische Fragestellung an Marx hat sich nämlich inzwischen weitgehend verschoben. Während für die neukantianischen Sozialisten das Ergebnis ihrer Ergänzung des »kautskyianischen« Parteimarxismus gewissermaßen von vorneherein feststand — ging es ihnen doch darum, eine vom »kautskyianischen« Parteimarxismus verschiedene ethische Begründung und Handlungsmotivation für dasselbe sozialistische Ziel zu finden — so erscheint heute das »Endziel«, die Bedeutung von »Sozialismus« selbst, diskussionsbedürftig. Und diese Frage »Welcher Sozialismus?« (Bobbio 1976) wird nicht mehr alleine, wie dies unter Sozialisten der westlichen Welt (aber auch ethisch ausgerichteten marxistischen »Dissidenten« des Ostblocks wie der jugoslawischen »Praxis«-Gruppe oder der ungarischen »Budapester Schule«) bereits spätestens seit der Krise des Stalinismus 1956 üblich war, als Kritik an den autoritären Staatssozialismus der sowjetischen Welt gerichtet.

Sie betrifft zum erstenmal auch die *westlichen* Verwirklichungsformen des Sozialismus, die sich, zumeist getragen von sozialdemokratischen Arbeiterparteien, um einen »historischen Kompromiß« von Sozialismus und Marktwirtschaft bemüht hatten; der ein von Land zu Land unterschiedliches Gleichgewicht von marktwirtschaftlichem Wachstum, indirekter staatlicher Steuerung (durch keynesianische Wirtschaftspolitik) und auf soziale Gerechtigkeit orientierter, ausgleichender Sozialpolitik bedeutet und den politischen und gewerkschaftlichen Organisationen der Arbeiterbewegung eine große Definitionsmacht in der Bestimmung der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung eingeräumt hatte. Die Relevanz, die heute die ethisch-politischen Theorien des »sozial-liberalen« Rawls — oder die seines »feindlichen Bruders«, des »neo-liberalen« Nozick — auch über den fachphilosophischen Kreis der akademischen Diskussion hinaus erhalten haben, ist nicht davon zu trennen, daß dieses, vielleicht von der deutschen Sozialdemokratie am prototypischsten verkörperte Politikmodell der Kopplung von privatwirtschaftlichem Wachstum und Sozialstaat mit dem Ende des expansiven Zyklus des *welfare-state* selbst in eine Perspektivkrise geraten ist und damit ein gesellschaftlicher Bedarf nach »Wiedergewinnung der Moral« (Hirsch 1980) entsteht. Die Kontrafinalitäten einer auf den Vorrang gesamtwirtschaftlichen Wachstums orientierten Gesellschaftsauffassung machen die Grenzen einer rein ökonomischen Interessendefinition (von der auch der westliche Sozialismus stets ausgegangen war) offenkundig. Gleichzeitig lassen nicht nur die ökologischen, sondern auch die »sozialen Grenzen des Wachstums« die faktischen Entscheidungen über die Verteilung von Gütern und Lebenschancen an die Gesellschaftsmitglieder sehr viel deutlicher ins Bewußtsein treten und die Forderung nach ge-

sellschaftlich konsensfähigen Prinzipien »distributiver Gerechtigkeit« um sich greifen. In diese Forderung geht aber gleichzeitig — nicht zuletzt unter dem Einfluß »neuer gesellschaftlicher Bewegungen« — ein Prozeß der Infragestellung der klassischen »Idee der Linken« ein, der nicht alleine die *Resultate* der Verteilung, sondern auch ihre Institutionen, d.h. die *Medien* von Steuerung und Verteilung betrifft. In der nicht nur neoliberalen, sondern auch »grünen« Bestimmung ethisch wünschbarer Grenzen staatlichen Einflusses auf die Gesellschaft liegt dabei wohl die stärkste Herausforderung für die klassische sozialistische Idee der Gerechtigkeit. Eine Neubestimmung der »Idee der Linken« wird daher auch einen *new deal* über die Spielregeln des Zusammenwirkens verschiedener gesellschaftlicher Organisationsprinzipien und Rationalitätsmuster — über die wechselseitigen Grenzen von Staat, Markt und gesellschaftlicher Selbstorganisation und Selbsthilfe — beinhalten müssen.

Die neuere Diskussion um die Frage einer Ethik bei Marx ist also, obwohl sie nicht direkt aus der kontinentaleuropäischen »Krise des Marxismus« entstanden ist, Bestandteil einer vielleicht wichtigeren, weil umfassenderen ethisch-politischen Krise: *der Krise der Idee der Linken*. Natürlich läßt sich diese nicht mehr mit den Marx'schen Begriffen alleine auflösen. Sie liefert aber — vielleicht weil sie die erste geistig-politische Krise des Sozialismus ist, die nicht primär den totalitären Etatismus des Ostens, sondern den westlichen Gesellschaften inhärente Kontrafinalitäten zum Gegenstand hat — vielleicht auch die Chance, Marx als »Klassiker« neu zu lesen. Und das heißt vor allem, seine Widersprüche ernst zu nehmen.

### Marx als »Immoralist«?

Die Widersprüche, die sich in der Geschichte des Marxismus anlässlich der Frage, ob es bei Marx so etwas wie eine sozialistische Ethik gebe oder nicht, entwickelt haben, finden bei Marx selbst weder ihre »Aufhebung« noch (wenigstens) ein komplexeres, entfalteteres theoretisches Feld. Der Gegensatz zwischen objektiver (wengleich nicht von Wertungen freier) Sozialwissenschaft einerseits und der ethischen Spannkraft der Emanzipationsperspektive findet sich bereits vollständig bei Marx selbst und er findet bei Marx keine theoretische Auflösung. Es gibt allenfalls bei Marx eine unbestreitbare »ethische Dimension« (Stojanovic 1970, S. 140 ff.) vieler Marx'scher Formulierungen zur revolutionären Perspektive sowohl seines Forschungsprogramms als auch der »realen Bewegung« der arbeitenden Klassen. Ich beschränke mich hier darauf, eine der frühesten zu zitieren, die sich in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* findet. Der junge Marx »kokettiert« hier nicht mit Hegel, sondern mit Immanuel Kant:

»Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist...« (MEW, Bd. 1, S. 385)<sup>6</sup>

Dennoch findet dieser »kategorische Imperativ« in der späteren Entwicklung Marx' niemals den autonomen theoretischen Status eines »obersten moralischen Prinzips«, das als Kriterium der Kritik der gegebenen, also kapitalistischen Gesellschaft dienen könnte. Dies wird vielmehr erst später das Programm der neukantianischen Sozialisten sein: aus der zweiten Version des kantischen »kategorischen Imperativs«, die die vernunftbegabte menschliche Person als »Zweck an sich selbst« ansieht und daher fordert, »die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel« zu gebrauchen, einen Kritikmaßstab gegenüber dem Warencharakter der Arbeitskraft in

kapitalistischen Gesellschaften zu entwickeln. Daß sie das Bedürfnis empfanden, eine sozialistische Ethik zu entwickeln, die zwar auf dem historischen Materialismus fußt, ihn aber nach der Seite der moralischen Begründung vervollständigt, dies hat jedoch seine Ursache bereits bei Marx selbst: Wenngleich Marx nämlich in seiner Kapitalismustheorie die Produktions- und Verteilungsverhältnisse durchaus mit implizit ethischen Ausdrücken wie »Schwindel«, »Diebstahl«, »Raub«, »Zwang«, »Herrschaft«, »Despotie« usw., ja sogar Vampirismus, Blutsaugerei<sup>7</sup> kritisiert, so unterläßt er es nicht nur, sondern weigert sich explizit, die sozial-ökonomische Ordnung des Kapitalismus als ungerecht zu bezeichnen, den Kapitalismus also mit einer Theorie der Gerechtigkeit zu kritisieren. Ich will hier nicht allzu viele Zitate anführen, denn die diversen ironischen Bemerkungen in seiner *Kritik des Gothaer Programms* oder seinen *Randglossen zu Wagner* sind ja hinlänglich bekannt.<sup>8</sup> Die synthetischste Version der Marxschen Kritik an jeglicher Theorie der Gerechtigkeit findet sich im dritten Band des *Kapital*, zu Beginn des 21. Kapitels (»Das zinstragende Kapital«):

»Die Gerechtigkeit der Transaktionen, die zwischen den Produktionsagenten vorgehen, 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 von Staats wegen erzwingbare Kontrakte erscheinen, können als bloße Formen diesen Inhalt selbst nicht bestimmen. Sie drücken ihn nur aus. Ihr Inhalt ist gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht.« (MEW, Bd. 25, S. 351 f.)

## Produktion und Verteilung

Warum lehnt Marx jede ethisch begründete Theorie sozialer Gerechtigkeit ab?<sup>9</sup> Eine erste, häufig anzutreffende Deutung kann hier gleich zu Anfang als Mißverständnis abgewiesen werden — das sich sowohl unter Befürwortern als auch Kritikern Marxscher Intentionen findet und sich am Begriff der »distributiven Gerechtigkeit« festmacht, wie er seit Aristoteles (EN, V, 1130 b 31 ff.) geläufig ist. So heißt es etwa bei Honneth (1986, S. 272), in »Konzepten distributiver Gerechtigkeit (werde) nach Bedingungen einer egalitären oder sozialverträglichen Verteilung von bereits als produziert gedachten Lebensgütern gefragt und daher von den Produktions- und Sozialisationsformen dieser Güter abstrahiert«; die Intention der Marxschen Kritik (und der Habermasschen Diskursethik) aber gingen über solche Verteilungsfragen weit hinaus. Oder George G. Brenkert begründet seine (aus anderen Gründen bedenkenswerte) These, nicht Gerechtigkeit, sondern Freiheit sei der »Grundwert« der Marxschen Moralauffassung wie folgt: Freiheit als grundlegendes »moralisches Gut« sei mit dem Marxschen historischen Materialismus eher vereinbar, da der Marxsche Freiheitsbegriff, der auf Praxis, *Produktion*, gegenständliche Tätigkeit abziele, aufgrund seiner organischen Beziehung zum Begriff der Produktivkräfte eine tiefgreifendere »ontological dimension« besitze, während Gerechtigkeit sich ja nur auf die *Verteilung* der Ergebnisse der Anwendung gegebener Produktivkräfte innerhalb gegebener Produktionsverhältnisse beziehe. Deshalb sei auch Freiheit, nicht Gerechtigkeit in der Marxschen Theorie der einzige »transkulturelle und transhistorische« (also nicht relativistische) Bewertungsmaßstab, der an verschiedene Gesellschaftsordnungen angelegt werden könne (Brenkert 1980, S. 95 f., 101 f.; vgl. dazu Leist 1985). Umgekehrt liegt für einen Kritiker wie Maffetone (1983, S. X f.) der Umstand, daß im Gegensatz zu Marx etwa John Stuart Mill eine Theorie der Gerechtigkeit entwickelt habe, darin begründet, daß er zwischen den »Gesetzen der Produktion« und denen »der Vertei-

lung« in seiner politischen Ökonomie unterschieden habe. Für Marx aber sei, da in seiner Theorie »die Distribution von der Produktion abhängt«, eo ipso »eine Theorie der distributiven Gerechtigkeit und also eine rationale Reformpolitik in einer demokratischen Gesellschaft unmöglich«.

Nun ist hier allerdings die Marxsche Position falsch wiedergegeben. Marx behauptet nämlich nicht, daß *die* Verteilung von *der* Produktion abhängt, sondern, »daß die Distributionsverhältnisse nur die Produktionsverhältnisse sub alia specie sind« (MEW, Bd. 26.3, S. 51). Den Begriff der Produktionsverhältnisse führt er ja gerade deshalb ein, um auch die Entwicklung der Produktion einer historischen Analyse zugänglich zu machen, um also »die Produktion« nicht als bloß natürliche, materielle, sozusagen externe Voraussetzung aus der Gesellschaftsanalyse zu verbannen. Dies nämlich wirft er »den Ökonomen« der klassischen Political Economy vor (J. St. Mill allerdings, wie wir noch sehen werden, zu Unrecht):

»Die Produktion soll vielmehr — siehe z.B. Mill — im Unterschied von der Distribution etc. als eingefaßt in den von der Geschichte unabhängigen ewigen Naturgesetzen dargestellt werden, bei welcher Gelegenheit dann ganz unter der Hand *bürgerliche* Verhältnisse als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto unterschoben werden. (...) Bei der Distribution dagegen sollen sich die Menschen in der Tat allerlei Willkür erlaubt haben.« (GR, S. 8 f.)

Marx bestreitet hier übrigens nicht, daß es transhistorische Voraussetzungen gibt, die für *jede* gesellschaftliche Form der Ökonomie gelten (wie, daß die Menschen ihren Lebensunterhalt in einer wie auch immer gearteten Auseinandersetzung mit der Natur gewinnen müssen, dabei jedoch selbst der Natur unterworfen bleiben). Was er jedoch bestreitet — und was er den bürgerlichen Ökonomen als Mystifikation vorwirft — ist die These, daß auch die Ordnung der Produktion zu diesen natürlichen Voraussetzungen gehört. Der Begriff der Produktionsverhältnisse dient ihm gerade dazu, auch für die Produktion zwischen *physei* und *thései*, zwischen dem »allgemein-menschlichen« oder »natürlichen« für jede Gesellschaft gültigen Inhalt der Produktion der menschlichen Lebensbedingungen und der je spezifischen, historisch-gesellschaftlichen Form dieser Produktion zu unterscheiden (Cohen 1978, Kp. IV.). Nicht nur die kapitalistische Einkommensverteilung, sondern auch die Produktionsordnung des Kapitalismus und ihre dabei implizierten rechtlich-institutionellen Voraussetzungen sind also historisch, von den gesellschaftlichen Machtverhältnissen bestimmt — dies meint der Marxsche Begriff der »Form«. Sie sind daher unter bestimmten (d.h. von seiner Gesellschaftstheorie zu analysierenden) Bedingungen auch veränderbar. Worauf es Marx in seiner Kritik an der begrifflichen Trennung von (ahistorischer) »Produktion« und (geschichtlich variabler) »Distribution« ankommt, ist,

»daß die dieser kapitalistischen, spezifischen, historisch bestimmten Produktionsweise entsprechenden Produktionsverhältnisse (...) *einen spezifischen, historischen und vorübergehenden Charakter* haben; und daß endlich die Verteilungsverhältnisse wesentlich identisch mit diesen Produktionsverhältnissen, eine Kehrseite derselben sind, so daß beide denselben historisch vorübergehenden Charakter teilen.« (MEW, Bd. 25, S. 885)

Die »Identität« von Produktion und Distribution bezieht sich hier nur darauf, daß beide »denselben historisch vorübergehenden Charakter teilen« — daß beide nicht nur die materielle, sondern die soziale Bestimmtheit der Ökonomie ausmachen.

Marx behauptet nun, daß es die sozialen Eigenschaften der Produktion sind, die über Stelle, Rolle, Relevanz ihrer materiellen Eigenschaften entscheiden. Die Kritik, die er hierbei an Mill übt — Mills Unterscheidung von »Produktion« und »Distribution« habe (wie bei den übrigen bürgerlichen Ökonomen) »den mehr oder minder bewußten Zweck«, bürgerliche

Produktionsverhältnisse »ganz unter der Hand (...) als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto« zu unterschieben —, ist übrigens ungerecht. Hat doch Mill in seinen *Principles of Political Economy* ebenso wie Marx vor dem Fehler der politischen Ökonomen gewarnt, »bloß zeitbedingte Wahrheiten ihres Untersuchungsgegenstandes zu seinen beständigen und allgemeinen Gesetzen zu rechnen« (zit. nach Cohen 1978, S. 111). Wenn Mill gleichwohl im zweiten Buch seiner *Principles* Gesetze und Bedingungen der Reichtumsproduktion als »physical truths« bezeichnet (»There is nothing optional, or arbitrary about them«) und davon die Reichtumsverteilung als »matter of human institution solely« abhebt (»The things once there, mankind, individually or collectively, can do with them as they like«; Mill 1970, S. 349 f.), so erklärt sich dieser scheinbare Widerspruch daraus, daß Marx und Mill verschiedene Definitionen von »Produktion« und »Verteilung« verwenden. Was Mill als »physical truths«, oder als »permanent universal laws« mit »der Produktion« gleichsetzt, umfaßt für Marx eben nur die *trans*-sozialen, »natürlichen« Eigenschaften *jeder* Produktion. Das hingegen, was Marx — unter dem Titel der »Produktionsverhältnisse« — als ihre historisch-spezifische, gesellschaftliche Natur analysiert, dies fällt unter Mills weiteren (generischen) Begriff der »Verteilung«, wie z.B. das Privateigentum an Produktionsmitteln, das Lohnarbeitsverhältnis usw. ...

Mills Unterscheidung zwischen Produktion und Verteilung ähnelt somit Marxens Unterscheidung zwischen den transhistorischen (oder »subsozialen«; s. Cohen 1978, S. 108) und den gesellschaftlich-geschichtlich spezifischen (und variablen) Dimensionen der Ökonomie.<sup>10</sup> Diese unterschiedlichen *Definitionen* von Marx und Mill können daher auch keinesfalls der Grund für Marxens Ablehnung einer (d.h. jeder) Theorie distributiver Gerechtigkeit sein. Marx ist sich nämlich sachlich durchaus mit Mill — oder mit Aristoteles (Miller 1981) — darüber einig, daß auch die *Produktionsverhältnisse* *Verteilung* beinhalten, daß mit anderen Worten die Verteilung materieller und sozialer Güter, Chancen oder Dispositionen der zentrale Gegenstand sozialen Konfliktes ist (dazu allgemein Walzer 1983). Am Beispiel des Lohnverhältnisses führt er aus, daß die Produktionsverhältnisse in einer »der Distribution der gesellschaftlichen Produkte vorausgegangenen und vorausgesetzten Distribution der Produktionselemente« bestehen (MEW, Bd. 24, S. 385). Marx behauptet also keineswegs, daß »Verteilung« *überhaupt* ein unwichtiges Epiphänomen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung sei. Seine These ist vielmehr, daß die Verteilung von Gütern und Einkommen nicht den entscheidenden Verteilungsmechanismus darstellt, sondern die sozial bestimmte Verteilung der Produktionselemente: m.a.W. die »Produktionsverhältnisse« (vgl. dazu auch Cohen 1981; Roemer 1982).

Kommen wir zur Ausgangsfrage dieses Abschnitts zurück: Schließt die Marx'sche *Definition* der Produktionsverhältnisse (und seine inhaltliche *These*, daß die Verteilung der Produktionselemente oder Produktionsbedingungen grundlegender sei als die Verteilung der Produkte) *ipso facto* eine Theorie der distributiven Gerechtigkeit aus? Übernimmt man die Rawls'sche Beschreibung des Gegenstandes einer solchen Theorie (s. Anm. 9), so ist dies offenkundig nicht der Fall. Insbesondere dann nicht, wenn man darüber hinaus das sachliche Argument, das hinter Mills Unterscheidung von »Produktion« und »Distribution« steckt, auf die Gerechtigkeitsfrage bezieht. Die Mill'sche Unterscheidung von »universal laws« und »physical truths« (»Produktion«) einerseits und dem »matter of human institution« als historisch wandelbarer, »merely temporary truths« (»Distribution«) andererseits schließt die »Produktion« nämlich *nur insoweit* aus einer Theorie der Gerechtigkeit aus, als ihre Gesetze historisch unwandelbare Naturgesetze sind. Sie macht damit nur einen Gedanken explizit,

der natürlich auch in der Rawls'schen Bestimmung steckt. Gegenstand einer Theorie der Gerechtigkeit können nämlich nur gesellschaftlich *veränderbare* »Grundstrukturen« sein. Es wäre z.B. absurd, die Tatsache, *daß* Menschen sterblich sind, zum Gegenstand von Gerechtigkeitserwägungen zu machen, wohingegen es offenbar ein notwendiger Bestandteil einer gerechten Gesellschaft sein sollte, daß die durchschnittliche Lebenserwartung der Gesellschaftsmitglieder (soweit sie nicht von freien Willensentscheidungen etwa zur Selbsttötung oder für ein abenteuerliches Leben abhängt) nicht ungerecht verteilt ist. Oder, um ein anderes Beispiel zu wählen: Gegenstand einer Theorie der Gerechtigkeit wird sicher nicht sein können, *daß* Menschen als Lebewesen zweierlei Geschlechts auf die Welt kommen, wohl aber (wie dies von Janet Radcliff-Richards zum Gegenstand einer bemerkenswerten philosophischen Untersuchung gemacht worden ist), daß in allen heutigen Gesellschaften eine »*sexual injustice*« herrscht, also die Lebenschancen von Einkommen, Wohlfahrt, beruflichen und anderen Handlungsmöglichkeiten zwischen den Geschlechtern ungerecht verteilt sind (und zwar zuungunsten der Frauen), so daß etwa bei *selection discrimination* »sex is counting as relevant in contexts where it is not« (Radcliffe-Richards 1982, Kp. 4, hier S. 128). Das Ergebnis, zu dem wir kommen, ist also der oben zitierten These Maffetones genau entgegengesetzt. Wenn Mill eine Theorie der sozialen (oder »distributiven«) Gerechtigkeit auf die »Distribution« einschränkte, so aus dem Grunde, daß für ihn (*ex definitione*) diese mit dem Bereich der historisch wandelbaren »human institution« zusammenfällt, in dem »mankind, individually or collectively, can do ... as they like«. Wenn Marx nun innerhalb dieses Bereiches eine Abhängigkeit der Güterverteilung von der Verteilung der Produktionsbedingungen feststellt, so wäre dies kein Grund dafür, eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit fallen zu lassen, sondern — a fortiori — sie auch und vorrangig auf die »Produktionsverhältnisse« zu beziehen. Dies folgt sowohl aus dem Mill'schen Argument als auch aus der (wie wir sahen, ungerichtetfertigten) Marx'schen Kritik an Mill: natürlich nur unter der Voraussetzung, daß man eine Theorie der Gerechtigkeit *überhaupt* für ein sinnvolles Unterfangen hält. Wenn Marx dies nicht tat, so muß er dafür andere Gründe gehabt haben.

## Gerechtigkeit, Recht und Produktionsverhältnisse

Warum aber lehnt Marx Gerechtigkeitserwägungen als Kritikmaßstab zur Beurteilung von Gesellschaften und insbesondere der Produktionsverhältnisse als ihrer (wie Rawls sagen würde) »Grundstruktur« ab? Alan W. Wood hat darauf eine konsistente Antwort vorgeschlagen, die ich im Folgenden kurz darstellen will.<sup>12</sup> Man könnte sie zusammenfassend dadurch charakterisieren, daß Marx in seiner Theorie des historischen Materialismus und seiner Kapitalismusanalyse von vorneherein eine *meta-ethische* Haltung einnimmt: Statt die Frage — »Was ist (überhaupt) sozial gerecht?« — zu stellen, wie dies sowohl J.S. Mills utilitaristische als auch J. Rawls' kontraktualistische Ethik tun, versucht Marx vielmehr, die *Rationalitätsform*, die bereits in dieser Fragestellung impliziert ist, zu erklären. Marxens These aus dem dritten Band des *Kapital*, die wir bereits zitiert haben, lautet in Kurzform: 'Gerechtigkeit (gesellschaftlicher Institutionen und Handlungen) beruht darauf, daß diese (Institutionen/Handlungen) aus den Produktionsverhältnissen entspringen und *juristische* Formen annehmen. Diese juristischen Formen können als bloße Formen diesen Inhalt selbst nicht bestimmen. Sie drücken ihn nur aus. Ihr Inhalt ist gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht.'

Das Marx'sche systematische Argument gegen eine Theorie der Gerechtigkeit (überhaupt) läßt sich also folgendermaßen rekonstruieren:

- (1) Der Anspruch auf (oder: die Frage nach) *Gerechtigkeit* ist für Marx Ergebnis einer spezifischen Rationalitätsform, nämlich »the highest expression of the rationality of social facts from the *juridical* point of view« (Wood 1980, S. 13). Gerechtigkeit ist eine Rationalitätsform des Rechts.
- (2) Das *Recht* kann jedoch seine rationale Erklärung nur als Funktion innerhalb der organischen (oder auch systemischen) Einheit einer gegebenen Produktionsweise finden, die vom funktionalen Primat der Produktionsverhältnisse bestimmt ist.

Eine solche funktionale Erklärung bedeutet übrigens *nicht*, wie dies häufig auch von Marxisten angenommen wurde, daß das Recht auf ein bloßes *Epiphänomen* der Produktionsweise *reduziert* (oder aus ihr *deduziert*) werden könnte. Die Marx'sche These, »daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln« (MEW, Bd. 13, S. 8 f.), besagt nicht, daß Rechtsverhältnisse irgendwie weniger »real« seien als die materiellen Lebensverhältnisse. Sie besagt übrigens auch nicht, daß stattdessen die Produktionsverhältnisse einfach »aus sich selbst zu begreifen« seien, fallen sie doch in der Regel, »was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist«, mit den Eigentumsverhältnissen zusammen, bedürfen somit in allen nicht-primitiven Gesellschaften der rechtlichen Garantie. Der funktionale Primat der Produktionsverhältnisse kann vielmehr ganz einfach als Selektionsmechanismus verstanden werden, der erklärt, *welche* Rechtsverhältnisse sich im Verlaufe der gesellschaftlichen Evolution durchsetzen (weil sie die dominanten Produktionsverhältnisse begünstigten, mit ihnen gewissermaßen in einen Prozeß »positiver Rückkoppelung« eintreten, der sich gegenüber dem Bestand anderer »rückständiger« Rechtsverhältnisse als expansiver erweist). Rechtsverhältnisse sind nicht notwendigerweise identisch mit Machtverhältnissen. Dennoch können Machtverhältnisse erklären, warum sich bestimmte Rechtsverhältnisse eher (oder leichter) ausbreiten als andere. Aber dies nur als Hinweis, um Mißverständnisse zu vermeiden. Auch *ohne* ein hier kritisiertes reduktionistisches Verständnis von Recht kommt Marx nämlich zu einem *relativistischen* Verständnis des Begriffs der Gerechtigkeit selbst.<sup>13</sup> Aus (1) und (2) folgt für Marx nämlich:

- (3) Gerechtigkeit kann daher *nicht als universalistischer Standard* begriffen werden, um (Institutionen/Handlungen) in allen Gesellschaften als Kritikmaßstab zu dienen, sondern ist eher ein Standard, mit dem sich die jeweilige Produktionsweise selbst mißt, also vom Kontext der jeweiligen Produktionsweise abhängig ist (Wood, 1980, S. 16).

Alle drei Argumente sind nun im Jahrhundert nach Marx bestritten worden. Da uns eine Revue aller dieser Kontroversen hier aber zu weit führen würde, will ich im folgenden Abschnitt unterstellen, daß (1) und (2) richtig sind. Ich behaupte jedoch, daß Marx aus (1) und (2) seine Schlußfolgerung (3) nicht ziehen kann. M.a.W.: Marx hat mit seiner Ablehnung einer universalistischen Gerechtigkeitsauffassung *auch dann nicht* recht, wenn er mit seinen Thesen recht hat, daß (1) der Anspruch auf Gerechtigkeit immer eine Rationalitätsform von Rechtsverhältnissen ist; und daß (2) das Recht in jeder Gesellschaft unter dem funktionalen Primat der Produktionsverhältnisse steht. Dies folgt bereits aus der *Struktur funktionaler Erklärung* selbst. Aus dieser nämlich lassen sich die weitreichenden Schlußfolgerungen eines moralischen Relativismus, die mit (3) verbunden sind, gerade nicht begründen.

## Systemrationalität und Normrationalität des bürgerlichen Rechts

Eine funktionale Erklärung von Rechtsformen (als Teil des »Überbaus«) liefert Begründungen für die Behauptung »that the superstructure has the character it does because, in virtue of this character, it confers stability on the production relations« (Cohen 1978, S. 249). In der kapitalistischen Gesellschaft bestehen demgemäß in der Regel bestimmte (bürgerliche) Rechtsformen, weil diese die Stabilität (d.h. die Reproduktion) kapitalistischer Produktionsverhältnisse begünstigen. Rechtsformen, die den kapitalistischen Produktionsverhältnissen »entsprechen« (um Marxens Terminologie zu benutzen), haben in der kapitalistischen Produktionsweise eher Chancen, sich durchzusetzen als Rechtsformen, die dies nicht tun, weil solche Rechtsformen *im Ergebnis* das Ausbreiten, das Funktionieren, die Stabilität, die Rationalisierung o.ä. der kapitalistischen Wirtschaftsbeziehungen zur Folge haben. *Erklärt* werden damit natürlich nur die Eigenschaften des jeweiligen *explanandum*, die (in ihren Folgen) bestimmte Funktionen für den Entwicklungsprozeß der Produktionsverhältnisse aufweisen lassen. Wenn Marx etwa schreibt (MEW, Bd. 23, S. 292), daß der »Protestantismus schon durch seine Verwandlung fast aller traditionellen Feiertage in Werktage eine wichtige Rolle in der Genesis des Kapitals (spielt)«, behauptet er damit nicht, die Existenz der christlichen Religion selbst (oder auch die Existenz von Feiertagen und Werktagen) erklärt zu haben, er schreibt nur einer bestimmten Konfession des Christentums förderliche Effekte für die Ausbreitung der kapitalistischen Produktionsweise zu. Aus welchen Gründen auch immer es die christliche Religion (und Feiertage und Werktage) gibt, daß sich der Protestantismus parallel zur Herausbildung des Kapitalismus zunehmend durchgesetzt hat, erklärt sich (partiell) daraus, daß er bestimmte Wirkungen auf den gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsprozeß hatte (daß kapitalistische Produktionsverhältnisse die »dispositionale Eigenschaft« haben, von protestantischen Normen eher begünstigt zu werden als etwa von katholischen...). So oder ähnlich argumentiert funktionale Erklärung. Sie führt damit neben den unmittelbaren Ursachen für das Bestehen bestimmter gesellschaftlicher Sachverhalte einen neuen gesellschaftstheoretischen Bedingungs Zusammenhang ein, den Marx mit Ausdrücken wie »adäquat« (die der jeweiligen Produktionsweise adäquaten juristischen Formen) oder »entsprechen« (die Produktionsverhältnisse entsprechen dem Stand der Produktivkräfte; der Überbau entspricht der Basis) bezeichnet.<sup>14</sup>

Kommen wir zu unserer Frage zurück, ob die These (2) vom funktionalen Primat der Produktionsverhältnisse über die Rechtsverhältnisse auch die Schlußforderung (3) begründen kann, daß sich Gerechtigkeitsfragen immer nur relativ zu den jeweiligen (herrschenden) Produktionsverhältnissen rational stellen lassen. Wenn wir uns hier auf bürgerliche Rechtsverhältnisse beschränken, so läßt sich eine funktionale Erklärung vom Typus der These (2) sehr wohl begründen: Man kann die Folgen bürgerlicher Rechtsverhältnisse sowohl *makrosoziologisch* (für die Systemrationalität der gesamten Gesellschaft) als auch *mikrosoziologisch* (für die Handlungsrationalität einzelner gesellschaftlicher Akteure) als förderlich für kapitalistische Produktionsverhältnisse ansehen. So ließe sich die Marx'sche These stützen, daß die juristischen Formen ihren *Inhalt* aus den Produktionsverhältnissen erhalten: Eigentums-garantie, Vertragsfreiheit, Gewerberecht einerseits (Privatrecht); funktionale Autonomie (und Berechenbarkeit) des öffentlichen Rechts, Trennung und Garantie von Privatwirtschaft und Rationalisierung staatlicher Bestandssicherung ihrer institutionellen Rahmenbedingungen andererseits:

»Eine unter diesen wichtigen Gesichtspunkten durchgeführte funktionale Analyse der wichtigsten Rechtsmaterien würde zeigen können, wie das Recht zur Systemrationalität der Gesellschaft beiträgt — wie es Erschließung, Mobilisierung und zweckmäßige Allokation von natürlichen Ressourcen und von Arbeitskraft fördert.« (Habermas 1976, S. 262)

Auch bezogen auf Handlungsmotivation und Handlungskalküle der Gesellschaftsmitglieder hat die Struktur bürgerlichen Rechts für die kapitalistische Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung förderliche Folgen: »Die Rationalität des Rechts könnte darin gesehen werden, daß es auf die strategische Rationalität zweckrational handelnder Rechtssubjekte zugeschnitten ist.« (ebda., S. 264) Die Entkopplung der Rechtsgeltung und Rechtssetzung von sittlichen Motiven — »alles ist erlaubt, was nicht rechtlich verboten ist« — und die Einschränkung der Sanktionen auf die Bestrafung abweichenden Handelns (nicht etwa bestimmter *Handlungsmotive*) hat selbst Folgen für die Art der Motivation der Gesellschaftsmitglieder, den so gesetzten Rahmen der Rechtsordnung zu respektieren. Die Legalität konventionell gesetzten positiven, formalen Rechts definiert »ein Handlungssystem, indem unterstellt wird, daß sich alle Systemmitglieder strategisch verhalten...; es wird mit anderen Worten unterstellt, daß sie ihre private Autonomie zweckrational nutzen.« (ebda.) Nicht nur die Inhalte des bürgerlichen Privatrechts, auch die rechtlich (durch die Aussicht auf Bestrafung bei abweichendem Verhalten) gestützten Handlungskalküle sind *Rechtsfolgen*, die der Reproduktion kapitalistischer Produktionsverhältnisse förderlich sind und also eine funktionale Erklärung *dieser Aspekte* des modernen Rechtssystem (als Aspekten, die diesen Produktionsverhältnissen »entsprechen«) erlauben. Sie beschreiben aber nicht die gesamte Rationalitätsform des Rechts.

Bestünde das Recht nämlich nur aus seinen Inhalten (den rechtlich geregelten Institutionen, inklusive der ebenfalls rechtlich begrenzten rechtsfreien Sphären der Gesellschaft) und der Berechenbarkeit seiner Sanktionen, so ließe sich das Bestehen von Rechtsnormen vollständig mit Sätzen über die Berechenbarkeit (oder Wahrscheinlichkeit), daß auf ein bestimmtes abweichendes Verhalten eine bestimmte Sanktion folgt, charakterisieren. Rechtsnormen ließen sich also, um eine Unterscheidung von H.L. Hart (1961, S. 87) aufzunehmen, ausschließlich von einem »externen« Standpunkt, dem eines Beobachters beschreiben. Die Voraussage von Rechtsfolgen wäre also vom gleichen Typ wie die Voraussagen etwa der Regelmäßigkeit, daß es (unter bestimmten klimatischen Bedingungen) bei Auftauchen von dunklen Wolken mit bestimmter Wahrscheinlichkeit regnen wird. Diese »externe« Beobachtungsperspektive ist aber (so daß Hart'sche Argument) gar nicht in der Lage, den Unterschied zwischen einer *Regelmäßigkeit* (daß es bei bewölktem Himmel regnet) und einem durch praktische Normen *regelgeleitetem Handeln* zu bestimmen: die Wolken, die sich unter bestimmten klimatischen Bedingungen in Regenwasser verwandeln, zeigen beobachtbare Regelmäßigkeiten; Menschen, die von einer gesellschaftlichen Rechtsnorm nicht abweichen, folgen einer Regel und tun dies (auch wenn sie dies nur aus Angst vor Strafe tun) normalerweise im Bewußtsein, daß diese Norm gilt, daß sie zu einem bestimmten Handeln (hier: zur Vermeidung von verbotenen Verhalten) rechtlich *verpflichtet* sind. Es kann durchaus sein, daß sie diese Verpflichtung moralisch ablehnen, der entscheidende Punkt aber hier ist, daß sowohl das Akzeptieren als auch das Ablehnen einer Verpflichtung immer eine *Stellungnahme* zur betreffenden Norm selbst impliziert: diese aber ist nicht alleine aus der Beobachterperspektive zu formulieren, sondern fordert eine auch »interne« Perspektive — eine Bezugnahme auf Gründe.<sup>15</sup> Gesellschaftliche Normen lassen sich nun unterscheiden nach dem Charakter dieser »reasons«, mit denen ihre Verpflichtungen *begründet* werden, also nach dem Typus von Gründen, die in einer Stellungnahme für oder gegen die entsprechende Handlungsnorm angeführt

werden können. Diese »Normrationalität« (Habermas) wird nun durch funktionale Erklärungen überhaupt nicht erfaßt, da funktionale Erklärungen in der Regel von der Perspektive der Handelnden gerade absehen und auf Prozesse abzielen, die sich »hinter dem Rücken der Beteiligten« abspielen. Wenn z.B. das Vorherrschen bürgerlicher Rechtsformen aus ihren Folgen für die kapitalistischen Produktionsverhältnisse erklärt werden soll, so ist damit ja gerade nicht gemeint, daß die Gesellschaftsmitglieder selbst ihr Akzeptieren dieser Rechtsordnung mit dem Argument begründen werden: »diese ode jene Rechtsnorm trägt zur Aufrechterhaltung kapitalistischer Produktionsverhältnisse bei«, sondern, daß die *Folgen* dieser Rechtsform für kapitalistische Verhältnisse ein günstiges Milieu abgeben.

»(Konventionalität, Legalität und Formalität des modernen Rechts) machen die *Form* explizit, aufgrund deren das moderne Recht die funktionalen Imperative eines über Märkte regulierenden Wirtschaftsverkehrs erfüllen kann. Aber diese Systemrationalität *ergibt sich* aus Rechtsstrukturen, in denen systemrationales Handeln allgemein werden kann, sie *erklärt nicht*, wie diese Rechtsstrukturen möglich sind.« (Habermas, 1976, S. 266)

Aus dem Gesagten ist deutlich geworden, worin der Fehler der Marxschen Schlußfolgerung von (2) auf (3) besteht. Selbst wenn also die Forderung nach Gerechtigkeit eine dem Recht entsprungene Rationalitätsform ist (1), und selbst wenn das Vorherrschen einer bestimmten Rechtsform nur ausgehend von den Produktionsverhältnissen rational erklärt werden kann (2), so ist damit nicht gesagt, daß die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit (3) ein Ergebnis *dieser funktionalen Aspekte* des modernen bürgerlichen Rechts ist (und damit *relativistisch* auf die kapitalistische Produktionsweise zu begrenzen wäre). Dies würde nur dann zwingend sein, wenn funktionale Erklärungen zuvor *reduktionistisch* aufgefaßt würde (das Recht ist *nichts* anderes als seine Funktion für die Produktionsverhältnisse), was Marx selbst offenbar nicht tut; *oder*: wenn die Geltung von (hier: Rechts-) Normen ausschließlich mit der Regelmäßigkeit ihrer Folgen beschrieben werden könnte, was den Begriff der Handlungsnorm als Verpflichtung unverständlich machen würde.

Nun besteht jede Rechtsordnung nicht nur aus direkten präskriptiven Handlungsnormen (»*Regeln erster Ordnung*«, um wiederum mit Hart zu sprechen), die diese oder jene Handlung unter Androhung von Strafe fordern oder verbieten, sondern hat darüber hinaus mindestens »*Regeln zweiter Ordnung*« zum Bestandteil (ansonsten wäre es kein Rechtssystem): Regeln also, die darüber entscheiden, welche Normen im jeweiligen Falle gelten (*rules of recognition*), die konkrete Handlungs- bzw. Verbotsnormen an neue, unvorhergesehene Situationen und Problemlagen anpassen (*rules of change*) und schließlich bestimmten Personen oder Institutionen eine Rechtsautorität zur Beurteilung von Streitfällen zuschreiben (*rules of adjudication*). Ohne diese »*secondary rules*« wäre jede Rechtsordnung in hohem Maße von Rechtsunsicherheit, von statischer Unfähigkeit zur Anpassung an sozialen Wandel und schließlich (angesichts konfligierender Interpretationen dessen, was erlaubt und verboten ist, die zumindest bei divergierenden sozialen Interessenlagen auftauchen werden) zur Ineffizienz verdammt, würde also über kurz oder lang zusammenbrechen (Hart 1961, Kp. V.).

Das Spezifische der *Normrationalität* des modernen bürgerlichen Rechts ist nun, daß alle diese »*secondary rules*« *universalistischen* Prinzipien folgen, daß sie also (man könnte dies, die Hart'sche Begrifflichkeit fortsetzend, ein *Prinzip »dritter Ordnung*« nennen) unter der Systematik der *Generalität* des Rechts stehen. »Seinem Anspruch nach soll das moderne Recht aus allgemeinen Normen bestehen, die grundsätzlich keine Ausnahmen und keine Privilegierungen zulassen.« (Habermas 1976, S. 265) Es stellt also einen Begründungsanspruch auf, der über Rechtssicherheit hinaus auch noch seine Unparteilichkeit gegenüber bestimmten sozia-

len Interessen fordert und damit (als Prinzip »dritter Ordnung«) eine neue Anforderung an die *Legitimität* der Rechtsordnung mit sich bringt: Nur die Ordnung ist legitim, die den Gesichtspunkten *aller* der Rechtsordnung unterworfenen Bürger *gleichermaßen* Rechnung trägt. In eine solche Rechtsordnung ist also gewissermaßen (welches auch immer ansonsten ihre funktionalen Folgen für das Gesellschaftssystem sein werden) ein normatives Prinzip der Legitimität »eingebaut«, das einen Kritikmaßstab zu ihrer eigenen Beurteilung verallgemeinert und sicher ohne die Freiheits- und Vernunftansprüche der Aufklärung nicht zu verstehen ist: die (relevanten) Gesichtspunkte jedes Rechtssubjekts *gleichermaßen* zu berücksichtigen. Welche diese »relevanten Gesichtspunkte« sind — seine Freiheit (im Sinne der Deklaration der Menschenrechte), seine Interessen, seine Grundbedürfnisse... — darüber scheiden sich dann nicht nur die politischen Philosophien und Parteien, Demokratie, Liberalismus, Sozialismus, sondern bis heute auch ihre moralischen Begründungen: Utilitarismus, Vertragstheorie, Theorie der drei Freiheitsrechte usw.

Wir können jedoch, was Marxens Kritik des Gerechtigkeitskonzepts betrifft, unsere Argumentation hier abbrechen. Diejenigen Strukturaspekte des modernen (bürgerlichen) Rechts, auf die sich die (sozialistische) Forderung nach sozialer Gerechtigkeit beruft, sind nämlich gerade die Charakteristika, die sich aus seiner Normrationalität ergeben, die also aus seiner funktionalen Systemrationalität gerade nicht abgeleitet werden können. Marx hat also offenbar die Tragweite des funktionalen Arguments überschätzt und daher die 'relative Autonomie' und normative Eigendynamik des *universalistischen Anspruchs* bürgerlicher Rechtsordnungen unterschätzt. Nur so konnte er der Auffassung sein, mit dem Verweis auf die Erklärung der Durchsetzung bürgerlicher Rechtsformen (aus ihren kapitalistisch funktionalen Effekten) auch das Rationalitätspotential des bürgerlichen Rechts, das sich gerade in seinen 'überschüssigen' Gerechtigkeitsansprüchen äußert, widerlegt zu haben.

Natürlich ist mit den bisherigen Ausführungen die Frage, ob Freiheit oder Gerechtigkeit für eine 'Marxsche Ethik' grundlegender sein *sollte* (oder: welcher 'Grundwert' den Marxschen Intentionen am ehesten entspricht), noch keineswegs schlüssig beantwortet. Es könnte ja noch andere Gründe für einen systematischen Vorrang des Werts 'Freiheit' vor dem der 'Gerechtigkeit' geben (Leist 1985).

Einerseits ist für Marx, wie wir sahen, 'Gerechtigkeit' als »bloßer Rechtsbegriff« schon ethisch relativiert worden; zum anderen umfaßt aber die Marxsche Konzeption von 'Freiheit', gerade weil sie sein Menschenbild überhaupt definiert, eine Vielfalt von Dimensionen, die es schwer machen, innerhalb der Marxschen Theorie 'Freiheit' und 'Gerechtigkeit' überhaupt miteinander zu vergleichen.

Ich will daher im Folgenden einen solchen Vergleich auch gar nicht anstellen. Das Ziel der folgenden Überlegungen ist bescheidener, aber auch präziser: Anhand der Unterscheidung *verschiedener inhaltlicher Dimensionen* des Marxschen Freiheitsbegriffs möchte ich zeigen, daß jede von ihnen einer Theorie der Gerechtigkeit nicht nur nicht widerspricht, sondern es im Gegenteil erst ermöglicht, sie über die unverzichtbare Sphäre liberaler Bürgerrechte hinaus ernstzunehmen: Dafür, die Konsequenzen von Gerechtigkeitsforderungen für die *verschiedenen* Sphären gesellschaftlicher Verteilung von Lebenschancen (Walzer 1983) zu formulieren, liefert natürlich auch die Marxsche Theorie nur erste Anhaltspunkte, vor allem naturgemäß für die Sphäre der materiellen Produktion und Reproduktion. Nimmt man aber die dort verhandelten Verteilungsprobleme ernst, so erfordern sie heute gleichzeitig, auch die für das (Hegelianische oder St. Simonistische) 19. Jahrhundert charakteristische 'produktivistische' Engführung des Marxschen Erbes fahren zu lassen ...

## Libérale Freiheit

Einer klassischen Unterscheidung folgend (Berlin 1967; Bobbio 1955) lassen sich in Geschichte und Gegenwart des politischen Denkens zwei 'Familien' von Freiheitskonzeptionen unterscheiden: der *positive* Begriff von Freiheit als 'Autonomie' (Kant) oder Selbstverwirklichung und der aus der liberalen Tradition (seit Hobbes) entstammende *negative* Freiheitsbegriff der Abwesenheit von Zwang. Folgt man der Definition Isaiah Berlins, wonach negative Freiheit bedeutet, in meinen Handlungsmöglichkeiten (was immer ich dann zu tun wähle) 'nicht von anderen Menschen gehindert zu werden', wohingegen positive Freiheit immer eine inhaltliche Bestimmung dessen impliziert, was es bedeutet, 'mein eigener Herr zu sein' — z.B. rational zu sein, »von Gründen (reasons), von meinen bewußten eigenen Zielsetzungen bewegt zu werden und nicht von Ursachen (causes), die auf mich einwirken« (Berlin) — so steht außer Zweifel und bedarf daher hier nicht ausführlicher Textbelege, daß Marxens Freiheitsbegriff eine Variante der positiv auf Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung, Selbstkontrolle ausgerichteten Tradition der Freiheitsdefinition darstellt, aus der Marx ja (als Schüler Hegels) selbst stammte.

Der negative Freiheitsbegriff wird von Marx gewissermaßen nur *zitiert* und zwar dort, wo er den *liberalen* Begriff der Freiheit (nämlich 'Freiheit, Gleichheit, Bentham; s. MEW Bd. 23, S. 89 f.) als bloßen *Rechtsbegriff* bestimmten *Funktionen* der kapitalistischen Produktionsverhältnisse als 'entsprechende' juristische Formbestimmtheit zuordnet: in diesem Falle der Sphäre der einfachen Zirkulation als 'abstrakter Oberfläche' des kapitalistischen Gesamtprozesses. Damit ist er aber *für uns* noch nicht erledigt: Auch wenn Marx damit recht haben sollte, daß der liberale Begriff der Freiheit, ungehindert von anderen Menschen tun und lassen zu können, was ich will (soweit ich andere nicht in eben dieser 'Freiheit der Willkür', wie Kant und Hegel sie nannten, einschränke), als Rechtsbegriff bestimmten Funktionen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse entspricht, so wäre dies ja kein Grund, seinen normativen Anspruch auf die kapitalistische Systemrationalität der Zirkulationssphäre zu begrenzen. Wendet man ihn nämlich, im Lichte der Marxschen Theorie, auch auf die Produktionsverhältnisse an, so ergibt sich, daß ebendiese 'negative Freiheit' im Kapitalismus äußerst *ungleich verteilt* ist.

Dies gilt z.B., wie G.A. Cohen in einem stimulierenden Artikel gezeigt hat, für die typischen Handlungschancen von Mitgliedern des Proletariats unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen; und zwar auch dann, wenn man mitberücksichtigt, daß es für einzelne Mitglieder dieser Gesellschaftsklasse durchaus möglich ist, ihre Klassensituation zu verlassen und Selbständige, Kleinhändler, 'Kleinbürger' zu werden. Dies aus dem einfachen Grunde, daß die Chancen, als Selbständiger ohne Startkapital zu reussieren, unter kapitalistischen Bedingungen äußerst beschränkt sind (und zwar aufgrund der Handlungen anderer Menschen: der kapitalistischen Unternehmer). Selbst wenn also *jeder einzelne* Proletarier frei wäre, diesen 'kleinbürgerlichen' Ausweg aus seiner Klassensituation zu wählen, so ist er dies doch nur »*unter der Bedingung, daß die anderen von ihrer gleichermaßen bedingten Freiheit keinen Gebrauch machen* (...)». Obwohl jeder Proletarier individuell frei ist, seine Klassenlage zu verlassen, leidet er doch mit dem Rest seiner Klasse unter einer, wie ich sie nennen werde, *kollektiven Unfreiheit*« (Cohen 1983, S. 11). Für Mitglieder der Kapitalistenklasse hingegen gilt solche kollektive Unfreiheit nicht: *Wenn sie wollten*, so könnten sie — sowohl individuell als auch kollektiv — nicht nur die Entscheidung treffen, Kapitalisten zu bleiben (oder Rentiers zu werden), sondern auch die, ihr Eigentum zu verschenken (und dann Proletarier zu werden) ... Daß sie dies

in aller Regel *nicht* tun werden, ändert nichts daran, daß ihr Freiheitsspielraum strukturell weiter, also weniger durch Handlungen anderer Menschen beschränkt ist als der von Proletariern.

Eine bloße Anwendung des liberalen Postulats nach »gleicher Freiheit für alle« (I. Berlin) auf die Marxsche Analyse der Produktionsverhältnisse hätte also für die Beurteilung des Kapitalismus bereits weitgehende ethische Konsequenzen. Sie wäre aber keine Alternative zur Frage nach der *Gerechtigkeit* dieser Gesellschaftsordnung, sondern eher eine Präzisierung, eine konsequente Form dieser Frage: Ist die ungleiche Verteilung der ('negativen') Freiheit der Handlungsmöglichkeiten im Kapitalismus gerecht oder nicht? (Vgl. Cohen 1981 und 1985; Roemer 1982; Elster 1985, Kapitel 4.2) Sie wäre *dann und nur dann* (und nur solange) gerecht, wenn keine andere Ordnung der Produktionsverhältnisse die Handlungschancen der Schlechtestgestellten verbessern würde: Um ein Beispiel zu wählen, wäre dies etwa dann der Fall, wenn bei einem bestimmten niedrigen Stand der Produktivkräfte die Mehrzahl derjenigen, die im Kapitalismus zur Lohnarbeit gezwungen sind (also im erläuterten Sinne 'kollektiv unfrei'), in einem auf derselben produktiven Basis fußenden Sozialismus zur Zwangsarbeit gezwungen wäre, d.h. nicht nur kollektiv, sondern *auch individuell* daran gehindert würde, eine selbständige, nicht-ausbeuterische Berufstätigkeit auszuüben. Im Vergleich zu einem solchen autoritären 'Sozialismus des Mangels', der die Freiheitschancen der Schlechtestgestellten — der »worst off-coalition« (Roemer) — noch mehr beschneidet, wären dann die Grundinstitutionen eines Kapitalismus mit Vertragsfreiheit und einer demokratischen politischen Ordnung gerechter. Die Debatten um einen 'Marktsozialismus' im Ostblock, man denke an die Arbeiten von Brus, aber auch im Westen (Kolm 1984), sowie die gesamte Thematik des 'Dritten Weges' zwischen Staatssozialismus und Liberalkapitalismus zeigen, daß diese Fragen 'negativer Freiheit' (also Vertrags- und Koalitionsfreiheit) keine akademischen Spitzfindigkeiten darstellen ...

## Kommunistische Freiheit

Der Schwerpunkt des Marxschen Freiheitsgedankens aber liegt unzweifelhaft in der Tradition der 'positiven' inhaltlichen Definition von Freiheit, deren *Struktur* er vom deutschen Idealismus übernommen hat — Freiheit als Selbstverwirklichung; als Entäußerung, Vergegenständlichung des Selbstbewußtseins in Objektivität; und als 'Sittlichkeit', als Übereinstimmung mit dem Gemeinwesen — deren *Inhalte* er jedoch anthropologisch im Rahmen seines historischen Materialismus neu zu fassen versuchte. Die Struktur dieser Freiheitstheorie (bzw., um den Gegenbegriff zu nennen, Marxens Theorie der erst im Kommunismus aufzuhebenden 'Entfremdung') ist nun schwer von einer teleologischen Geschichtsphilosophie zu trennen, die Marx und die Marxisten gerade daran *hinderte*, ethische Fragen zu stellen: daß die materiellen und kulturellen Voraussetzungen der positiven, kommunistischen Freiheit im Kapitalismus, also unter unfreien Bedingungen geschaffen werden, konnte als ethische Kriterien außer Kraft setzende Rechtfertigung der 'historischen Notwendigkeit' des Kapitalismus (miß-)verstanden werden und ist in der Tat von vielen Marxisten so verstanden worden — ein Argumentationsmuster, das später dann auch auf den Stalinismus übertragen wurde (als für die 'nachgeholte ursprüngliche sozialistische Akkumulation' historisch notwendige und insofern gerechtfertigte totalitäre Entwicklungsdiktatur).

Ist es möglich, den Marxschen Begriff 'positiver Freiheit' auch unabhängig von dieser geschichtsphilosophischen Dimension zu diskutieren und damit für eine gesellschaftliche Ethik

fruchtbar zu machen? Meine abschließende These lautet, daß dies nicht nur möglich, sondern für eine Theorie gesellschaftlicher Gerechtigkeit geradezu notwendig ist. Die *Inhalte* des Marx'schen Begriffs 'positiver Freiheit' sind nämlich auch dann ethisch relevant, wenn die geschichtsphilosophische Struktur, innerhalb der sie bei Marx thematisiert werden, falsch ist. Dies sei hier an zwei Beispielen verdeutlicht, besser an zwei Interpretationen, die Marx selbst für jene kommunistische 'Freiheit des Gattungswesens' gibt, deren nicht-entfremdete Realisierung für ihn das Ziel der Menschengeschichte darstellte: (a) Freiheit als »Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte der Individuen«; und (b) Freiheit als Arbeit (Praxis, Produktion).<sup>16</sup>

(a) Freiheit als »Universalität der Bedürfnisse und Fähigkeiten bedeutet für Marx Autonomie des Menschen nicht nur gegenüber gesellschaftlichen Zwängen, sondern auch gegenüber der *Natur*: »volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl wie seiner eigenen Anlagen«. Diese Hoffnung auf den 'Sieg über die Natur', die zum industrialistischen Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts gehört (aber sich auch noch später im Marxismus finden läßt, man denke etwa an Trotzki's 'futuristische' Beschreibung des Übermenschen in der kommunistischen Gesellschaft, aber auch an den jungen Gramsci) war zunächst *per se* keine ethische Frage; oder vielmehr sie ist dies erst neudringens, nicht zuletzt als Ergebnis der Ökologiebewegung, geworden. Gleichwohl ist auch diese Definition von Freiheit *moralisch relevant*: Freiheit, so verstanden, wird nämlich gleichbedeutend mit Fähigkeit bzw. mit Macht zur Selbstbestimmung.

»Man kann grob gesprochen Freiheit damit erklären, daß man sagt, Menschen seien in dem Ausmaße frei, als sie ihr eigenes Schicksal kontrollieren und nicht von anderen Menschen oder anderen fremden Mächten kontrolliert werden. Diese Definition macht, das sei hervorgehoben, Freiheit nicht zu einer Sache, die man entweder hat oder nicht hat, sondern etwas, von dem man mehr oder weniger haben kann.« (Radcliff-Richards 1982, S. 89 f.).

So verstanden wäre Freiheit, also die Macht oder Chance, seinen eigenen Lebensplan zu verwirklichen, ein »nicht moralisches Gut« (Wood), das bei gegebenem Stand der Produktivkräfte (des 'Siegs über die Natur') in einer Gesellschaft in bestimmtem Ausmaß zur Verfügung steht: z.B. in Gestalt der gegebenen medizinischen Möglichkeiten, die Gesundheit der Menschen (d.i. den Zustand bzw. Zeitraum, in dem sie am ehesten die Möglichkeit haben, ihre Lebensgestaltung zu kontrollieren) zu verlängern; z.B. in Gestalt des Bildungs- und Kultur-etats als desjenigen Teils des gesamtgesellschaftlichen Reproduktionsfonds, der den Gesellschaftsmitgliedern zur Befriedigung kultureller Lebensbedürfnisse zur Verfügung steht usw. Ein anderes solcher 'nicht-moralischer' Freiheitsgüter wird von Marx selbst in einer häufig zitierten (und dem prometheischen Pathos seines Freiheitsbegriffs (b) 'Freiheit als Arbeit' zu-widerlaufenden) Stelle aus dem dritten Bande des *Kapital* erwähnt, die arbeitsfreie Zeit:

»Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivi-lisierte, und der muß es in allen Gesellschaftsformen und Produktionsweisen. (...) Aber es bleibt dies (sc. die Sphäre der materiellen Produktion) immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit aufbauen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.« (MEW, Bd. 25, S. 828).

Diese Definition von Freiheit führt uns damit — weit entfernt davon, eine theoretische Alter-

native zum Grundwert 'Gerechtigkeit' zu sein — geradewegs wieder zu ihm zurück. Als ein in allen Gesellschaften begrenztes Gut (Gesundheit, Bildung, Ausbildung ästhetischer Bedürfnisse und Fähigkeiten, Freizeit ...), das gleichwohl von allen Menschen begehrt wird — soweit bzw. sobald ihre Grundbedürfnisse befriedigt sind — ist die Freiheit, das eigene Leben zu gestalten, nicht nur, aber *auch* Gegenstand gesellschaftlicher Verteilung: etwa in der Frage der Arbeitszeit, oder der Gesundheitsversorgung. Um noch einmal Janet Radcliff-Richards zu zitieren, die in ihrem Buch *The Sceptical Feminist* eine ähnliche Freiheitsdefinition zugrundelegt:

»Freiheit wird hier als grundlegend positiver Wert mit eigenem Recht angesehen, als ein Gut, von dem daher alle soviel wie möglich haben sollten. Wieviel jedes Individuum davon haben soll, wenn die Ansprüche anderer Menschen in Betracht gezogen werden, ist dann eine Frage der Verteilungsgerechtigkeit.« (S. 99)

Definiert man nun das 'Reich der Freiheit' im Sinne der zitierten Marxschen Stelle als Fähigkeit zur befriedigenden Lebensgestaltung *über materielle Grundbedürfnisse hinaus*, so ergibt sich daraus — wie Fred Hirsch in seiner »ökonomischen Analyse der Wachstumskrise« gezeigt hat (1980, 3. Kapitel) — sogar noch ein zusätzliches Argument gegen eine (für kapitalistische Gesellschaften charakteristische) *ausschließlich marktmäßige* Organisation der Produktionsverhältnisse und gegen eine (für sozialdemokratische Sozialpolitik bisher charakteristische) *primär monetäre* Zuteilung solcher Lebenschancen: sogenannte 'Positionsgüter' können in marktmäßiger und monetärer Form gar nicht vermehrt oder gar gerechter umverteilt werden! (Holländer 1985). Eine von diesem Freiheitsbegriff informierte Theorie sozialer Gerechtigkeit würde in der Tat — wie dies heute Teile der Alternativ- und Selbsthilfebewegung auch im Gegensatz zum klassischen Sozialismus tun — nicht nur die *Resultate*, sondern auch die *Formen* gesellschaftlicher Verteilung von Lebenschancen im Kapitalismus und im sozialdemokratischen *welfare state* kritisieren müssen. Sie käme dabei unzweifelhaft den Intentionen des Marxschen Kommunismus wieder näher, ohne Marxens Geschichtsphilosophie, ohne aber auch die (im schlechten Sinne) utopischen Aspekte seines technologischen Optimismus teilen zu müssen (vgl. Berger 1985; Offe 1985)

(b) Die Marxsche Auffassung von der *Freiheit als Arbeit*, Praxis, Produktion ist offenkundig eine der am stärksten vom *Hegelschen Modell der Freiheit* geprägte Seite der Marxschen Theorie, wonach Freiheit darin besteht, daß sich der 'Geist' in seinen Objektivierungen wiedererkennt, »im Anderen bei sich ist«. Das klassische Beispiel ist der Bildungsprozeß des 'Selbstbewußtsein' durch Arbeit in Hegels Analyse der Herr-Knecht-Beziehung im 6. Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*. Hegels Pointe, daß der (arbeitende) Knecht in den Produkten seiner Arbeit »zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst*« kommt (und damit dem bloß konsumierenden Herrn überlegen wird), setzt, wie dies zuletzt E.M. Lange (1980) gezeigt hat, bereits ein idealistisches Modell des Handelns voraus: Handlung wird begriffen als *Pro-duktion* im wörtlichen Sinne, als ein Herausführen (*pro-ducere*), das Heraus-Setzen eines 'inneren' Handlungszwecks, der zwar gegenständliche Form annimmt, in dieser 'Vergegenständlichung' aber derselbe bleibt. Auf die analytischen Schwächen dieses Modells der Freiheit von Handlungen braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden, erinnert sei nur an den theologischen Hintergrund: Der Begriff der *Entäußerung*, die Herausführung eines 'reinen Für-sich-seins' in Objektivität (Gegenständigkeit) faßt Arbeit nach dem Modell der *Schöpfung*, der Erschaffung der Welt durch den christlichen Schöpfergott: Auch in der Genesis war die Schöpfung erst vollendet, als sich Gott in seiner Entäußerung, im Menschen, seinem 'Ebenbilde' als einem Anderen wiedererkennen konnte (Woytila 1981, S. 19 ff.).

Wenn nun Marx in den *Pariser Manuskripten*, aber auch in den *Grundrissen* die Entäußerung der Arbeit unter kapitalistischen Bedingungen (»im nationalökonomischen Zustand«) als 'Entfremdung' charakterisiert — nach dem Vorbild der Feuerbachschen Religionskritik, das »Wesen des Christentums« nicht nur als Produktion, sondern auch als 'Projektion' des menschlichen Wesens zu interpretieren — so stülpt er das Hegelsche Argument zwar um, setzt es damit aber gleichzeitig voraus: *daß* der Arbeiter das menschliche Wesen entäußern muß in einem Produkt, das ihm nunmehr unter den Bedingungen des kapitalistischen Privateigentums »als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige* Macht gegenüber« tritt, eben dies ist nicht die Verwirklichung seines Selbstbewußtseins, sondern seine Selbstentfremdung. Offenkundig kritisiert Marx hier den Kapitalismus nicht im Namen der Gerechtigkeit, sondern im Namen eines bestimmten Modells 'positiver Freiheit', wonach das Wesen des Menschen darin besteht, sich in seinen Produkten wiederzuerkennen. Man könnte nun noch weitere Parallelen zwischen dem Marxschen und dem Hegelschen Arbeitsbegriff feststellen. Und man könnte schließlich fragen, ob mit der Kritik am Hegelschen Modell nicht auch das Marxsche, »auf die Füße gestellte« Gegenmodell der Arbeit zu kritisieren wäre: als sozialistische »Ideologie der Arbeit« (Accornero 1980)<sup>1</sup> als typisches Element des Mythos der industriellen Revolution, als »klassische« Figur des prometheischen Mythos der Neuzeit, des Zeitbegriffs der modernen Fortschrittsidee ...

Da ich mich hier jedoch darauf beschränken will, die *Verträglichkeit* dieses Freiheitsbegriffs mit einer Theorie sozialer Gerechtigkeit zu analysieren, kann ich mir diese Diskussion an dieser Stelle sparen (vgl. Elster 1986). Der Begriff der *Arbeit als Entäußerung* kann ja auch dann ein erstrebenswertes soziales Gut bezeichnen, wenn er als Grundbegriff für Freiheit falsch ist: nämlich die *Chance* des arbeitenden Subjekts, auch in den instrumentell und arbeitsteilig organisierten Produktionsabläufen der industriellen Fertigung (und, wie man heute hinzufügen müßte, einer kybernetischen Steuerung von Produktions- und Informationsabläufen) die eigene Tätigkeit in sinnvoller und nicht entwürdigender Rolle, Relevanz und Funktion »wiedererkennen« zu können. Daß Marx, aber auch die utopischen Sozialisten, als Modell solcher »ganzheitlicher Arbeitshandlung« vornehmlich die handwerklichen Ateliers vor Augen hatten, muß ja *nicht* bedeuten, daß dieser Anspruch auf »Sich-wiedererkennen-können« gegenüber dem heutigen Produktionsprozeß gar nicht mehr gestellt werden kann — daß also der Anspruch auf »Eigenarbeit«, auf Kontrolle über den Arbeitsprozeß *nur* »jenseits der Sphäre der materiellen Produktion« gestellt werden darf.

Auch dieser Aspekt des Marxschen Begriffs 'positiver Freiheit' als 'Freiheit *in* der Arbeit' läßt sich nämlich als *Chance* verstehen, Produktionstätigkeiten in einem nicht-illusionären Sinne als 'eigene' erleben (sich in ihnen 'wiedererkennen' zu können). 'Freiheit *in* der Arbeit' oder 'Eigenarbeit' wäre damit ebenfalls eine Art 'nicht-moralisches Gut', von dem man *mehr oder weniger* haben kann, das also bei gegebenem Stand der Produktivkräfte verschieden verteilt sein kann; von dem es also gerechtere und ungerechtere Verteilungsverhältnisse gibt:

- In einer taylorisierten Großfabrik wird der Fertigungsingenieur mehr von diesem Gut besitzen als der repetitive Teilarbeiter am automatisch gesteuerten Fließband;
- In einer mit teilautonomen Arbeitsgruppen organisierten Fertigungsform werden *alle* Arbeiter mehr von diesem Gut besitzen als in einer (fordistisch) »despotisch« strukturierter Produktionsorganisation ...

Wenn es tatsächlich stimmen sollte, was neuere industriesoziologische Studien für die gegenwärtige Phase einer »Neoindustrialisierung« behaupten — daß mit dem Abschied von der tayloristischen Massenproduktion eine »Requalifizierung« industrieller Arbeit und ihre »flexi-

ble Spezialisierung« auch zu Triebfedern »ökonomischer Potenz« werden — um so besser. Zu glauben, daß diese »neue Technik ... der (in alteuropäischen Traditionen verwurzelten) Philosophie und Anthropologie der Aufklärung endlich die materielle Basis (schafft), die sie bisher nie gehabt hat« (Glötz 1985, S. 69), wäre allerdings ein gefährlich »technologischer« Materialismus. Das Programm des »Individualismus von links« könnte sich nämlich alsbald als die Ideologie einiger »Rationalisierungsgewinnler« in den neo-industrialisierten Kernsektoren entpuppen.

Der universalistische Gehalt des kommunistischen Gedankens einer Aufhebung der Entfremdung in der Arbeitswelt wird von keinem Technikschar allein eingelöst, sondern verlangt eine kulturelle Revolution oder auch eine »intellektuelle und moralische Reform« (Gramsci), deren sittliche Intuition vielleicht am besten vom Liberalen John Stuart Mill auf den Begriff gebacht wurde: Es sei das Ergebnis des kulturellen Fortschrittes der arbeitenden Klassen — schrieb Mill —, daß sie auf Dauer nicht akzeptieren werden, »sich beständig mit der Bedingung der Lohnarbeit als endgültigem Zustand abzufinden. Auf Geheiß und für den Profit anderer zu arbeiten, ohne jedes eigene Interesse an der Arbeit — wobei der Preis ihrer Arbeit sich durch feindlichen Wettbewerb anpaßt, bei dem die eine Seite soviel als möglich verlangt und die andere sowenig als möglich zahlt — ist, auch bei hohen Löhnen, kein befriedigender Zustand für Menschen mit ausgebildeter Intelligenz, die aufgehört haben, sich selbst als gegenüber ihren Herren als natürlich unterlegen zu begreifen« (zitiert nach Cohen 1978, S. 110).

## Anmerkungen:

- 1 Da die bibliographische Flut in Sachen »Marxism and Morality« inzwischen nahezu unüberschaubar geworden ist, die sich in der angelsächsischen Philosophie übrigens mit einem wachsenden Interesse von in der Schultradition der »analytischen Philosophie« ausgebildeten Theoretikern an substantiellen Fragen von politischer Philosophie und Gesellschaftstheorie trifft, seien hier nur als repräsentativer Ausschnitt drei *Reader* genannt, in denen alle Positionen vertreten sind: M. Cohen/Th. Nagel/Th. Scanlon, Hg. (1980); K. Nielsen/S.C. Patten, Hg. (1981); J. Roemer, Hg. (1986). Einen soliden Problem- und Literaturüberblick vermitteln die *review-articles* von N. Geras (1985) und A. Leist (1985). Für den auch in der *Prokla* (Nr. 58 und 62) neuerdings stärker betonten Zusammenhang zwischen ethischen Prinzipien und methodologischen Fragen materialer Klassenanalyse vgl. auch das Sonderheft der Zeitschrift *Politics and Society*, Bd. 11 (1982), Nr. 3 »New Directions in the Marxian Theory of Exploitation and Class«, sowie verschiedene Arbeiten in den letzten Jahrgängen der in Princeton herausgegebenen wichtigen Zeitschrift *Philosophy and Public Affairs*.
- 2 Ausführlicher auf die italienische Debatte bin ich in einer früheren, italienischen Version dieser Arbeit eingegangen (Kallscheuer 1985). Hier mag ebenfalls ein summarischer Verweis auf einige neue Sammelbände genügen: S. Maffetone, Hg. (1983); W. Tega, Hg. (1984); sowie die an die »Theorie der Gerechtigkeit« John Rawls' (1975) anknüpfenden Arbeiten von S. Veca (1982; 1985), die im »liberal-reformistischen« Milieu des (nord-)italienischen Kommunismus (und Sozialismus) inzwischen zu einer Art Markenzeichen für eine politische Haltung und Philosophie geworden sind, die sich in polemischer Abgrenzung gegen die revolutionären Wurzeln des »ethisch-politischen« Idealismus eines Antonio Gramsci um »machbare« Reformen bemüht. Vgl. auch die periodischen Bulletin des liberal-reformistischen Studienzentrums *Politeia* seit 1985.
- 3 Auf die strategischen Sackgassen der politischen Theorie Marxens und Engels' und ihrer parteipolitischen Nachfolger bin ich ausführlich eingegangen in: Kallscheuer (1986, v.a. S. 535 ff.).

- 4 Die dabei verwandten Argumentationsverfahren und ihre Ergebnisse selbst können hier nicht im Einzelnen dargestellt und gewürdigt werden: Methodisch geht es stets um die *Konstruktion eines Einigungsverfahrens* unter kontrafaktischen Bedingungen — der Rawls'sche fiktive »Urzustand« gibt als Fairnisregel einen »Schleier der Unwissenheit« vor (die Gesellschaftsmitglieder dürfen beim Aushandeln der gesellschaftlichen Basisinstitutionen nicht wissen, an welcher Stelle der sozialen Hierarchie sie sich in der so ausgehandelten Sozialstruktur wiederfinden werden — sie werden daher neben der Unantastbarkeit liberaler Grundrechte diejenige Verteilung wählen, die *ceteris paribus* die Schlechtestgestellten relativ am weitesten begünstigt); Ackerman bindet die Legitimität von Güterverteilung und institutioneller Ordnung daran, ob sie in rationalen und unparteiisch geführten Dialogen gerechtfertigt oder doch als 'zweitbeste' Kompromißlösungen von den betroffenen/ beteiligten Kontrahenten akzeptiert werden können; Nozicks libertär-kapitalistischer Entwurf geht von einer methodisch operationalisierten Version des Locke'schen Urzustandes aus. Die Prinzipien der Gerechtigkeit sind dann jeweils diejenigen, auf die sich die Gesellschaftsmitglieder unter den Bedingungen (oder Spielregeln) einer solch 'fairen Verhandlungssituation' einigen würden — bei Rawls und Ackerman entspricht das Ergebnis eher sozial-liberalen (oder sozialdemokratischen), bei Nozick eher liberalistisch-libertären Intuitionen. Der *output* sozialethischer Normen ist natürlich auch hier jeweils vom 'Programm' abhängig, mit dem der *input* möglicher Konflikte und Interessen auf verallgemeinerungsfähige Prinzipien hin untersucht wird. Anders als von bundesdeutschen Diskursethikern wird von den Neokontraktualisten ein apriorischer »Letztbegründungsanspruch« aber auch gar nicht erhoben: es geht ihnen um faire Regeln der *Willensbildung* (Unparteilichkeit), nicht um die »Wahrheitsfähigkeit praktischer Diskurse« (s. dazu Tugendhat 1984, S. 117 ff.).
- 5 Vgl. dazu aber Habermas' Arbeiten aus den 60er Jahren (1968, hier S. 78 ff.), die neuerdings von Axel Honneth (1985, 8. Kapitel) als Ansatz für eine (alternative) ausbaufähige Theorie des »moralischen Kampfs der sozialen Klassen« interpretiert worden sind, die Habermas dann leider fallen gelassen habe.
- 6 Die Schriften von Karl Marx werden im Folgenden zitiert nach den »blauen Bänden«: *Marx-Engels-Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR 1956 ff. (abgekürzt MEW), sowie nach der Ausgabe der *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*, hg. vom Marx-Engels-Lenin-Institut Moskau, Berlin/DDR 1953 (abgekürzt GR).
- 7 MEW, Bd. 25, S. 623; GR, S. 593; MEW, Bd. 23, S. 231, 247, 258, 319 f., 328 f., 351, 669 usw. Vgl. Wildt (1986).
- 8 MEW, Bd. 19, S. 18, 359, 382.
- 9 Unter einer solchen sei hier eine Theorie verstanden, die Grundsätze aufstellt, »um zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Regelungen der Güterverteilung zu entscheiden und eine Einigung darüber zu erzielen. Das sind die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit: sie ermöglichen die Zuweisung von Rechten und Pflichten in den grundlegenden Institutionen der Gesellschaft, und sie legen die richtige Verteilung der Früchte und Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit fest« (Rawls 1975, S. 20 f.).
- 10 Auf Mills eigene utilitaristische Ethik kann hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu Nutzinger (1984).
- 11 »Allerdings kann gesagt werden, daß das Kapital (und das Grundeigentum ...) selbst schon eine Verteilung voraussetzt: die Expropriation der Arbeiter von den Arbeitsbedingungen, die Konzentration dieser Bedingungen in den Händen einer Minorität von Individuen, das ausschließliche Eigentum an Grund und Boden für andere Individuen, kurz alle Verhältnisse, die im Abschnitt über die ursprüngliche Akkumulation (Buch I., Kap. XXIV) entwickelt worden sind. Aber diese Verteilung ist durchaus verschieden von dem, was man unter Verteilungsverhältnissen versteht, wenn man diesen, im Gegensatz zu den Produktionsverhältnissen, einen historischen Charakter indiziert. Man meint darunter die verschiedenen Titel auf den Teil des Produkts, der der individuellen Konsumtion anheimfällt. Jene Verteilungsverhältnisse (d.h. die 'Produktionsverhältnisse', O.K.) sind dagegen die Grundlagen besonderer gesellschaftlicher Funktionen, welche innerhalb des Produktions-

prozesses selbst bestimmten Agenten desselben zufallen im Gegensatz zu den unmittelbaren Produzenten. Sie geben den Produktionsbedingungen selbst und ihren Repräsentanten eine spezifische gesellschaftliche Qualität. Sie bestimmen den ganzen Charakter und die ganze Bewegung der Produktion.« (MEW, Bd. 25, S. 886).

- 12 Vgl. Tucker (1969), Wood (1980, 1986), sowie dazu die Diskussionen in den in Anm. 1 angegebenen Sammelbänden und Überblicksartikeln.
- 13 Anderer Meinung ist Wood (1980, S. 18). Für ihn wäre die Marx'sche Position nur dann relativistisch, wenn Marx behauptete, daß es »no rational way« gäbe, festzustellen, ob eine bestimmte gesellschaftliche Institution gerecht ist. Dies sei aber bei Marx nicht der Fall, wenn für ihn die Institution der Sklaverei in der Antike gerecht, im Kapitalismus jedoch ungerecht sei: Sein Kriterium sei jedesmal die Übereinstimmung mit den Produktionsverhältnissen. Das Argument Wood's besagt allerdings nur, daß die Marx'sche Behauptung, Gerechtigkeit sei jeweils relativ zu den herrschenden Produktionsverhältnissen zu bestimmen, selbst nicht relativistisch zu nehmen ist: Für Marx ist es *immer* rational, bei der Frage nach Gerechtigkeit, die Standards *relativ* zur jeweiligen Produktionsweise aufzustellen. M.a.W.: *Marx hatte keine relativistische Auffassung von Rationalität, aber eine relativistische Auffassung von Gerechtigkeit.* Vgl. zur Frage eines moralischen Relativismus bei Marx auch George G. Brenkert (1980, S. 89 ff., 109 f.).
- 14 Vgl. zur Diskussion um funktionalistische Erklärungsweisen im Marxismus Cohen (1978, ch. IX. und X.) bzw. Elster (1985, ch. 1). S. auch die Artikel zur Debatte zwischen Funktionalismus und 'methodologischem Individualismus' in *Prokla* Nr. 58 und 62.
- 15 »What the external point of view ... cannot reproduce is the way in which the rules function as rules in the live of those who normally are the majority of society (...) who use them, in one situation after another, as guides to social life according to rules. For them the violation of a rule is not merely a basis for a prediction that a hostile reaction will follow, but a *reason* for hostility.« (Hart, a.a.O.)
- 16 Auf eine andere wichtige Dimension 'positiver Freiheit' (s. Brenkert 1980), die Übereinstimmung des Individuums mit dem Gemeinwesen (also den Marxschen Nachfolgebegriff zur Hegelschen 'Sittlichkeit') gehe ich hier *nicht* ein. Dies ist die vielleicht (unter liberalen Gesichtspunkten) problematischste Dimension der Marxschen Freiheitslehre. Vgl. Elster 1985 für eine Diskussion der Paradoxien kommunistischer 'kollektiver Rationalität'.

## Literatur

- Accornero, A. (1980): *L'ideologia del lavoro*, Bologna
- Ackerman, B.A. (1980): *Social Justice in the Liberal State*, New Haven—London
- Angehrn, E./Lohmann, G. (1980), Hg.: *Ethik und Marx*, Meisenheim/Gl.
- Apel, K.O. (1986): »Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden?«, in: Kuhlmann (1986)
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (zit: NE)
- Berlin, I. (1967): »Two Concepts of Liberty«, in: A. Quinton, Hg.: *Political Philosophy*, Oxford
- Berger, J. (1985): »Wege aus der Stagnation. Eine 'dualwirtschaftliche' Skizze«, in: *Ökonomie und Gesellschaft/Jahrbuch 3*
- Bobbio, N. (1955): »Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri«, in: ders., *Politica e cultura*, Torino
- ders. (1976): *Quale Socialismo? Discussione di un' alternativa*, Torino
- Brenkert, G.G. (1980): »Freedom and Private Property in Marx«, in: Cohen/Nagel/Scanlon (1980)
- Cohen, G.A. (1978): *Marx's Theory of History. A Defence*, Oxford
- ders. (1981): »Freedom, Justice and Capitalism«, in: *New Left Review*, N. 126
- ders. (1983): »The Structure of Proletarian Unfreedom«, in: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12, N. 1
- ders. (1985): »Nozick on Appropriation«, in: *New Left Review*, N. 150
- Cohen, M./Nagel, Th./Scanlon Th. (1980), Hg.: *Marx, Justice and History*, Princeton
- Elster, J. (1985): *Making Sense of Marx*, Cambridge—Paris
- ders. (1986): »Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life«, in: Paul, E.F./Miller, F.D./Paul, J./Ahrens, Hg.: *Marxism and Liberalism*, Oxford
- Fehér, F. (1983): »Le rivoluzioni francesi come modelli della concezione marxiana della politica«, in: *Studi Storici*, a. 24, N. 3/4
- Geras, N. (1985): »The Controversy About Marx and Justice«, in: *New Left Review*, N. 150
- Glötz, P. (1985): *Manifest für eine Neue Europäische Linke*, Berlin
- Habermas, J. (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M.
- ders. (1976): *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt/M.
- ders. (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.
- ders. (1986): »Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?«, in: Kuhlmann (1986)
- Hart, H.L.A. (1961): *The concept of Law*, Oxford
- Hirsch, F. (1980): *Die sozialen Grenzen des Wachstums*, Reinbek
- Holländer, H. (1985): »Die Theorie sozialer Wachstumsgrenzen«, in: *Ökonomie und Gesellschaft/Jahrbuch 3*
- Honneth, A. (1985): *Kritik der Macht*, Frankfurt/M.
- ders. (1986): »Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept«, in: Angehrn/Lohmann (1986)
- Kallscheuer, O. (1977): »Das System des Marxismus ist ein Phantom«, in: *Kursbuch*, N. 48
- ders. (1985): *Giustizia e libertà in Marx*, Bologna
- ders. (1986): »Marxismus und Sozialismus bis zum 1. Weltkrieg«, in: I. Fetscher/H. Münkler, Hg.: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 4
- Kolm, S.-C. (1984): *La bonne économie. La réciprocité générale*, Paris
- Kuhlmann, W. (1986), Hg.: *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt/M
- Lange, E.M. (1980): *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt/M.—Berlin—Wien
- Leist, A. (1985): »Mit Marx von Gerechtigkeit und Freiheit und zurück«, in: *Philosophische Rundschau*, Bd. 32.
- Maffetone, S. (1980), Hg.: *Marxismo e Giustizia*, Milano
- Mill, J.S. (1970): *Principles of Political Economy* (ed. by D. Winch), Harmondsworth
- Miller, R.W. (1981): »Marx and Aristotle«, in: Nielsen/Patten (1981)
- Nielsen, K./Patten, S.C. (1981), Hg.: *Marx and Morality* (= *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Vol. VII), Ontario

- Nozick, R. (1975), *Anarchie Staat Utopia*, München
- Nutzinger, H.G. (1984): »Gerechtigkeit bei Marx und Mill«, in: *Ökonomie und Gesellschaft/Jahrbuch 2*
- Offe, C. (1985): *Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien*,  
Universität Bielefeld. Fakultät für Soziologie, November 1985
- Radcliff-Richards, J. (1982): *The Sceptical Feminist*, Harmondsworth
- Rawls, J. (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- ders. (1980): »Kantian Constructivism in Moral Theory«, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVII,  
N. 9, Sept. 1980
- Roemer, J.E. (1982): »Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation«, in: *Philosophy and  
Public Affairs*, Vol. 11, N. 4
- ders. (1986), Hg.: *Analytical Marxism*, Cambridge—Paris
- Sandel, M.J. (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge/Mass.
- Scanlon, Th. (1982): »Contractualism and Utilitarianism«, in: Sen/Williams (1982)
- Sen, A./Williams, B. (1982), Hg.: *Utilitarianism and beyond*, Cambridge—Paris
- Stojanovic, S. (1970): *Kritik und Zukunft des Sozialismus*, München
- Tega, W. (1984), Hg.: *Etica e politica*, Bologna
- Taylor, Ch. (1982): »The diversity of goods«, in: Sen/Williams (1982)
- ders. (1985): »Humanismus und moderne Identität«, in: K. Michalski, Hg., *Der Mensch in den modernen  
Wissenschaften. Castelgandolfo Gespräche 1983*, Stuttgart
- ders. (1986): »Die Motive einer Verfahrensethik«, in: Kuhlmann (1986)
- Tugendhat, E. (1984): *Probleme der Ethik*, Stuttgart
- Tucker, R. (1969): *The Marxian Revolutionary Idea*, New York
- Veca, S. (1982): *La società giusta*, Milano
- ders. (1985): *Questioni di giustizia*, Bologna
- Walzer, M. (1983): *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, (2. Aufl.) Oxford - New York  
1985
- Wildt, A. (1986): »Gerechtigkeit in Marx' 'Kapital'«, in: Angehrn/Lohmann (1986)
- Williams, B. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, London
- Wood, A.W. (1980): »The Marxian Critique of Justice«, in: Cohen/Nagel/Scanlon (1980)
- ders. (1986): »Marx' Immoralismus«, in: Angehrn/Lohmann (1986)
- Woytila, K. (1981): *Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit* (= päpstliche Sozialzyklika  
»Laborem exercens« von Papst Johannes Paul II.) mit einem Kommentar von O. von Nell-Breun-  
ning SJ, Freiburg—Basel Wien
- Zimmermann, R. (1985): *Utopie — Rationalität — Politik*, Freiburg—München