

Alexander Max Bauer und Helena Esther Grass
(Hrsg.)

Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2021/2022

UOLP

Oldenburg, 2024

University of Oldenburg Press
Postfach 5641
26046 Oldenburg

E-Mail: uolp@uni-oldenburg.de

Internet: www.uol.de/bis/uolp

Satz/Layout: BIS-Druckzentrum (Dörte Sellmann)

Umschlag: BIS-Druckzentrum (Renate Stobwasser)

ISBN 978-3-8142-2417-6

Inhalt

Vorwort	7
<i>Dagmar Kiesel</i> Das Lachen Demokrits – Antike und moderne Psychotherapie zwischen Philosophie und Medizin	11
<i>René Engelmann</i> Die Einheit der menschlichen Seele – Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Albertus Magnus über die substantiale Form des Menschen	47
<i>Rainer Enskat</i> Nietzsche – Das neuzeitliche Satyrspiel der Philosophie – Ein Essay	87
<i>Rainer Enskat</i> Wahrheit und Erkenntnis – Eine überfällige Klärung – Eine Miscelle	161
<i>Sven Ellmers</i> Moralkritik und normative Ethik bei Marx	167
<i>Ludger Schwarte</i> Impuls und Autonomie – Adornos Dialektik der Freiheit	215
<i>Nils Springhorn</i> Capitulate for Nothing? Does Baron and Ferejohn's Bargaining Model Fail Because No One Would Give Everything for Nothing?	227
Zu den Autor*innen und Herausgeber*innen	237

Moralkritik und normative Ethik bei Marx

Sven Ellmers

»We're one, but we're not the same
We get to carry each other«
Johnny Cash

1 Einleitung

Marx hat keine systematische Abhandlung zur Moral und Moralphilosophie verfasst. Gelegentlich erwähnt er sie zusammen mit anderen sozialen Teilbereichen, Institutionen oder Bewusstseinsformen, denen er den »Schein der Selbstständigkeit«¹ nehmen will, indem er sie auf den Stand der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse bezieht. Moral wird hier in einem Atemzug mit Gesetzen, Religion, Metaphysik, Wissenschaft, Familie und Kunst genannt.² Die Stoßrichtung ist stets dieselbe: »Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, & das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.«³ Nicht um die Spezifik der Moral und Moralphilosophie geht es hier, sondern um das allgemeine Verhältnis von materieller und geistiger Produktion oder von Basis und Überbau. Eine Analyse dieser und vergleichbarer Passagen würde folglich nur in einer weiteren Abhandlung über den Historischen Materialismus münden.

Stattdessen möchte ich mich den Stellen widmen, in denen Moral und Moralphilosophie ein besonderer Gegenstand der Betrachtung sind. Dabei wird sich zeigen, dass der frühe Marx der Moral und Moralphilosophie nicht etwa kritisch gegenüberstand, weil er Determinist gewesen wäre (2.), sondern weil er ihre Exis-

1 MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 136.

2 Vgl. MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 135; MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 264; MEW Bd. 4, S. 480.

3 MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 136.

tenz als Symptom entfremdeter Verhältnisse deutete (3.). Beim späten Marx findet sich diese soziologische Fundamentalkritik nicht mehr. Vielmehr geht er mit *spezifischen* moralphilosophischen Vorstellungen und Prinzipien ins Gericht – wie in seiner Auseinandersetzung mit Proudhons Kapitalismuskritik (4.) oder leistungsbezogenen Sozialismusvorstellungen (5.). Marx begibt sich hier implizit auf das Terrain der normativen Ethik und gibt sich als relationaler Egalitarist und ethischer Perfektionist zu erkennen. Nach einem Rekurs auf die Entfremdungstheorie des frühen Marx (6.) werde ich dafür argumentieren, dass ihre normativen Prämissen auch für den späten Marx noch verbindlich waren (7.). Abschließend werde ich dem Vorwurf entgegentreten, Marx sei nicht nur sozialontologischer Holist, sondern auch sozialetischer Kollektivist gewesen (8.).

2 War Marx Determinist?

Moralische Imperative haben die Form »Du sollst *X* tun/unterlassen«. Sollen impliziert Anders-Können. Wäre es dem Adressaten des moralischen Appells nicht möglich, anders zu handeln, als er beabsichtigte, wäre das Sollen praktisch bedeutungslos – ähnlich wie der moralische Appell an die Mücke, nicht zu stechen. Im Lichte des moralischen Appells anders handeln zu können, als ursprünglich beabsichtigt, wird häufig als Beleg dafür gesehen, dass der Wille des Menschen frei ist. So ist bei Kant der kategorische Imperativ Erkenntnisgrund der Freiheit: Der Adressat des Sittengesetzes (der zugleich sein Autor ist) »urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.«⁴ Ein Grund für Marx' distanziertes Verhältnis zur Moral und Moralphilosophie könnte folglich darin bestehen, dass er als Materialist ihre freiheitstheoretischen Prämissen ablehnte. War Marx Determinist?

Diese Frage ist schon insofern naheliegend, als Marx insbesondere in den 1840er Jahren eine geschichtsdeterministische Position vertritt, in der das Bewusstsein

4 Kant, Immanuel (1913): »Kritik der praktischen Vernunft«. In: ders.: *Akademieausgabe*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 5. Berlin: Reimer. S. 30. Selbstredend ist dies kein Beweis der Willensfreiheit, denn die moralische Aufforderung könnte auch als Determinationsfaktor verstanden werden: Der Adressat, so der naheliegende Einwand, handelt zwar anders, als er ursprünglich beabsichtigte, aber dass er nun anders handelt, ist nicht auf eine freie Entscheidung zurückzuführen, sondern durch den moralischen Appell (sozialen Druck) kausal determiniert.

lediglich als abhängige, reaktive Größe vorkommt.⁵ Das revolutionstheoretische Schema lautet grob zusammengefasst: Im Zuge der Durchsetzung kapitalistischer Verhältnisse werden immer größere Teile der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Diese führen eine absolut prekäre Existenz, denn weil sie untereinander konkurrieren, kann ihr Lohn das physische Existenzminimum nicht über-, wohl aber unterschreiten. Den absolut deprivierten Arbeitern bleibt gar keine andere Wahl, als sich in politischen Parteien und Gewerkschaften zusammenzuschließen, die zwar anfangs noch isoliert agieren, durch die Koalition der gegnerischen Interessengruppen jedoch zur nationalen und internationalen Vereinigung genötigt werden.⁶ Im Zuge der an Intensität zunehmenden politischen Kämpfe wird aus der *Klasse an sich* – der statistischen Gesamtheit an Personen, die sich in einer vergleichbaren ökonomischen Lage befinden – eine »Klasse für sich selbst«,⁷ eine organisierte Klasse, die sich ihrer »geschichtlichen Aufgabe«⁸ stellt: der Beseitigung jeglicher Form von Klassenherrschaft. Teile des Proletariats mögen »einstweilen« noch andere politische Vorstellungen hegen, *in the long run* wird sich aber durchsetzen, was das Proletariat »ist und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.«⁹ Das revolutionäre »Ziel« und die revolutionäre »Aktion« sind »unwiderruflich vorgezeichnet«.¹⁰ Die Bourgeoisie »produziert vor allem ihren eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich.«¹¹ Auch die historiographischen Studien, die Marx zwischen 1846 und 1852 verfasst, sind dieser Idee verpflichtet.¹² Zwar argumentiert Marx in seinem Spätwerk dezidiert gegen materiale Geschichtsphilosophien.¹³ Zudem sprechen seine eigenen Einsichten in die Funktionsweise und Selbstmystifizierung der bürgerlichen Gesellschaft gegen die Zwangsläufigkeit revolutionä-

5 Siefert, Rolf-Peter (1979): *Die Revolution in der Theorie von Karl Marx*. Frankfurt am Main, Berlin und Wien: Ullstein.

6 Vgl. MEW Bd. 4, S. 180.

7 Ebd. S. 181.

8 MEW Bd. 2, S. 38.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 MEW Bd. 4, S. 473.

12 Kluchert, Gerhard (1985): *Geschichtsschreibung und Revolution. Die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

13 Vgl. MEW Bd. 19, S. 111.

ren Bewusstseins.¹⁴ Dessen ungeachtet finden sich auch beim späten Marx noch geschichtsdeterministische Passagen.¹⁵

Quer zu diesen Tendenzen steht die libertäre Position, zu der bereits der frühe Marx neigt. So konfrontiert er in seiner Dissertation aus dem Jahre 1841 den physikalischen Determinismus Demokrits mit der Naturphilosophie Epikurs, in deren Zentrum nach Marx eine Theorie der Willensfreiheit steht: Epikur sei es letztlich nicht um Naturerkenntnis gegangen,¹⁶ sondern habe in erster Linie das Ziel verfolgt, die »Absolutheit und Freiheit des Selbstbewusstseins«¹⁷ zu beweisen – und mit dieser Stoßrichtung sympathisiert Marx, der zu diesem Zeitpunkt noch stark an Hegels Philosophie des Geistes orientiert ist. »Die Freiheit ist«, wie Marx ein Jahr später in den *Debatten über die Pressfreiheit* festhält, »das Wesen des Menschen«.¹⁸ In dieser Schrift spricht er anerkennend von den »Heroen der Moral, wie etwa Kant, Fichte, Spinoza«.¹⁹ Hintergrund waren die mit der neuen Zensurinstruktion vorgenommenen Änderungen am Zensuredikt von 1819, welches sich bei der Bestimmung des Zwecks der Zensur noch positiv auf die Moral bezog. In der neuen Zensurinstruktion war stattdessen von »Zucht und Sitte und äußerer Anständigkeit«²⁰ die Rede. Marx kommentiert dies so: »die *Moral als Moral*, als *Prinzip einer Welt*, die eignen Gesetzen gehorcht, *verschwindet*, und an die Stelle des Wesens treten äußerliche Erscheinungen, die *polizeiliche Ehrbarkeit, der konventionelle Anstand*.«²¹ Als Grund für die Streichung der Moral sieht Marx das Bestreben des preußischen Staats, die christliche Religion zu stärken – schließlich stelle die Moral als eine »in sich selbst geheiligte unabhängige Sphäre«²² die Ansprüche der Religion infrage. So gingen die drei genannten Heroen »von einem prinzipiellen Widerspruch zwischen Moral und Religion aus, denn die *Moral* ruhe auf der *Autonomie*, die *Religion* auf der *Heteronomie* des menschlichen Geistes«.²³ Der Autonomiegedanke findet sich auch in einem Brief an Arnold Ruge von 1843:

14 Vgl. Elbe, Ingo (2008): »Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft. Revolutionstheorie und ihre Kritik bei Marx«. In: Kettner, Fabian und Mentz, Paul (Hrsg.): *Theorie als Kritik*. Freiburg im Breisgau: ça ira. S. 93–123.

15 Vgl. MEW Bd. 23, S. 789 ff.

16 Vgl. MEW Bd. 40, S. 277.

17 Ebd. S. 304.

18 MEW Bd. 1, S. 51.

19 Ebd. S. 13.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ebd.

Menschen, das wären geistige Wesen, freie Männer, Republikaner. Beides wollen die Spießbürger nicht sein. [...] Was sie wollen, leben und sich fortpflanzen (und weiter, sagt Goethe, bringt es doch keiner), das will auch das Tier, höchstens würde ein deutscher Politiker noch hinzuzusetzen haben, der Mensch *wisse* aber, daß er es wolle, und der Deutsche sei so besonnen, nichts weiter zu wollen. Das Selbstgefühl des Menschen, die Freiheit, wäre in der Brust dieser Menschen erst wieder zu erwecken. Nur dies Gefühl [...] kann aus der Gesellschaft wieder eine Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke [...] machen.²⁴

Was er damit meint, wird in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 deutlicher: Marx sieht im Menschen das Potential, »frei vom physischen Bedürfnis«²⁵ zu produzieren, das heißt Tätigkeiten nachzugehen, die nicht auf den Zwang zur materiellen Produktion zurückgehen, sondern, wie in der Kunst, ideell bestimmt sind und einen Selbstzweck darstellen (s. hierzu Abschnitt 6).

Die eine oder andere Leserin mag sich nun denken: »Ja, den Frühschriften kann man ein gewisses Freiheitspathos nicht absprechen. Aber die Frage, wie es Marx mit der Willensfreiheit hielt, lässt sich doch nicht nur anhand der Frühschriften beantworten!« Tatsächlich ist die These der Kontinuität marxischer Motive und Theoreme nicht unumstritten. So ging etwa Louis Althusser von einem epistemologischen Bruch im Denken von Marx aus: Seit der *Deutschen Ideologie* von 1845 sei Marx kein (Jung-)Hegelianer mehr, der lediglich einzelne Thesen anderer (Jung-)Hegelianer infrage stelle, sondern er kritisiere von nun an ihr gesamtes theoretisches Feld (und damit implizit auch seine eigenen humanistischen Frühschriften), obgleich er seine Abkehr vom hegelschen Modell expressiver Totalität metatheoretisch nicht oder nur in Form missverständlicher Metaphern reflektiert habe.²⁶

Wie immer man grundsätzlich zur Frage der Kontinuität und Diskontinuität im marxischen Werk stehen mag – ich werde darauf in Abschnitt 7 zurückkommen –, hinsichtlich der *Willensfreiheit* finden sich auch nach 1845 Bemerkungen, die sich wie eine Fortführung indeterministischer Überlegungen lesen. Ein Beispiel dafür ist der Brief, den Marx 1853 an *The Times* schickt, nachdem dort zuvor ein Artikel erschien, der die Todesstrafe rechtfertigt. Dieser Brief ist noch aus einem weiteren Grund bemerkenswert. In ihm findet sich nicht nur die Prämisse, dass

24 MEW Bd. 1, S. 338 f.

25 MEGA² Abt. 1, Bd. 2, S. 241.

26 Althusser, Louis (1968): *Für Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

der Mensch ein Freiheitswesen ist, er enthält in gedrängter Form auch Marx' Verständnis von Moral sowie die Kritik, die er an ihr übt.

3 Die reduktionistische Kritik – Wesen, Ursprung, Funktion und Grenzen der Moral

In seinem Brief hinterfragt Marx zunächst die Legitimität und Effektivität der Todesstrafe. Sie sei nicht *effektiv*, weil »die Welt seit Kain durch Strafen weder gebessert noch eingeschüchtert worden ist«. ²⁷ Aber selbst wenn sie sich als zweckmäßig erwiesen hätte, wäre sie noch lange nicht *legitim*. Gegen Präventionstheorien gerichtet fragt er: »Aber welches Recht hat man, *mich* zu strafen, um *andere* [...] einzuschüchtern? [eigene Hervorhebung]« ²⁸ Erfolgt die Bestrafung des Täters in der Absicht, andere Personen von vergleichbaren Taten abzuschrecken oder das Vertrauen der Bevölkerung in die Normgeltung zu bestärken, werde der Bestrafte zum bloßen Mittel degradiert: Nicht der Einzelne und seine Tat stehen im Mittelpunkt, sondern die wünschenswerte psychologische Wirkung der Strafe auf Dritte. Allerdings gibt es eine strafrechtstheoretische Tradition, in der der Delinquent *nicht* instrumentalisiert, das heißt nicht als »ein bloßes Objekt« ²⁹ angesehen wird. Bei Kant und Hegel, so Marx, werde vielmehr der freie Wille des Täters respektiert, weil die Strafe als Anwendung der Tat auf den Täter gilt. Mit der Strafe, so Hegel, nimmt die Rechtsgemeinschaft den Täter beim Wort:

Er hat das Gesetz gegeben, daß die Freiheit verletzt werden dürfe. Dies kann auf ihn angewendet werden und er kann es nicht leugnen. An den Verbrecher kommt daher die Rache und Strafe nicht als ein Fremdes, das durch den Begriff ausgemacht sei und wovon er nichts wisse. Es ist sein Recht, das dem Verbrecher widerfährt. Er setzt es als ein Geltendes, und es gilt an ihm und über ihn. Es ist dies eine wichtige Bestimmung, die die Ehre des Verbrechers als Mensch betrifft. ³⁰

27 MEW Bd. 8, S. 507.

28 Ebd.

29 Ebd. S. 508.

30 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005): *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 94.

Marx attestiert dieser Straftheorie, sie habe »etwas Bestechendes«,³¹ weil sie den Verbrecher in den »Rang eines freien Wesens erhebt«³² und die »menschliche Würde abstrakt anerkennt«. ³³ Die Bemerkung, die Klassische Deutsche Philosophie erkenne die Würde des Menschen *abstrakt* an, ist Lob und Kritik in einem. Einerseits ist die Freiheit des Willens für Marx keine Illusion, sondern »eine der vielen menschlichen Eigenschaften«. ³⁴ Andererseits hätte es sich Hegel zu einfach gemacht, als er seine Straftheorie einzig und allein auf diese Eigenschaft gründete: Indem er den freien Willen »an die Stelle des Menschen selbst«³⁵ setzte, das heißt *eine* menschliche Eigenschaft zu *der* menschlichen Eigenschaft überhöhte, setzte er eine »Abstraktion« an die Stelle der wirklichen Menschen mit ihren »wirklichen Beweggründen«. ³⁶ Das Verbrechen sei nicht auf den freien Entschluss zur verwerflichen Tat zu reduzieren, sondern könne nur verstanden werden, wenn man die »bedrängenden sozialen Verhältnisse [...]«³⁷ mitberücksichtigt. Obgleich diese (und andere) Ausführungen von Marx zu randständig sind, um aus ihnen eine begründete und trennscharfe Theorie der Willensfreiheit zu rekonstruieren,³⁸ lässt sich zumindest entnehmen, dass Marx den Freiheitsphilosophen nicht mit einem harten Determinismus antwortet. Mit der lebensweltlichen Situierung der Akteure fordert er vielmehr eine Erweiterung oder Neujustierung der Perspektive ein. Recht und Rechtstheorie sowie Moral und Moraltheorie fußen Marx zufolge nicht auf rundweg falschen, sondern auf einseitigen Prämissen. Weil sie explanatorisch unterkomplex sind, sind sie auch ungeeignet, die von ihnen adressierten Probleme in den Griff zu bekommen. Für die Moral gilt dies im besonderen Maße. Ihre an der Lebenswirklichkeit vorbeigehenden Appelle erweisen sich als kraftlos. Zwar beruhe der »Standpunkt der selbständigen Moral«, wie es in *Die heilige Familie* (1845) heißt, »wenigstens auf dem Bewußtsein der Menschenwürde«, aber: »Die Moral ist die ‚Impuissance mise en action‘. So oft sie ein Laster bekämpft, unterliegt sie.«³⁹ Konkurrierend mit den Erfordernissen alltäglicher Not, ziehen die hehren Ideale und Direktiven der Moral stets den Kürzeren.

31 MEW Bd. 8, S. 508.

32 Ebd.

33 Ebd. S. 507.

34 Ebd. S. 508.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Steinvorth, Ulrich (2009): *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 234.

39 MEW Bd. 2, S. 213.

Marx zufolge stehen die Gebote der Moral jedoch nicht nur in einem Gegensatz zur ungleich machtvolleren Lebenswirklichkeit, sondern Moral sei noch das *Resultat* dieser Lebenswirklichkeit. Mit anderen Worten: Dass es Moral überhaupt gibt, sei auf die privatistischen sozialen Beziehungen zurückzuführen. Dieser Gedanke zeichnet sich bereits in *Zur Judenfrage* ab. Nach dem Sturz des Ancien Régime, so Marx, führt der Mensch zwei getrennte Existenzen – die des bourgeois und die des citoyen: »Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das *egoistische unabhängige* Individuum, andererseits auf den *Staatsbürger*, auf die moralische Person.«⁴⁰ Die moderne Schizophrenie, in einem Bereich eine egoistische, im anderen Bereich eine moralische Person zu sein, markiert den endgültigen Sieg des Bürgertums über den Feudalismus, das heißt über das System rechtlicher Privilegien, die nicht nur den Staat, sondern auch die Ökonomie durchzogen: »Allein die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. Die Abschüttelung des politischen Jochs war zugleich die Abschüttelung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten.«⁴¹ Marx wertet dies als großen Fortschritt, aber nicht als das Ende der Emanzipation. Letztere sei erst vollbracht, wenn der Mensch die Differenzierung extremistischer Lebensbereiche – Egoismus hier, Moralität dort – überwinde. Zugespitzt findet sich dieser Gedanke in der *Deutschen Ideologie*. Von den Kommunisten heißt es hier, dass sie

weder den Egoismus gegen die Aufopferung, noch die Aufopferung gegen den Egoismus geltend machen, & theoretisch diesen Gegensatz weder in jener gemüthlichen noch in jener überschwenglichen, ideologischen Form fassen, vielmehr seine materielle Geburtsstätte nachweisen, mit welcher er von selbst verschwindet. Die Kommunisten predigen überhaupt keine *Moral*, was Stirner im ausgedehntesten Maße thut. Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch unter einander, seid keine Egoisten p.p.; sie wissen im Gegentheil sehr gut, daß der Egoismus ebenso wie die Aufopferung eine unter bestimmten Verhältnissen nothwendige Form der Durchsetzung der Individuen *ist*. Die Kommunisten wollen also keineswegs [...] den »Privatmenschen« dem »allgemeinen«, dem aufopfernden Menschen zu Liebe aufheben [...]. Die theoretischen Kommunisten, die einzigen, welche Zeit haben, sich mit der Geschichte

40 MEW Bd. 1, S. 370.

41 Ebd.

zu beschäftigen, unterscheiden sich gerade dadurch, daß sie allein die Schöpfung des »allgemeinen Interesses« durch die als »Privatmenschen« bestimmten Individuen in der ganzen Geschichte *entdeckt* haben. Sie wissen, dass dieser Gegensatz nur *scheinbar* ist, weil die eine Seite, das s.g. »Allgemeine«, von der andern, dem Privatinteresse, fortwährend erzeugt wird, & keineswegs ihm gegenüber eine selbstständige Macht mit einer selbstständigen Geschichte ist.⁴²

Moral und Egoismus werden zunächst als Gegensätze oder Extreme charakterisiert. Auf der einen Seite nötigen uns die strukturellen Zwänge der Konkurrenz, sämtliche Aspekte des sozialen Lebens dem individuellen Vorteil unterzuordnen, auf der anderen Seite fordere die Moral nicht weniger einseitig, die Privatinteressen unter den Vorbehalt des Allgemeinwohls zu stellen und im Zweifelsfall diesem zu opfern.

Die Pointe der marxischen Ausführungen besteht allerdings darin, dass es sich bei Moral und Egoismus nur um *scheinbare* Gegensätze handelt, weil Moral genetisch auf den Egoismus zurückzuführen sei. *Moralische Bestimmungen sind nichts anderes als Reflexionsbestimmungen des Egoismus*: Moral ist ein Extrem, das seine Existenz einem anderen Extrem verdankt. Sie ist das einseitig-hehre Pendant einer einseitig-destruktiven sozialen Praxis – und damit unselbständiger *Teil* dieser Praxis.

Als integraler Bestandteil der egoistischen Verhältnisse ist die primäre Funktion der Moral ideologischer, das heißt herrschaftslegitimierender Natur. Da das moralisch Gebotene – das ungeachtet der sozialen Umstände Gebotene – nicht über genügend Kraft verfügt, um sich gegen die sozialen Umstände zu behaupten, führen Verletzungen der Moral zwangsläufig zu persönlichen Schuldzuweisungen – und bewahrt damit die sozialen Verhältnisse vor dem, was eigentlich angezeigt wäre: der theoretischen Kritik und praktischen Umwälzung.

Obwohl Moral zur Verklärung und damit zum Schutz des Status quo beiträgt, vermag sie ihn nicht hinreichend zu stabilisieren. Als kraftlose Abstraktion, die die Notleidenden nicht vom Diebstahl und anderen Verbrechen abhält, bedarf sie der Unterstützung durch das zwangsbewehrte Recht. Wie die Moral »sanktioniert«⁴³ das Recht die sozialen Ursachen der Straftat: Auch das Recht verdunkelt den wahren Grund des Gesetzesverstößes, indem es allein auf den individuellen Entschluss abhebt. Es schützt die bürgerliche Gesellschaft jedoch effektiver vor ihren selbst-

42 MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 302.

43 MEW Bd. 8, S. 508.

destruktiven Konsequenzen als die Moral: »Wenn wir die Dinge offen aussprechen und auf alle Umschreibungen verzichten, so ist die Strafe nichts anderes als ein Verteidigungsmittel der Gesellschaft gegen die Verletzung ihrer Lebensbedingungen, was auch immer deren Inhalt sein mag. – Was für eine Gesellschaft ist das aber, die kein besseres Instrument ihrer Verteidigung kennt als den Scharfrichter [...]?«⁴⁴

Zusammengefasst lautet die moralsoziologische Reduktion: Ihrem *Wesen* nach ist die Moral ein Extrem, das (nur) den Standpunkt des Allgemeinen vertritt. Ihre Gebote richten sich zwar an Individuen, aber an den Individuen selbst und deren konkrete Lebenssituation ist sie gänzlich uninteressiert. Ihr Sollen ist ein unbedingtes Sollen für abstrakte Subjekte. *Ursprung* dieser extremistisch-lebensfernen Moral ist die egoistische Ökonomie; ohne diese gäbe es jene überhaupt nicht. *Wesen* und *Ursprung* der Moral erklären auch ihre ideologische *Funktion*: Weil sie die egoistische Ökonomie ausblendet, muss sie die Verantwortung beim einzelnen Delinquenten suchen und somit die sozialen Strukturen, die doch das eigentliche Problem sind, entlasten. Die Grenze der Moral besteht schließlich in ihrer mangelnden Effektivität, das Handeln zu steuern – weshalb sie durch die Androhung physischer Gewalt ergänzt werden muss.⁴⁵

Was ist von dieser Moral-Kritik zu halten? Problematisch erscheint mir, dass sie nicht weniger rigoros ausfällt, als sie es ihrem Gegenstand vorhält. Nun ist es

44 Ebd.

45 Wie weit Marx 1845 mit seiner moralsoziologischen Reduktion geht, belegt auch eine andere Stelle in der *Deutschen Ideologie*, in der er Ausprägung und Inhalte der kantischen Ethik auf den Entwicklungsstand der Wirtschaft zurückführt. Konkret bezieht er Kants Kritik konsequentialistischer Ethiken sowie Kants Lehre von der Glückswürdigkeit – erst nach seinem Tode erhalte der Mensch eine seinem irdischen Leben proportionale Glücksgratifikation – auf die ökonomische Rückständigkeit Deutschlands und die Ohnmacht des hiesigen Bürgertums: »Der Zustand Deutschlands am Ende des vorigen Jahrhunderts spiegelt sich vollständig ab in Kants Kritik der praktischen Vernunft. Während die französische Bourgeoisie sich durch die kolossalste Revolution, die die Geschichte kennt, zur Herrschaft aufschwang und den europäischen Kontinent eroberte, während die bereits politisch emanzipierte englische Bourgeoisie die Industrie revolutionierte, und sich Indien politisch und die ganze andere Welt kommerziell unterwarf, brachten es die ohnmächtigen deutschen Bürger nur zum »guten Willen«. Kant beruhigte sich bei dem bloßen »guten Willen«, selbst wenn er ohne alles Resultat bleibt, und setzte die Verwirklichung dieses guten Willens, die Harmonie zwischen ihm und den Bedürfnissen und Trieben der Individuen, in's Jenseits. Dieser gute Wille Kants entspricht vollständig der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misere der deutschen Bürger, deren kleinliche Interessen nie fähig waren, sich zu gemeinschaftlichen, nationalen Interessen einer Klasse zu entwickeln, und die deshalb fortwährend von den Bourgeois aller andern 20 Nationen exploirt wurden« (MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 248).

durchaus richtig, dass jede Moral eine Einschränkung des Selbstinteresses fordert. So verlangt das Gebot, nicht zu lügen, von uns, auf den *Vorteil* zu verzichten, der sich aus einer unwahrhaftigen – das heißt parasitär vom aufrichtigen Sprachgebrauch zehrenden – Aussage ergäbe. Gäbe es kein Selbstinteresse, bedürfte es in der Tat keiner Moral. Menschen sind jedoch in jeder nur denkbaren Gesellschaft an sich selbst interessiert; das Selbstinteresse gehört zur *Conditio humana*. Folglich ist auch die Moral eine gesellschaftsübergreifende Institution. Stets wird der Mensch eine Antwort auf die Frage finden müssen, wann und warum er welche Interessen zu wessen Gunsten einschränken soll. Der frühe Marx hingegen identifiziert eine bestimmte *Form* des Selbstinteresses – das Selbstinteresse des *Privateigentümers* – mit dem Selbstinteresse *als solchem* und kommt deshalb zu dem Schluss, dass mit der Abschaffung des Privateigentums die Moral ebenfalls ende.⁴⁶

4 Kritik der austauschenden Gerechtigkeit – Marx vs. Proudhon

Wie hielt es der reife Marx mit der Moral? Zunächst lässt sich feststellen, dass Marx im *Kapital* meist ohne polemische Untertöne und kritische Absicht von Moral spricht. Es ist ein deskriptiver, sich auf gruppen- oder kulturrelative Standards beziehender Moralbegriff. Im 8. Kapitel etwa hält Marx fest, dass der Arbeitstag nicht nur eine physische Schranke hat – der Arbeiter kann nicht 24 Stunden am Stück arbeiten, weil er Schlaf, Erholung etc. benötigt –, sondern der Ausdehnung des Arbeitstags auch »moralische Schranken«⁴⁷ gesetzt sind. »Der Arbeiter braucht Zeit zur Befriedigung geistiger und sozialer Bedürfnisse, deren Umfang und Zeit durch den allgemeinen Kulturzustand bestimmt sind.«⁴⁸ Dies gilt genauso für den Wert der Arbeitskraft: »Andererseits ist der Umfang sog. notwendiger Bedürfnisse, wie die Art ihrer Befriedigung, selbst ein historisches Produkt und hängt daher größtenteils von der Kulturstufe eines Landes, unter andrem auch wesentlich davon ab, unter welchen Bedingungen, und daher mit welchen Gewohnheiten und Lebensansprüchen die Klasse der freien Arbeiter sich gebildet hat. Im Gegensatz zu den andren Waren enthält also die Wertbestim-

46 Selbst unorthodoxe Marxisten wie Max Horkheimer folgten ihm darin. Siehe Horkheimer, Max (1988): »Materialismus und Moral«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer. S. 111–149.

47 MEW Bd. 23, S. 246.

48 Ebd.

mung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element.«⁴⁹ An Stellen wie diesen scheint Marx mit dem Moralbegriff keine normativen Aussagen treffen zu wollen; es ist ein wertneutraler, rein beschreibender Begriff. Anders verhält es sich jedoch bei der folgenden Passage: »Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol.«⁵⁰ Wenn Marx hier von moralischer *Degradation* spricht, muss er selbst über einen Maßstab verfügen, anhand dessen sich Charakterdispositionen und Handlungen als moralisch besser oder schlechter erweisen. Kurz: Beim späten Marx finden sich Moralbegriffe im Sinne der deskriptiven *und* im Sinne der normativen Ethik.

Dass Marx hinsichtlich der Moral und Moralphilosophie nicht mehr aufs kritische Ganze geht, lässt sich auch seiner Auseinandersetzung mit Pierre Joseph Proudhon entnehmen. Wie ich im Folgenden zeigen werde, bemängelt Marx nicht, dass Proudhon moralisch aufgeladene Begriffe verwendet, sondern er bemängelt die analytischen und normativen Unzulänglichkeiten von dessen Kapitalismuskritik. Weil Proudhon nicht verstehe, auf welchen Prinzipien die bürgerliche Gesellschaft beruht, nehme er in ihrer Kritik normative Begriffe in Anspruch, die gar nicht im Widerspruch zu ihr stehen, sondern ihr vielmehr entsprechen.

Explizit äußert sich Marx zu Proudhon zu Beginn des zweiten Kapitels des ersten *Kapital*-Bandes. Dieses Kapitel ist mit »Der Austauschprozeß« überschrieben. Während im 1. Kapitel zunächst mit dem Gebrauchswert und Wert zwei Eigenschaften der Ware (Kap. 1.1) beleuchtet werden, um danach die diesen Eigenschaften entsprechenden Aspekte warenproduzierender Arbeit zu bestimmen (Kap. 1.2) und schließlich die Waren gedanklich aufeinander zu beziehen (Kap. 1.3), betreten mit dem zweiten Kapitel, das heißt nach dem Abschluss der Strukturanalyse, die *Warenbesitzer* die Bühne des Marktgeschehens. In jurisdischer Hinsicht ist ihr Verhältnis vollkommen symmetrisch: Den Gegenständen, über die sie privat-exklusiv verfügen, können sie Gewalt antun, zueinander verhalten sie sich jedoch als *Personen*, das heißt als Inhaber gleicher juridischer Rechte und Pflichten. Der Austausch ihrer Produkte kann folglich nur durch beiderseitige Zustimmung, das heißt in Form eines »gemeinsamen Willensakts«⁵¹ vollzogen werden, der vertraglich fixiert wird – und dazu wird es nur kommen, wenn beide Personen für das, was sie geben, einen *proportionalen* Gegenwert erhalten. Den

49 Ebd. S. 185.

50 Ebd. S. 675.

51 MEW Bd. 23, S. 99.

privatarbeitsteiligen Produktionsverhältnissen entspricht also genau das Willens- oder Rechtsverhältnis, für das Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*⁵² den Begriff der austauschenden Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*) geprägt hat – und dieser Gerechtigkeitsbegriff bilde die Grundlage von Proudhons Kapitalismuskritik:

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. Was würde man von einem Chemiker denken, der, statt die wirklichen Gesetze des Stoffwechsels zu studieren und auf Basis derselben bestimmte Aufgaben zu lösen, den Stoffwechsel durch die »ewigen Ideen« der »naturalité« und der »affinité« ummodellern wollte?⁵³

Marx wirft hier Proudhon vor, unwissenschaftlich zu verfahren. Wissenschaftler sind bestrebt, die Eigenschaften und kausalen Zusammenhänge eines Untersuchungsobjekts zu bestimmen. Proudhon und seine Anhänger erheben zwar einen wissenschaftlichen Anspruch – »Nie hat eine Schule mehr als die Proudhonsche mit dem Wort ›science‹ um sich geworfen«⁵⁴ –, löse diesen aber nicht ein. Anstatt zu studieren, wie die Gesetze der Warenzirkulation sich zum Kapitalverhältnis fortentwickeln, gebe er sich mit einer oberflächlichen Betrachtung zufrieden. Hätte er dies nicht getan, hätte er zweierlei festgestellt.

(1.) Die Universalisierung der Warenproduktion ist nur unter Bedingungen der Lohnarbeit möglich. Marx hat hier nicht nur die *Entstehungsgeschichte* des Kapitalismus vor Augen: das heißt nicht nur die Auflösung der Allmenderechte in der britischen Landwirtschaft (*enclosure movement*), die in Kombination mit den drakonischen Strafen gegen arbeitsfähige Vagabunden (*bloody legislation*) erst die Voraussetzung zur Dominanz der Warenproduktion schuf. Nach Marx besteht zwischen der (alle anderen Produktionsverhältnisse) dominierenden Warenproduk-

52 Aristoteles (2013): *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt. 1132b 20 ff.

53 MEW Bd. 23, S. 99 f., Fn. 38.

54 Ebd. S. 83.

tion und dem Kapitalverhältnis nicht nur ein historischer (und kontemporärer), sondern auch ein *konstitutiver* Zusammenhang.⁵⁵

(2.) Hätte Proudhon sich um ein wissenschaftliches Verständnis seines Gegenstands bemüht, hätte er außerdem bemerkt, dass die Aneignungsgesetze der Warenzirkulation (Äquivalententausch und Gewaltverzicht) durch den An- und Verkauf der Ware Arbeitskraft gar nicht verletzt werden. Der Kapitalist erwirbt die Arbeitskraft zu ihrem Wert, nur besteht ihr Gebrauchswert darin, mehr Wert zu schaffen, als sie selbst besitzt:

Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tags schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener Tageswert, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer.⁵⁶

Während Proudhon den Kapitalisten als einen vom Zins lebenden Gläubiger versteht, der seinen Lohnarbeitern etwas vorenthält – der Fokus auf den Zins/die Rente führt Proudhon zu der Idee, die Existenz des selbst nicht arbeitenden Kapitalisten durch geldpolitische Reformen unterbinden zu können⁵⁷ –, erhalten sie nach Marx exakt das, was ihnen als Warenbesitzern zusteht. Selbst wenn man berücksichtigt, dass das Geld, mit dem der Kapitalist einen Arbeiter entlohnt, der kapitalisierte Mehrwert ist, der in früheren Produktionsprozessen von anderen Lohnarbeitern geschaffen wurde, wird aus der Transaktion kein Unrecht:

Der Mehrwert ist sein Eigentum [der des Kapitalisten], er hat nie einem anderen gehört. Schießt er ihn zur Produktion vor, so macht er, ganz wie am ersten Tag, wo er zuerst den Markt beschrift, Vorschüsse aus seinem eigenen Fonds. Daß dieser Fonds diesmal aus der unbezahlten Arbeit seiner Arbeiter stammt, tut absolut nichts zur Sache. Wird Arbeiter B beschäftigt mit dem Mehrwert, den Arbeiter A produziert hat, so hat erstens A diesen Mehrwert geliefert, ohne daß man ihm den gerechten Preis seiner Ware um einen Heller verkürzt hat, und zweitens geht dieses Geschäft B überhaupt nichts an.⁵⁸

55 Inwiefern diese Ansicht begründet ist, diskutiert Ellmers, Sven (2015): *Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*. Bielefeld: transcript. S. 104 ff.

56 MEW Bd. 23, S. 208.

57 S. hierzu Krier, Frédéric (2009): *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches*. Köln: Böhlau. S. 24–35.

58 MEW Bd. 23, S. 612.

Die Aussage, die unentwegte unentgeltliche Aneignung der Mehrarbeit seitens des Kapitalisten sei kein Unrecht, fußt offenbar auf einem *sozialformationsrelativen* Gerechtigkeitsbegriff: Gerecht ist das, was »der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist«, ungerecht das, was »ihr widerspricht«. ⁵⁹ Die gegenwärtige Gesellschaft beruht auf Privatarbeit, das heißt sie setzt sich aus formal freien und gleichen Wirtschaftsakteuren zusammen, deren Arbeiten nicht vorab koordiniert sind, weshalb ihr gesellschaftlicher Zusammenhang erst nachträglich hergestellt werden muss – auf dem Markt. Der Warenbesitzer ist einerseits nur am eigenen Vorteil interessiert, andererseits kann er seine Bedürfnisse nur befriedigen, wenn er einen anderen Warenbesitzer zum Kontrakt bewegen kann, der ebenfalls nur seinen eigenen Vorteil verfolgt. Die Beziehung, die beide Warenbesitzer eingehen, ist bloß vorübergehend: sie endet, sobald die Waren ausgetauscht sind. Damit sind sowohl der *Geltungsbereich* als auch die *Kriterien* der sozialformationsrelativen Gerechtigkeit gegeben. Geltungsbereich ist der *isolierte* Vertrag. Genügen muss er lediglich zwei Kriterien: (1.) Leistung und Gegenleistung müssen gleichwertig sein. Falsche Herstellerangaben beispielsweise sind ungerecht, weil die von A versprochene Leistung, die B zum Kontrakt motivierte, nicht der tatsächlichen Leistung entspricht, während B seinen Teil des Vertrags erfüllt. Ebenso sind Preis- oder Gebietsabsprachen ungerecht, weil die Aushebelung des Wettbewerbs die Konsumenten wirtschaftlich schädigt. (2.) Die Vertragspartner müssen ihren Status als Rechtsperson wahren; eine Versklavung qua Vertrag wäre unzulässig. Beide Bedingungen sind im Arbeitsvertrag – einer isolierten ökonomischen Transaktion zwischen zwei Personen – grundsätzlich erfüllt. Als normativer Maßstab der Kapitalismuskritik ist die austauschende Gerechtigkeit daher untauglich. Ihr Geltungsbereich ist zu begrenzt, ihre Kriterien sind zu bescheiden. Wer sich dennoch auf sie beruft, rechtfertigt wider Willen den Status quo. Proudhons Sozialismus erweist sich damit nicht nur als unwissenschaftlich und undurchführbar, ⁶⁰ sondern auch als *normativ defizitär*: Wenn die systematische Aneignung fremder

59 MEW Bd. 25, S. 352.

60 Abgesehen davon, dass Proudhon den konstitutiven Zusammenhang von Warenproduktion und Kapital übersieht, kritisiert Marx, dass Proudhon die Warenproduktion beibehalten, das dafür erforderliche Geld-Medium jedoch durch Arbeitszettel ersetzen will, die geleistete Arbeitsstunden repräsentieren. Während die Warenproduktion auf *Privatarbeit*, das heißt auf der *Dissoziation* der Produzenten beruht, setzt die Verwendung von Arbeitsgeld *vergesellschaftete* Arbeit, das heißt die *Assoziation* der Produzenten voraus (vgl. MEW Bd. 23, S. 109, Fn. 50). Proudhons Utopie erweist sich Marx zufolge als undurchführbar, weil sie zwei inkompatible Vergesellschaftungsmodi kombiniert.

Mehrarbeit auf Basis der austauschenden Gerechtigkeit nicht als moralisches Problem erscheint, dann stimmt etwas nicht mit diesem Gerechtigkeitsbegriff.⁶¹

5 Normativer Universalismus – Bedürfnis vs. Leistung

Aber hat Marx das Lohnarbeitsverhältnis überhaupt als ein moralisches Problem begriffen? Dies würde voraussetzen, dass er den sozialformationsrelativen Gerechtigkeitsbegriff vor dem Hintergrund einer sozialformationsübergreifenden Norm kritisierte. War Marx in normativen Fragen Universalist? Ohne jeden Zweifel. Zwar war er der Ansicht, dass die ethischen Normen, die den Kommunismus auszeichnen, in früheren Zeiten nicht *realisierbar* gewesen sind, nichtsdestotrotz war er der Ansicht, dass sie den Normen früherer Gesellschaften überlegen sind. Die Frage, die die Marx-Forschung entzweit, ist nicht, ob Marx ethischer Kontextualist oder ethischer Universalist war, sondern *welche* ethischen Normen er als kontextrelativ bzw. kontextübergreifend verstand. Allen W. Wood⁶² beispielsweise geht davon aus, dass Marx den Kapitalismus nicht als *ungerecht* kritisierte, weil Gerechtigkeit für ihn eine juristische Kategorie war – und juristische Kategorien hätten ihm zufolge nur eine kontextrelative Gültigkeit.⁶³ Gleichwohl habe Marx den Kapitalismus unter normativen Gesichtspunkten verabscheut. Er habe dies nicht auf Grundlage von moralischen, sondern auf Grundlage von nicht-moralischen Werten wie Selbstverwirklichung, Gesundheit, Sicherheit, Komfort, Gemeinschaft und Freiheit getan.⁶⁴ Ähnlich argumentieren Steven Lukes und George G. Brenkert: Marx habe seine Kritik nicht auf eine kontextrelative »morality of Recht«, sondern auf eine kontextübergreifende »morality of emancipation«⁶⁵ gegründet; sie fuße nicht »on a principle of justice«, sondern »on a principle of freedom«.⁶⁶ Diese Interpretation sieht sich jedoch zwei Einwänden ausgesetzt:

61 Vgl. Cohen, Gerald A. (2014): »Review of Karl Marx, by Allen W. Wood«. In: ders.: *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*. Hrsg. von Jonathan Wolff. Princeton und Oxford: Princeton University Press. S. 298–304, hier: S. 301.

62 Wood, Allen W. (1981): *Karl Marx*. London und Boston: Routledge & Kegan Paul; Wood, Allen W. (1972): »The Marxian Critique of Justice«. In: *Philosophy & Public Affairs* 1 (3), S. 244–282.

63 So auch schon Tucker, Robert C. (1969): *The Marxian Revolutionary Idea*. New York: Norton.

64 Vgl. Wood: *Karl Marx*. S. 127.

65 Lukes, Steven (1985): *Marxism and Morality*. Oxford: Clarendon. S. 27.

66 Brenkert, George G. (2014): »Freedom and Private Property in Marx«. In: Cohen, Marshall; Nagel, Thomas und Scanlon, Thomas (Hrsg.): *Marx, Justice and History. A Philosophy & Public Affairs Reader*. Princeton: Princeton University Press. S. 80–105, hier: S. 81.

(1.) Es gibt keine textbasierte Evidenz für die These, dass Marx Gerechtigkeitsvorstellungen stärker historisierte als Freiheits- und Selbstverwirklichungsideale. Der kontextualistisch argumentierende Marx nennt sie vielmehr stets in einem Atemzug. So beschwert er sich in einem Brief von 1877 über die »Bande halbreifer Studiosen und überweiser Doctores, die dem Sozialismus eine ›höhere, ideale‹ Wendung geben wollen«, indem sie »die materialistische Basis [...] ersetzen durch moderne Mythologie mit ihren Göttinnen der Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit und fraternité«. ⁶⁷ Nun gibt es trotz dieser und vergleichbarer Stellen gute Gründe für die Ansicht von Wood, Lukes und Brenkert, dass der marxschen Kapitalismuskritik ein kontextübergreifender Freiheitsbegriff zugrunde liegt (s. Abschnitt 6 dieses Textes), aber warum sollte man dann nicht auch annehmen, dass dieser Freiheitsbegriff die Grundlage eines kontextübergreifenden Gerechtigkeitsbegriffs bildet?

(2.) Für diese Annahme spricht, wie unterschiedlich Marx im 22. Kapitel des ersten *Kapital*-Bandes denselben Sachverhalt – die Investition von erzeugtem Mehrwert in zusätzliche Produktionsmittel und Arbeitskräfte – bewertet. Das eine Mal legt er Wert auf die Feststellung, dass der Akkumulationsprozess der Produktionsweise entspricht und folglich *gerecht* sei, das andere Mal vergleicht Marx ihn mit einer vorbürgerlichen Herrschaftspraktik, die sich zwar den Anschein von Legitimität gibt, letztlich aber auf *Raub und Unterwerfung* basiert:

Die Produktionsmittel, denen die zuschüssige Arbeitskraft einverleibt wird, wie die Lebensmittel, von denen diese sich erhält, sind nichts als integrierende Bestandteile des Mehrprodukts, des der Arbeiterklasse jährlich durch die Kapitalistenklasse entrissenen Tributs. Wenn diese mit einem Teil des Tributs von jener zusätzliche Arbeitskraft kauft, selbst zum vollen Preise, so daß Äquivalent sich austauscht gegen Äquivalent – es bleibt immer das alte Verfahren des Eroberers, der den Besiegten Waren abkauft mit ihrem eignen, geraubten Geld. ⁶⁸

Auch in den *Grundrissen* von 1857/1858 spricht Marx vom »*Diebstahl an fremder Arbeitszeit, worauf der jetzige Reichthum beruht*«. ⁶⁹ Voraussetzung dieser Bewertung ist eine Erweiterung der Perspektive. Während die austauschende Gerechtigkeit nur den einzelnen Vertrag und die beiden in ihr involvierten Privatpersonen in den Blick nimmt, dehnt Marx seine Analyse in zeitlicher und sozialer Hinsicht

67 MEW Bd. 34, S. 303.

68 MEW Bd. 23, S. 608.

69 MEGA² Abt. II, Bd. 1.2, S. 581.

aus. Sichtbar wird dadurch eine Ungleichheitsstruktur, bei der die eine Klasse fortwährend gibt, ohne dafür etwas von der anderen Klasse zu erhalten. Formal gilt zwar weiterhin das »do ut des«-Prinzip, seinem Inhalt nach ist es in der bürgerlichen Gesellschaft jedoch außer Kraft gesetzt:

[S]ofern jede einzelne Transaktion fortwährend dem Gesetz des Warenaustausches entspricht, der Kapitalist stets die Arbeitskraft kauft, der Arbeiter sie stets verkauft, und wir wollen annehmen selbst zu ihrem wirklichen Wert, schlägt offenbar das auf Warenproduktion und Warenzirkulation beruhende Gesetz der Aneignung oder Gesetz des Privateigentums durch seine eigne, innere, unvermeidliche Dialektik in sein direktes Gegenteil um. Der Austausch von Äquivalenten, der als die ursprüngliche Operation erschien, hat sich so gedreht, daß nur zum Schein ausgetauscht wird, indem erstens der gegen Arbeitskraft ausgetauschte Kapitalteil selbst nur ein Teil des ohne Äquivalent angeeigneten fremden Arbeitsproduktes ist und zweitens von seinem Produzenten, dem Arbeiter, nicht nur ersetzt, sondern mit neuem Surplus ersetzt werden muß. Das Verhältnis des Austausches zwischen Kapitalist und Arbeiter wird also nur ein dem Zirkulationsprozeß angehöriger Schein, bloße Form, die dem Inhalt selbst fremd ist und ihn nur mystifiziert.⁷⁰

Ich sehe drei Möglichkeiten, Marx' Ausführungen zum Umschlag des Aneignungsgesetzes zu interpretieren.

(1.) Sie können als eine immanente Kritik gelesen werden. So wendet Allen Buchanan gegen Wood und Tucker ein, die kapitalistische Ausbeutung sei für Marx nur unter der Voraussetzung kein Unrecht, dass man sich, wie die Apologeten des Status quo, auf die isolierte Transaktion zwischen dem einzelnen Lohnarbeiter und dem Einzelkapital beschränkt. »But once we take seriously and apply consistently the ideals of freedom and refuse the narrow their application arbitrarily, capitalism's own standard of justice provides material for a critique of capitalism itself.«⁷¹ Buchanan geht in diesem Zusammenhang nicht explizit auf den Umschlag des Aneignungsgesetzes ein. Er erwähnt stattdessen den Zwang des Arbeiters, seine Arbeitskraft zu verkaufen: Marx believes »that the exchange is not free because of profound inequalities in the respective positions of the worker and

70 MEW Bd. 23, S. 609.

71 Buchanan, Allen E. (1982): *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*. Totowa: Rowman & Littlefield. S. 54.

the capitalist«. ⁷² Aber Buchanans Gedanke lässt sich selbstverständlich leicht auf den Umschlag des Aneignungsgesetzes übertragen: Spricht Marx von *geraubtem* Geld, mit dem der Kapitalist den Lohnarbeiter bezahlt, würde es sich gemäß der Interpretationsrichtung Buchanans nicht um eine moralische Evaluation vor dem Hintergrund einer externen Norm handeln, sondern man müsste davon ausgehen, dass Marx den Verfechtern der kapitalistischen Gesellschaft nur den Spiegel vorhält: »Ihr behauptet, Aneignung beruhe auf eigener Arbeit und deshalb sei die bürgerliche Gesellschaft gerecht. Wie ich nachgewiesen habe, ist ihr zentrales Aneignungsprinzip aber die Kapitalisierung *fremder* Arbeit, folglich beruht sie *gemäß eurer eigenen Maßstäbe* auf Diebstahl.« Dass Marx diesen Effekt erzielen wollte, lässt sich m. E. kaum bestreiten. Fraglich ist aber, ob er *nur* diesen Effekt erzielen wollte. Buchanans These läuft ja darauf hinaus, dass *für Marx selbst* das Lohnarbeitsverhältnis gar kein Unrecht darstellt. Marx habe lediglich nachweisen wollen, dass es gemäß der bürgerlichen Gerechtigkeitsstandards als Unrecht bewertet werden *müsste*, wenn man diese Standards nur konsistent anwenden, das heißt sie nicht willkürlich auf den isolierten Austausch beschränken würde. ⁷³ Für diese Lesart spricht, was schon Tucker und Wood ins Feld führten: Marx sagt nirgendwo expressis verbis, dass das Lohnarbeitsverhältnis ungerecht sei. Er sagt sogar das Gegenteil (»durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer«). ⁷⁴ Er benutzt den Gerechtigkeitsbegriff auch nicht zur Beschreibung des Kommunismus. Vielmehr polemisiert er ausgiebig gegen Sozialisten, die sich auf Gerechtigkeitsgrundsätze, das heißt auf »Phrasenkram«, »Dogmen«, »Flausen«, ⁷⁵ »moderne Mythologie« ⁷⁶ berufen. Für Buchanans Lesart spricht weiterhin, dass er Textstellen (als immanente Kritik) berücksichtigen kann, die Tucker und Wood ausblenden mussten, weil sie innerhalb ihres Interpretationsrahmens keinen Sinn ergaben.

72 Ebd.

73 Vgl. Ebd. S. 58 f.

74 Gegen Tucker und Wood, die sich auf diese Stelle berufen, wendet Ziyad Husami ein, dass sie den satirischen Charakter des Kontextes übersehen und damit die Intention von Marx ins Gegenteil verkehren: Marx gebe im 5. Kapitel nicht seine eigene Sicht, sondern die zynisch-interessengeleitete Position des Kapitalisten wieder, wenn er sagt, die Aneignung der Mehrarbeit durch den Kapitalisten sei kein Unrecht gegen den Arbeiter. (vgl. Husami, Ziyad I. (1978): »Marx on Distributive Justice«. In: *Philosophy & Public Affairs* 8 (1), S. 27–64, hier: S. 27 f.). Diese Interpretation ist jedoch arg weit hergeholt. In dem fraglichen Satz spricht Marx, nicht der Kapitalist. Zudem bekräftigt Marx die Aussage in eindeutig nicht-satirischen Kontexten.

75 MEW Bd. 19, S. 22.

76 MEW Bd. 34, S. 303.

Trotzdem überzeugt mich Buchanans Lesart aus zwei Gründen nicht (sobald man sie auf den Umschlag des Aneignungsgesetzes anwendet). Mit dem ersten Grund nehme ich lediglich eine Einschränkung oder Präzisierung vor, der zweite Grund ist fundamentaler Natur.

(a.) Es muss differenziert werden zwischen den realisierten Aneignungsnormen des Warentauschs (Äquivalenz der Werte, gewahrter Status als Rechtssubjekt) und dem ideologischen Schein, der aus den realisierten Aneignungsnormen des Warentauschs entspringt: der Schein, dass die ursprüngliche Aneignung auf eigener Arbeit beruht. Diese Differenz im Blick zu behalten ist insofern wichtig, als die Aneignungsnormen des Warentauschs zum Kernbestand dessen gehören, was unter kapitalistischen Bedingungen als gerecht zu gelten hat. Anders verhält es sich bei der Vorstellung, die primäre Aneignung beruhe auf eigener Arbeit. Einerseits drängt sich diese Vorstellung spontan auf⁷⁷ und sie spielt für die Legitimation der bürgerlichen Gesellschaft eine wichtige Rolle, andererseits gehört sie nicht zu den elementaren Aneignungsstandards, die unter keinen Umständen verletzt werden dürften. Man kann dies schon daran erkennen, dass zwar viele, aber längst nicht alle Verteidiger der bestehenden Eigentumsordnung davon ausgehen, dass das Einkommen einen inwendigen Bezug zur eigenen Leistung hat oder haben sollte. So kann für Friedrich A. von Hayek der Markt seine Steuerungsfunktion nur deshalb erfüllen, weil er nicht für das entlohnt, was getan *wurde*, sondern weil er über den Preis anzeigt, was die Marktteilnehmer hätten tun *sollen*.⁷⁸ So können Menschen im Kapitalismus reich werden, ohne dass dies in nennenswerter Weise durch ihre eigene Arbeit begründet wäre und ohne dass dies als ein Verstoß gegen die sozialformationsrelativen Gerechtigkeitsstandards gewertet würde. Sicher, die soziale Asymmetrie, die sich mit dem Umschlag des Aneignungsgesetzes auftut, geht weit über die soziale Ungleichheit hinaus, die durch individuelles

77 Dafür gibt es mehrere Gründe. Auf der Ebene der Zirkulation entsteht die Vorstellung als Schluss von der sekundären auf die primäre Aneignung. Gestützt wird sie auf der Ebene der Produktion durch die Synchronität von notwendiger Arbeit und Mehrarbeit: Mehrarbeit findet nicht mehr, wie im Feudalismus (vgl. MEW Bd. 23, S. 251), räumlich getrennt von der notwendigen Arbeit statt, weshalb der Eindruck entsteht, dass mit dem Lohn die geleistete Arbeit bezahlt wird (und nicht der Wert der Arbeitskraft). Der Eindruck wird noch einmal dadurch verstärkt, dass das Kapital selbst wertproduktiv zu sein scheint, weil die aus dem Zusammenwirken der Arbeiter entstehende zusätzliche Produktivkraft erst entsteht, wenn das Kapital die Arbeiter zusammenbringt (vgl. MEW Bd. 23, S. 352 f.).

78 von Hayek, Friedrich A. (2003): »Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie«. In: ders.: *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*. Abt. B, Bd. 4. Hrsg. von Viktor Vanberg. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 222 f.

Glück oder Pech am Markt entsteht. Aber die Interpretation, dass die Aneignung fremder Arbeit *gemäß der kapitalistischen Aneignungsstandards* als Diebstahl zu bewerten ist, überzeugt nur zum Teil. In einer Gesellschaft, in der die Aufteilung der Gesamtarbeit auf die Produktionssektoren unregelt erfolgt, weshalb sich erst nachträglich – auf dem Markt – herausstellt, welches Produkt ein Bedürfnis befriedigt (und somit als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit anerkannt wird), sind zunächst einmal die Aneignungsstandards der Zirkulation der maßgebliche Gerechtigkeitsstandard. Anders als Buchanan behauptet, ist die Beschränkung auf den isolierten Austausch *nicht* willkürlich.

(b.) Buchanans Lesart überzeugt mich aber vor allem nicht, weil es in den Ausführungen zum Umschlag des Aneignungsgesetzes einfach keinen Anhaltspunkt für die These gibt, dass es sich *ausschließlich* um eine immanente Kritik handelt. Wäre Marx tatsächlich der Ansicht gewesen, dass der Kapitalismus nur gemäß seiner eigenen Standards als institutionalisierte Form von Diebstahl und Raub zu bewerten ist – er selbst sich diesem Urteil aber nicht anschließt, weil er Evaluationen unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten grundsätzlich ablehnt –, dann hätte Marx dies wohl in irgendeiner Form sprachlich kenntlich gemacht. Es deutet aber nichts darauf hin, dass die Bewertungen nicht auch seine eigenen wären. Zwar ist es nach Marx auf Grundlage privatarbeitsteiliger und klassenförmiger Produktionsverhältnisse gar nicht anders möglich, als dass sich das Kapital die Differenz von notwendiger Arbeit und Mehrarbeit aneignet; wäre es dem Kapital nicht gestattet, sich die Differenz anzueignen, wäre dies ein Verstoß gegen die Aneignungsnormen des Warentauschs und gleichbedeutend mit der Abschaffung des Kapitalverhältnisses. Der juristisch-funktionalistische, sozialformationsrelative Gerechtigkeitsbegriff reflektiert also nichts anderes als die Existenzbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft. Aber schon die von Marx verwendeten Begriffe und Allegorien lassen keinen anderen Schluss zu, als dass er Lohnarbeit – nicht nur, aber eben *auch* – als ein Gerechtigkeitsproblem empfand: Der Kapitalist »bereichert«⁷⁹ sich unentwegt am Arbeiter. Er »exploitiert«⁸⁰ ihn. Vom Kapitalisten heißt es, dass er »unbezahlte Arbeit unmittelbar aus den Arbeitern auspumpt«.⁸¹ Zwar ist der Kapitalist selbst nur Rädchen im Getriebe, personifiziertes Kapital, aber anders als der Arbeiter profitiert er von diesem Getriebe – und selbst wenn er es nicht täte (sprich jeden Cent des Profits reinvestierte), änderte dies

79 MEW Bd. 23, S. 620.

80 Ebd. S. 324.

81 Ebd. S. 589.

nichts an der »Ausbeutung«⁸² der Lohnarbeiter: Es ist *ihre* Arbeit, die sich das Kapital »vampyrmäßig [...] einsaugt«,⁸³ es ist das von *ihnen* erzeugte Mehrprodukt, das am Ende des Prozesses »ohne Äquivalent entwandt«⁸⁴ ist. Entwendung, Diebstahl, Raub, Ausbeutung, Bereicherung: Obgleich Marx mit sozialistischen Gerechtigkeitsdiskursen nichts zu tun haben wollte – was, wie gesehen, einen präzise anzugebenden Sinn hat (ohne dass dieser Sinn den Gerechtigkeitsbegriff *in Gänze* diskreditierte) –, verwendete Marx selbst Begriffe, die ein Gerechtigkeitsproblem anzeigen. Kurz: Was Marx sagt, passt nicht immer zu dem, was er tut: »Marx did think capitalism was unjust but he did not think he thought so.«⁸⁵

(2.) Damit sind wir bei einer zweiten Interpretationslinie. Sie geht davon aus, dass Marx nicht nur eine sozialformationsrelative, sondern auch eine sozialformationsübergreifende Gerechtigkeitsauffassung vertrat. Hier sind verschiedene Kandidaten denkbar. Ein Kandidat wäre die *Leistungsgerechtigkeit*. Sie hätte zur Konsequenz, dass es in einer sozialistischen Gesellschaft nicht nur keine Klassen mehr gäbe, die von fremder Arbeit lebten, sondern auch die Distribution der Konsumtionsmittel erfolgte gemäß der individuell geleisteten Arbeit.

(3.) Ein anderer Kandidat für eine sozialformationsübergreifende Gerechtigkeitsauffassung wäre die *grundlegende Gleichheit* der Menschen – entweder hinsichtlich ihrer geistigen und körperlichen Vermögen oder hinsichtlich ihres moralischen Werts –, aus der sich die Forderung nach ihrer *relationalen Gleichheit* ergibt. Auf Basis dieses Gerechtigkeitsbegriffs könnte Marx zwar die Aneignung fremder Mehrarbeit kritisieren, müsste als Distributionsprinzip jedoch nicht das Leistungsprinzip wählen.

Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist die *Kritik des Gothaer Programms* von 1875 – ein Kommentar zum Entwurf des Parteiprogramms der Sozialistischen Arbeiterpartei. Veranlasst sah sich Marx zu dem Kommentar nicht nur, weil der Programmwurf, der maßgeblich von den Ideen Ferdinand Lassalles geprägt war, inhaltliche Mängel aufwies: So bewertet Marx gewisse Aussagen als falsch oder einseitig, moniert verwendete Ausdrücke und kritisiert Konklusionen, die sich nicht aus den Prämissen ergeben. Vor allem sah sich Marx jedoch zu einer

82 Ebd. S. 790.

83 Ebd. S. 247.

84 Ebd. S. 639.

85 Vgl. Geras, Norman (1985): »The Controversy About Marx and Justice«. In: *New Left Review* 150 (3), S. 47–85, hier: S. 70; ähnlich Cohen, Gerald A. (1983): »Review of Wood«. In: *Mind* 92, S. 440–445, hier: S. 443 f.

Stellungnahme veranlasst, weil er mit den *normativen Zielvorstellungen* nicht einverstanden war. Im Zentrum steht dabei Lassalles Forderung eines »unverkürzten Arbeitsertrags«. Zunächst hinterfragt Marx den mehrdeutigen Begriff des Arbeitsertrags.⁸⁶ Sodann stellt er fest, dass der Arbeiter auch (und gerade) im Kommunismus keinen unverkürzten Ertrag seiner Arbeit erhält, weil vom gesellschaftlichen Gesamtprodukt erst die Kosten beglichen werden müssen, die durch öffentliche Einrichtungen entstehen (Schulen, Verwaltung etc.). Im Mittelpunkt der Kritik, die Marx übt, steht jedoch etwas anderes, nämlich die Vorstellung, das Ziel sozialer Emanzipation sei erreicht, sobald die Gesellschaft nicht nur formal (wie im Kapitalismus), sondern real auf dem Leistungsprinzip beruhe.

Eine leistungsbezogene Distribution könne lediglich ein Zwischenschritt sein, nur die erste von zwei Phasen des Kommunismus. In der ersten Phase werden die Produktionsmittel in Gemeineigentum überführt. Die Arbeitsprodukte nehmen nicht länger die Warenform an, weil die »individuellen Arbeiten nicht mehr auf einem Umweg [den Markt], sondern unmittelbar als Bestandteil der Gesamtarbeit existieren.«⁸⁷ Von der Warenproduktion übernimmt der junge Kommunismus mit dem Äquivalenzprinzip jedoch die Aneignungsnorm:

Womit wir es hier zu tun haben, ist eine kommunistische Gesellschaft, nicht wie sie sich auf ihrer eignen Grundlage entwickelt hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht, also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt. Demgemäß erhält der einzelne Produzent – nach den Abzügen – exakt zurück, was er ihr gibt. 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 Produzenten ist der von ihm gelieferte Teil des gesellschaftlichen Arbeitstags, sein Anteil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er soundso viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrat von Konsumtionsmitteln soviel heraus, als gleich viel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in der andern zurück.⁸⁸

86 Vgl. MEW Bd. 19, S. 18.

87 Ebd. S. 19f.

88 MEW Bd. 19, S. 20.

Solange die »Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit« (David Hume) gegeben sind, muss die Distribution der Konsumtionsmittel einen Bezug zur geleisteten Arbeit haben. Es ist offenbar die erste Phase des Kommunismus, die Marx vor Augen schwebt, wenn er den Kapitalismus als *Raub* bewertet.⁸⁹ Aber obgleich der junge Kommunismus in normativer Hinsicht dem Kapitalismus überlegen ist, ist er aufgrund seines leistungsbezogenen Distributionsprinzips »noch mit einer bürgerlichen Schranke behaftet«⁹⁰ – und diese Schranke besteht darin, dass es Eigenschaften honoriert, die nicht honoriert werden sollten, weil sie *unverdient* sind. So haben Menschen, die anderen von Natur aus körperlich überlegen sind, nichts zu ihrer Konstitution beigetragen, weshalb sie keine distributiven Vorteile aus ihr ziehen sollten. Das gleiche gilt für Hochbegabte. Ihre herausragenden geistigen Fähigkeiten bezeichnet Marx als »natürliche Privilegien«,⁹¹ die nicht auch noch soziale Privilegien begründen sollten. Was er hier im Sinn hat, ohne es weiter auszuführen, brachte später John Rawls mit seiner Kritik der natürlichen Begabungslotterie auf den Punkt: Verdienst setzt eine »bewußte Willensanstrengung oder absichtlich vollzogene Handlung voraus«.⁹² Seine natürlichen Veranlagungen hat aber niemand willentlich bewirkt; die Willensanstrengung betrifft nur die Ausbildung der vorhandenen Fähigkeiten. Und selbst hier sind dem Willen Grenzen gesetzt, denn die Familie, die die Entfaltung der natürlichen Begabungen des Nachwuchses hemmt oder fördert, sucht sich kein Kind aus. Es wird in sie hineingeboren. Die daraus erwachsenden Vor- oder Nachteile sind folglich ebenfalls unverdient. Der junge Kommunismus schafft zwar die kapitalistischen Klassen ab, aber indem er alle Menschen an einem Kriterium misst, dass sie aufgrund unterschiedlicher natürlicher und sozialer Voraussetzungen nur unterschiedlich erfüllen können, kommt es zu einem »de facto class system of social inequality based on talent and ability.«⁹³

Das Leistungsprinzip ist jedoch nicht nur differenzsensibel, wo es das nicht sein sollte, sondern auch differenzunsensibel, wo die Unterschiede zwischen den Individuen von Relevanz sind: »Ein Arbeiter ist verheiratet, der andre nicht; einer hat mehr Kinder als der andre etc. etc. Bei gleicher Arbeitsleistung und daher

89 Vgl. Husami: »Marx on Distributive Justice«. S. 46 f.

90 Ebd. S. 20.

91 Ebd. S. 21.

92 Rawls, John (2006): *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 124.

93 McCarthy, George E. (2019): *Marx and Social Justice. Ethics and Natural Law in the Critique of Political Economy*. Chicago: Haymarket. S. 244.

gleichem Anteil an dem gesellschaftlichen Konsumtionsfond erhält also der eine faktisch mehr als der andre; ist der eine reicher als der andre etc.«⁹⁴ Die beiden ethischen Probleme des Leistungsprinzips – Belohnung unverdienter Differenz einerseits, Blindheit für anspruchsbegründende Differenz andererseits – resultieren aus seinem *juridischen* Charakter: Es behandelt alle gleich (*ohne Ansehen der Person*). Welchen Schluss zog Marx daraus? Nahe liegt die Vermutung, dass er das rein prozedurale Leistungsprinzip durch ein Prinzip flankiert wissen wollte, das Güter *in Ansehung der Person* zuweist. Marx entscheidet sich jedoch anders. Anstatt das Leistungsprinzip durch kompensatorische Kriterien (natürliches Talent, soziales Umfeld, Charakter, Bedürfnisse etc.) zu *ergänzen*, um umso entschiedener an ihm *festhalten* zu können,⁹⁵ schlägt Marx vor, es in der zweiten Phase des Kommunismus durch das *Bedürfnisprinzip* zu *ersetzen*. Im Anschluss an die französischen Sozialisten Étienne Cabet und Louis Blanc lautet der Grundsatz: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!«⁹⁶

Dieser Grundsatz beruht auf einer Gerechtigkeitsauffassung,⁹⁷ die heute als *relationaler Egalitarismus* bekannt ist. Dieser fordert nicht nur gleiche Verfahrensstandards und nachträgliche Korrekturen an der quantitativen Güterverteilung (als Entschädigung für unverdientes Pech). Überhaupt versteht er Gleichheit nicht *primär* als einen Verteilungswert. »Rather than assuming that justice requires the equal distribution of something and then asking what that something is, a relational approach asks what the broader ideal of equality implies about

94 MEW Bd. 19, S. 21.

95 Seit Elizabeth S. Andersons Kritik wird diese gerechtigkeitstheoretische Position als *luck egalitarianism* bezeichnet. Bekannte Vertreter sind Richard Arnesen, Ronald Dworkin, Gerald Cohen, Thomas Nagel und John Roemer. Sie alle unterscheiden soziale Ungleichheiten, die das Produkt kontingenter Umstände und daher kompensationsbedürftig sind, von solchen sozialen Ungleichheiten, die das Resultat frei getroffener Entscheidungen und daher gerechtfertigt sind. Kritisiert wird diese Unterscheidung von Scheffler, Samuel (2003): »What is Egalitarianism?«. In: *Philosophy & Public Affairs* 31 (1), S. 17–24.

96 MEW Bd. 19, S. 21. Marx ist nicht der Urheber des Slogans. »À chacun suivant ses besoins. De chacun suivant ses forces« (Cabet) bzw. »De chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins« (Blanc) ist eine Revision des Mottos der Saint-Simonisten, die Aufgaben und Konsumtionsmittel nach dem Grundsatz »À chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres« verteilen wollten (vgl. Lindner, Urs (2019): »Une question d'égalité. Sur la «voie française» du dernier Marx«. In: Lindner, Kolja (Hrsg.): *Le dernier Marx*. Toulouse: Les éditions de l'Asymétrie. S. 335–354).

97 Man könnte, wenn man einen engeren Gerechtigkeitsbegriff favorisiert, stattdessen auch von einer Auffassung gelingenden Lebens sprechen. Um Worte lohnt es sich nicht zu streiten.

distributive questions.«⁹⁸ Anstatt Gerechtigkeit nur als ein Verteilungsproblem zu begreifen, richtet der relationale Egalitarismus seinen Blick auf die Beschaffenheit der interpersonellen Verhältnisse; er fragt, ob die sozialen Beziehungen und Institutionen hierarchisch oder unterdrückerisch sind, ob sie bestimmte Personengruppen ausschließen oder stigmatisieren – oder ob sie es ermöglichen, dass sich Menschen unabhängig von ihren Unterschieden als Gleiche begegnen, teilhaben und ein selbstbestimmtes Leben führen.⁹⁹ Die Gleichheit besteht nicht mehr darin, »daß an *gleichem Maßstab*, der Arbeit, gemessen wird«,¹⁰⁰ sondern darin, verschieden sein zu können, ohne herabgewürdigt zu werden. In diesem Sinne formulierte Marx den »*kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«¹⁰¹ Inbegriff von Gerechtigkeit ist die Gleichheit des *Respekts*, die Gleichheit, in substantieller Hinsicht frei sein zu können. Damit ist klar, »that the ideal of an egalitarian relationship draws on values other than equality itself.«¹⁰²

Deutlich wird der normative Kompass von Marx, wenn man sich ansieht, welche Bedingungen ihm zufolge erfüllt sein müssen, damit jeder einen Beitrag gemäß seiner individuellen Begabungen erbringen und jeder das erhalten kann, was er benötigt. Marx erwähnt, wenn auch nur beiläufig, zwei Punkte:

(1.) In der zweiten Phase des Kommunismus ist »die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz von geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden.«¹⁰³ Ein sachlicher Grund für die Anwendung des Leistungsprinzips in der ersten Phase des Kommunismus ist offenbar die aus der bürgerlichen Gesellschaft übernommene Hierarchie stark voneinander abgegrenzter Berufe, insbesondere die Tatsache, dass ein Teil der Gesellschaft unqualifizierte körperliche Arbeit verrichtet, während ein anderer Teil qualifizierte geistige Berufe hat. Mit der sukzessiven Veränderung der Arbeits-

98 Scheffler, Samuel (2015): »The Practice of Equality«. In: Fourie, Carina; Schuppert, Fabian und Wallimann-Helmer, Ivo (Hrsg.): *Social Equality. On What it Means to be Equals*. Oxford: Oxford University Press. S. 21–44, hier: S. 23.

99 Siehe hierzu Anderson, Elizabeth S. (2012): »Equality«. In: David Estlund (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. S. 40–57; Anderson, Elizabeth S. (1999): »What is the Point of Equality?«. In: *Ethics* 109 (2), S. 287–337; Scheffler: »The Practice of Equality«. S. 24 ff.

100 MEW Bd. 19, S. 20.

101 MEW Bd. 1, S. 385.

102 Scheffler: »The Practice of Equality«. S. 24.

103 MEW Bd. 19, S. 21.

organisation gemäß des normativen Ideals relationaler Gleichheit entfällt jedoch zunehmend der sachliche Grund für das Leistungsprinzip.

(2.) Durch ihren veränderten Charakter ist die Arbeit nicht länger »nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden«. ¹⁰⁴ Arbeit ist keine Mühsal und Plackerei mehr, sondern »travail attractif«, das heißt »Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjects, daher reale Freiheit«. ¹⁰⁵ Weil die menschlichen Anlagen nicht länger verkümmern, sondern die Individuen regelrecht aufblühen, ihre wissenschaftlichen und kreativen Potentiale entfalten, steigere sich auch das Produktivitätsniveau: »nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden«. ¹⁰⁶ In einer derart reichen Gesellschaft verlieren distributive Fragen ihre Brisanz – so sie sich überhaupt noch stellen. ¹⁰⁷ Und in dem Maße, in dem der materielle Besitz in den Hintergrund tritt (weil für ihn gesorgt ist), wird zunehmend wichtiger, wer man sein möchte und was einen erfüllt. Damit lässt sich ein weiteres Ergebnis festhalten: Marx war nicht nur relationaler Egalitarist, sondern auch ethischer Perfektionist. ¹⁰⁸

Viel mehr erfahren wir in seinem Spätwerk jedoch nicht über die normativen Grundlagen seiner Kapitalismuskritik. Ergiebiger sind hier seine Frühschriften, insbesondere die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von 1844 und die damit im unmittelbaren Zusammenhang stehenden *Auszüge aus James Mills Buch Éléments d'économie politique*. In beiden Schriften beruht die Darstellung und

104 Ebd.

105 MEGA² Abt. II, Bd. 1.2, S. 499.

106 MEW Bd. 19, S. 21.

107 Vgl. Buchanan: *Marx and Justice*. S. 57. Hans Kelsen sieht hierin »eine utopische Illusion; die typische Utopie eines in die Zukunft verlegten goldenen Zeitalters«. Gebe man die Illusion auf, laufe »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen« auf folgenden Grundsatz hinaus: »Jeder nach seinen durch die kommunistische Gesellschaftsordnung anerkannten Fähigkeiten, jedem nach seinen durch diese Gesellschaftsordnung bestimmten Bedürfnissen« (Kelsen, Hans (2016): *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart: Reclam. S. 34).

108 Vgl. Lindner, Urs (2013): *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialphilosophie*. Stuttgart: Schmetterling; Quante, Michael (2018): »Das gegenständliche Gattungswesen. Anmerkungen zur systematischen Aktualität der philosophischen Anthropologie von Karl Marx«. In: Jamme, Christoph; Rózsa, Erzsébet und Cobben, Paul (Hrsg.): *Geist heute. Annäherungen an Traditionen der deutschen Philosophie*. Paderborn: Fink. S. 87–100, hier: S. 91.

Bewertung der bürgerlichen Gesellschaft auf einer philosophischen Anthropologie, das heißt auf einem Begriff des Wesens des Menschen.

6 Philosophische Anthropologie – Der Mensch als Natur-, Freiheits- und Gesellschaftswesen

Zur Vermeidung möglicher Missverständnisse sei vorausgeschickt, was eine Wesensphilosophie aus Sicht von Marx *nicht* voraussetzt:

(1.) Die Diagnose, der Mensch sei entfremdet, impliziert nicht, wie Heinrich¹⁰⁹ annimmt, einen früheren Zustand, in dem er in Übereinstimmung mit seinem Gattungswesen lebte. Urzustandsfiktionen – seien es religiöse oder kontraktualistische – lehnt Marx bereits in den *Manuskripten* als zirkulär ab.¹¹⁰ Alles, was zeitlich vor der Entfremdung war, ist »nicht etwa nicht-entfremdet, sondern vor-entfremdet und undifferenziert.«¹¹¹

(2.) Dass Marx für seine Entfremdungsdiagnose keine Verfallsgeschichte erzählen muss, ja noch nicht einmal erzählen könnte, ist darin begründet, dass gewisse Potentiale, durch die sich der Mensch auszeichnet, sich erst unter bestimmten *historischen Bedingungen* entfalten lassen. In der weit zurückliegenden Vergangenheit waren diese Bedingungen jedoch nicht erfüllt. Die historischen Voraussetzungen eines nicht-entfremdeten Zustandes werden erst durch die entfremdeten Verhältnisse geschaffen.

(3.) Die Entfremdungsdiagnose setzt nicht voraus, dass die Menschen unter ihrer Situation subjektiv leiden. Zwar greift Marx aus didaktischen Gründen häufig auf grammatische Personen (»Ich«, »Du«, »Wir«) zurück, um Selbstverhältnisse und zwischenmenschlichen Beziehungen zu veranschaulichen. Unbestritten ist zudem, dass Marx die Entfremdungen des Lohnarbeiters als leidvoll schildert. Dennoch ist die von Marx ernstgenommene Teilnehmerperspektive keine notwendige Bedingung der von ihm geübten normativen Kritik – ausschlaggebend

109 Heinrich, Michael (2006): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 116.

110 Vgl. MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 235.

111 Quante, Michael (2009): »Kommentar«. In: Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 209–410, hier: S. 258.

sind letztlich die unter bestimmten geschichtlichen Umständen vorliegenden, aber nicht genutzten Entwicklungspotentiale.¹¹²

Marx unterscheidet vier Entfremdungsformen,¹¹³ die, sofern das positive Gegenstück nicht explizit erwähnt wird, *ex negativo* auf vier Grundzüge eines kommunistischen Gemeinwesens schließen lassen:

(1.) Entfremdung vom *Produkt* der Arbeit. Im Kapitalismus ist der Arbeiter weder Eigentümer der Arbeitsgegenstände noch der Arbeitsmittel, weshalb das Arbeitsprodukt nicht ihm, sondern dem Kapitalisten gehört. Der Lohn, den der Arbeiter erhält, ist so gering, dass er absolut verarmt. »Die Verwirklichung der Arbeit erscheint so sehr als Entwirklichung, daß der Arbeiter bis zum Hungertod entwirkt wird.«¹¹⁴ Davon abgesehen, dass das Arbeitsprodukt noch nicht einmal die physische Existenz des Arbeiters sicherstellt, erfüllt es auch nicht seine Funktion, dem Arbeiter als Spiegel seiner sinnlichen wie geistigen Fähigkeiten zu dienen. Marx führt hier mit dem Vergegenständlichungsmodell des Handelns¹¹⁵ einen von Hegel entwickelten Gedanken fort: Um sich auf sich selbst zu beziehen, um sich selbst als frei und wirkmächtig zu erfahren, muss der Mensch seinen Willen in eine Sache legen, das heißt er muss seinen Willen durch die Bearbeitung der äußeren Natur gegenständlich und damit anschaulich werden lassen.¹¹⁶ Im Kapitalismus spiegelt das Arbeitsprodukt dem Arbeiter jedoch weder *seinen* Willen wider noch ist in ihm das handwerkliche Geschick oder die

112 Vgl. Elbe, Ingo (2015): »Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' Ökonomisch-philosophische Manuskripte im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie«. In: ders.: *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 325–379, hier: S. 332.

113 Aus sachlichen Gründen werde ich, wie vor mir schon Urs Lindner und Steffen Herrmann, die Reihenfolge der dritten und vierten Entfremdung umdrehen (vgl. Lindner: *Marx und die Philosophie*. S. 112; Herrmann, Steffen (2017): »Drei Pathologien der Anerkennung. Kritische Theorie nach Rousseau, Hegel und Marx«. In: Ellmers, Sven und Hogh, Philip (Hrsg.): *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorie*. Weilerswist: Velbrück. S. 164–189, hier: S. 182).

114 MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 236.

115 S. hierzu ausführlich Quante: »Kommentar«, S. 233–246.

116 In Feuerbachs *Wesen des Christentums* finden sich Überlegungen, die *prima facie* recht ähnlich klingen: »An dem Gegenstande wird daher der Mensch seiner selbst bewußt: das Bewußtsein des Gegenstands ist das Selbstbewußtsein des Menschen« (Feuerbach, Ludwig (2005): »Das Wesen des Christentums«. In: ders.: *Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 76–225, hier: S. 82f.). Sieht man sich die Stellen jedoch näher an, zeigt sich, dass Feuerbach lediglich vom *Bewusstsein* des Gegenstands spricht, das heißt von intellektueller, nicht von *formierender* Aneignung. Marx wird dies später in der 1. Feuerbach-These kritisieren.

Bildung des Individuums vergegenständlicht. Es repräsentiert nicht die persönliche Gestaltungskraft, sondern ist »Ausdruck meines *Selbstverlustes* und meiner *Ohnmacht*«. ¹¹⁷ Begründet ist dies durch den besonderen Charakter des Arbeitsprozesses.

(2.) Entfremdung im *Akt* der Produktion. Arbeit ist für Marx ein intentionaler wie sinnlicher Vorgang, durch den der Mensch Gegenstände der äußeren Natur umformt und sich in diesem Zuge körperlich wie geistig bildet. Einerseits ist der Mensch durch die Natur zur Arbeit genötigt – sie bietet ihm nicht alles, was er benötigt, in einer ihm angemessenen Form –, andererseits muss Arbeit darum nicht als notwendiges Übel empfunden werden, sondern kann durchaus freudvoll sein – wenn das, was getan werden muss, dem entspricht, was der Mensch aus eigenem sinnlich-geistigen Antrieb tun will. Arbeit ist dann eine Form der Selbstverwirklichung, eine »individuelle *Lebensäußerung*«, ¹¹⁸ hat nicht nur poetische, sondern auch praktische Seiten. Mit der Warenproduktion hingegen wird der Arbeitsprozess instrumentell zugerichtet: »Mein Arbeiten *ist nicht* Leben«, sondern »ich arbeite *um zu leben*, um mir ein *Mittel* des Lebens zu verschaffen.« ¹¹⁹ Die Arbeit wird dem Arbeiter daher gleichgültig. Aus einer in sich vollendeten Tätigkeit, einer Tätigkeit, die schon *als solche* bedeutsam ist, wird ein rein funktionaler Vorgang. Mehr noch, um ihre Effizienz zu steigern, wird die Arbeit unter der Leitung des Kapitals in immer kleinere Teiloperationen zerlegt. Der Mensch wird, wie Marx unter Rückgriff auf Hegel ¹²⁰ formuliert, ein »abstraktes Wesen«, gleicht zunehmend einer »Drehmaschine«, wird »zur geistigen und physischen Mißgeburt«. ¹²¹ Seine Tätigkeit ist dem Arbeiter darum »*verhaßt*, eine *Qual*«, eine »*erzwungene* Tätigkeit«, die »nur durch eine *äusserliche* zufällige Noth, *nicht* durch eine *innere* *nothwendige* Noth mir auferlegt ist.« ¹²²

(3.) Entfremdung des Menschen vom Menschen. Marx verdeutlicht diesen Entfremdungsaspekt an den zwischenmenschlichen Beziehungen der Warenbesitzer. Produziert man für den Markt, möchte man in erster Linie nicht die Bedürfnisse des Anderen, sondern seine eigenen Bedürfnisse befriedigen: »Ich habe für

117 MEGA² Abt. IV, Bd. 2, S. 466.

118 Ebd. S. 465.

119 MEGA² Abt. IV, Bd. 2, S. 466.

120 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. In: ders.: Werke. Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 352, § 198.

121 MEGA² Abt. IV, Bd. 2, S. 456.

122 Ebd. S. 466.

mich producirt und nicht für dich, wie Du für dich producirt hast und nicht für mich.«¹²³ Weil A nur für sich produziert hat, kann B nur den Gebrauchswert von A, nicht aber die Beziehung zu ihm genießen. Es wäre weltfremd, davon auszugehen, dass A sich wirklich um ihn sorgt, wenn er sich an ihm und seinen Anliegen interessiert zeigt. Mit guten Gründen müsste er vielmehr annehmen, dass A ihn täuscht, ihm nur etwas vormacht – trachtet er doch selbst danach, A zu übervorteilen. Dies ruiniert die Anerkennung, die sich beide entgegenbringen. Sie ist nicht Ausdruck der Dankbarkeit, die sie empfinden, weil sie uneigennützig füreinander tätig waren. Sie erfolgt vielmehr aus instrumentellen Gründen. Sie bezieht sich nicht auf den »Menschen als Menschen«,¹²⁴ sondern auf den Status als Rechtsperson und Eigentümer von Sachen. Festgehalten im Vertrag gleicht sie dem Waffenstillstand nach einem Kampf: »Das Maß der Macht, welche ich meinem Gegenstand über deinen einräume, bedarf allerdings, um zu einer wirklichen Macht zu werden, deiner *Anerkennung*. Unsere wechselseitige Anerkennung über die wechselseitige Macht unserer Gegenstände ist aber ein Kampf, und im Kampf siegt, wer me[hr] Energie, Kraft, Einsicht oder Gewandtheit besitzt. Reicht die physische Kraft hin, so plündere ich dich direkt. Ist das Reich der physischen Kraft gebrochen, so suchen wir uns wechselseitig einen Schein vorzumachen und der Gewandteste übervorteilt den andern.«¹²⁵ Am Markt treffen sich Akteure, die ihr Interesse am anderen nur vorspielen, um ihre egoistischen Ziele zu erreichen – und sich folglich gegenseitig misstrauen. Anders im Kommunismus. Dort hätte ich den Gegenstand nicht für mich hergestellt – weder unmittelbar noch mittelbar. Ich hätte ihn für den Anderen hergestellt, um *seinetwillen*. Abgesehen vom Selbstverwirklichungsaspekt ginge es darum, dass der Andere seine Bedürfnisse befriedigen kann, weil er ein Mensch ist. Der Andere würde deshalb nicht einfach nur einen Gegenstand genießen, er würde sich darüber hinaus daran erfreuen, dass ich den Gegenstand für ihn ohne Hintergedanken hergestellt habe, das heißt er würde den *Charakter der sozialen Beziehung* genießen, die Tatsache, dass ich ihn als Selbstzweck anerkenne. Dafür zeugt er mir wiederum Respekt. Ich würde von ihm »als eine Ergänzung [s]eines eignen Wesens, als ein nothwendiger Theil [s]einer selbst gewußt und empfunden«, wüsste »sowohl in [s]einem Denken als in [s]einer Liebe mich bestätigt«. ¹²⁶

123 Ebd. S. 462.

124 Ebd.

125 Ebd. S. 463 f.

126 MEGA² Abt. IV, Bd. 2, S. 465.

(4.) Entfremdung vom Gattungswesen. Der Begriff des menschlichen Gattungswesens weist drei Dimensionen auf:

(a.) Der Mensch lebt, wie das Tier, von der Natur, »ist ein Theil der Natur«. ¹²⁷

(b.) Vom Tier unterscheidet sich der Mensch jedoch schon durch den *Umfang* der von ihm genutzten Gegenstände. Während das Tier auf seine ökologische Nische beschränkt ist – das heißt auf einen ganz bestimmten geographischen Bereich mit spezifischen ökologischen Eigenschaften spezialisiert ist –, könne sich der Mensch auf »die ganze Natur« ¹²⁸ beziehen. Anders als das instinktgesteuerte Tier, welches unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit ¹²⁹ ist, handele der Mensch dabei reflexiv: »Der Mensch macht seine Lebensthätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins.« ¹³⁰ Dies ermögliche es schließlich, im emphatischen Sinne *frei* tätig zu sein, das heißt Tätigkeiten zu vollziehen, die nicht instrumentell auf einen vorgängigen somatischen Reiz bezogen sind: Das Tier »producirt nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfniß producirt und erst wahrhaft producirt, in der Freiheit von demselben.« ¹³¹

(c.) Die Rede vom Gattungswesen hat eine genuin sozialphilosophische Dimension, auch wenn sie in den (unausgearbeiteten) *Manuskripten* weniger stark hervortritt als in *Zur Judenfrage* oder den *Auszügen*. Für Marx ist der Mensch ein »Gemeinwesen«, ¹³² das heißt ein Wesen, für das soziale Kooperation *intrinsisch* wertvoll ist. Folgt der Mensch seiner Natur, empfindet es soziale Institutionen nicht als Begrenzung seiner Freiheit. Es sind Orte, an denen sich Individuen wechselseitig ergänzen können. Anders in der bürgerlichen Gesellschaft. Hier dienen soziale Institutionen lediglich dazu, die Willkür der vereinzelt Einzelnen einzuhegen. Explizit kritisiert dies Marx an den Deklarationen der Menschenrechte: »Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit.« Das »politische Gemeinwesen« wird »zum bloßen Mittel [...] herabgesetzt«, das heißt »die Sphäre, in welcher sich der Mensch als Gemeinwesen verhält«, wird

127 Ebd. S.240.

128 Ebd.

129 Ebd.

130 Ebd.

131 Ebd. S.241.

132 MEW Bd. 1, S. 366; MEW Bd. 4, S. 462.

der Sphäre untergeordnet, »in welcher er sich als Teilwesen verhält«. Es wird »nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen«. ¹³³ Angedeutet wird dies auch in den *Manuskripten*, wenn Marx bemerkt, dass die entfremdete Arbeit das »*Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens« ¹³⁴ degradiere. Diese objektive Entfremdung vom Gattungswesen findet ihren Niederschlag in der subjektiven Vorstellung vom Wesen des Menschen: Die strukturellen Zwänge der Konkurrenz haben unsere Selbst- und Weltwahrnehmung derart stark geprägt, dass wir den Egoismus der bürgerlichen Gesellschaft für natürlich erachten; die Entfremdung ist so weit fortgeschritten, dass wir die zweite Natur mit der ersten Natur verwechseln. Marx verdeutlicht dies in den *Auszügen* daran, wie die artikulierten Bedürfnisse von Menschen, die keine Gegenleistung erbringen können, empfunden werden:

Die einzig verständliche Sprache, die wir zueinander reden, sind unsere Gegenstände in ihrer Beziehung auf einander. Eine menschliche Sprache verstanden wir nicht und sie bliebe effektlos; sie würde von der einen Seite als Bitte, als Flehn und darum als eine *Demüthigung* gewußt, empfunden und daher mit Schaam [...] vorgebracht, von der andern Seite als *Unverschämtheit* oder *Wahnwitz* aufgenommen und zurückgewiesen werden. So sehr sind wir wechselseitig dem menschlichen Wesen entfremdet, daß die unmittelbare Sprache dieses Wesens uns als eine *Verletzung der menschlichen Würde*, dagegen die entfremdete Sprache der sachlichen Werthe als die gerechtfertigte [...] menschliche Würde erscheint. ¹³⁵

Unterliegen die Menschen nicht mehr den Zwängen der bürgerlichen Gesellschaft, entwickeln sie ein Verständnis des menschlichen Wesens, das dem menschlichen Wesen adäquat ist. In der unentfremdeten Arbeit genieße ich dann, meine Individualität zur Geltung gebracht und zugleich »mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt* und *verwirklicht* zu haben«. ¹³⁶

133 MEW Bd. 1, S. 366.

134 MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 240.

135 Ebd. S. 464.

136 Ebd. S. 465.

7 Normativität im Früh- und Spätwerk

In welchem Verhältnis stehen die normativen Kritiken des Frühwerks zu denen des reifen Marx? Auf der einen Seite sehe ich, wie Ingo Elbe,¹³⁷ eine entscheidende Differenz darin, dass Marx in den *Manuskripten* erfolglos versucht, die Existenz des Privateigentums an Produktionsmitteln über die Entfremdung des Arbeiters (von seinem Produkt und seiner Arbeit) zu erklären: Privateigentum und Kapitalverhältnis seien nicht »Ursache der entäusserten Arbeit«, sondern »vielmehr eine Konsequenz der selben«.¹³⁸ Wenn Marx 1844 davon ausgeht, dass entfremdete Arbeit Privateigentum an Produktionsmitteln erzeugt, verwechselt er die Reproduktion des (historisch durch gewaltsame Enteignungen geschaffenen) Kapitalverhältnisses mit seiner *ursprünglichen Setzung*. Anders gesagt, *begründungstheoretisch* ist Marx in den *Manuskripten* noch längst nicht auf dem Niveau seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie.

Auf der anderen Seite gehe ich wie Michael Quante davon aus, dass es zwischen dem Früh- und Spätwerk in *normativer* Hinsicht »eine fundamentale Kontinuität«¹³⁹ gibt. Als die beiden wichtigsten Kontinuitätslinien stellten sich der *relationale Egalitarismus* und der am Vergegenständlichungsmodell des Handelns orientierte *ethische Perfektionismus* heraus. Wie der Rückgriff auf die Frühschriften zeigte, laufen beide Kontinuitätslinien im Freiheitsbegriff zusammen: Als ein Wesen, das nicht blind seinen Instinkten folgt, sondern über das Vermögen reflektierter Willensbildung verfügt, ist der Mensch zum einen bestrebt, seine *Individualität* gegenstandsvermittelt zur Geltung zu bringen, zum anderen kann er, sobald die historischen Umstände es erlauben, im Bereich der Produktion nicht-instrumentelle zwischenmenschliche Beziehungen unterhalten.

Gegen die Kontinuitätsthese argumentiert Michael Heinrich.¹⁴⁰ Er beruft sich dabei auf die Feuerbach-Thesen und Stellen in der *Deutschen Ideologie*, in denen Wesensbestimmungen des Menschen von Marx als Hypostasierungen sozialfor-

137 Elbe: »Entfremdete und abstrakte Arbeit«. S. 352 ff.

138 MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 244.

139 Quante: »Das gegenständliche Gattungswesen«. S. 87.

140 Heinrich, Michael (2004): »Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung«. In: Kirchhoff, Christine; Meyer, Lars; Pahl, Hanno; Heckel, Judith und Engemann, Christoph (Hrsg.): *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt*. Freiburg im Breisgau: ça ira. S. 249–270.

mationsrelativer Handlungsmuster gedeutet werden.¹⁴¹ Im Zuge seiner Kritik der Junghegelianer, so Heinrich in Anschluss an Althusser, habe Marx implizit auch mit seiner philosophischen Anthropologie gebrochen. Und tatsächlich spricht Marx 1859, im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, davon, dass das unveröffentlichte Manuskript von 1845 dazu diene, mit »unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen«.¹⁴²

Man sollte diesen rückblickenden Kommentar ernst nehmen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Feuerbach-Kritik, die Max Stirner in *Der Einzige und sein Eigentum* übte, auf Marx und Engels großen Eindruck machte. Man sollte den Kommentar aber auch nicht auf die Goldwaage legen. Denn erstens gehört es in der Marx-Forschung mittlerweile zum *common sense*, dass das meta-theoretische Selbstverständnis von Marx seine wissenschaftliche Praxis häufig nicht adäquat wiedergibt, und zweitens hat Marx 1859 grundlegende Positionen von 1845 bereits wieder kassiert oder zumindest deutlich entschärft. Heinrich benennt selbst einige Revisionen:¹⁴³ Die menschliche Praxis gelte dem reifen Marx nicht als das *Erklärende*, sondern als das *zu Erklärende*. Um die Praxis zu verstehen, dessen sei sich Marx 1859 bewusst, bedürfe es theoretischer Konstruktionen; Marx bringt nicht mehr die einfach zu benennende Empirie gegen Abstraktionen in Stellung, sondern setze letztere bewusst ein. Auf Grundlage der daraus hervorgehenden Strukturtheorie sei es Marx schließlich möglich gewesen, Ideologie nicht länger als interessengeleitete Rechtfertigungen der herrschenden Klasse,¹⁴⁴ sondern als klassenübergreifend-spontanen Effekt verselbständigter Verhältnisse zu begreifen (Fetischtheorie).

Heinrich selbst sieht also weitreichende Veränderungen im marxschen Denken nach 1845. Mit seiner frühen Wesensphilosophie habe er jedoch dauerhaft gebrochen. Nur wie erklärt es sich dann, dass sich der späte Marx weiterhin wesensphilosophischer Begriffe bedient – wenn auch seltener und mit weniger Pathos? Die folgende Passage aus den *Grundrissen* jedenfalls hätte auch aus den *Manuskripten* stammen können:

Daß das Bedürfniß des einen durch das Product des andren und vice versa befriedigt werden kann, und der eine fähig ist den Gegenstand dem Bedürfniß des andren zu produciren und jeder dem andren als Eigen-

141 MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 46.

142 MEW Bd. 19, S. 10.

143 Vgl. Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert. S. 259 ff.

144 Vgl. MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 60.

thümer des Objekts des Bedürfnisses des andren gegenübersteht, zeigt, daß jeder als Mensch über sein eignes besonderes Bedürfnis etc übergreift, und daß sie sich als Menschen zu einander verhalten; daß ihr gemeinschaftliches Gattungswesen von allen gewußt ist. Es kömmt sonst nicht vor, daß Elephanten für Tiger oder Thiere für andre Thiere produciren.¹⁴⁵

Nicht nur, dass Marx noch 1857/1858 ohne jeden Vorbehalt das Wort Gattungswesen verwendet, er versteht es auch mit derselben Bedeutung wie 1844 und benutzt es im gleichen Zusammenhang wie 1844: Es geht darum, wie sich die gattungsspezifische Eigenschaft reflexiver Produktion in der warenproduzierenden Gesellschaft darstellt. Die Warenbesitzer, so führt Marx die zitierte Stelle weiter, sind sich bewusst, dass sie ihr eigenes Bedürfnis nur befriedigen können, wenn sie das Bedürfnis des Anderen ebenfalls befriedigen. Sie wissen, dass ihre soziale Beziehung eine der wechselseitigen Ergänzung ist, aber die wechselseitige Ergänzung ist nicht der *subjektive Grund* der sozialen Beziehung: »D.h., das gemeinschaftliche Interesse, was als Motiv des Gesamtakts erscheint, ist zwar als fact von beiden Seiten anerkannt, aber als solches ist es nicht Motiv, sondern geht so zu sagen nur hinter dem Rücken der in sich selbst reflectirten Sonderinteressen, dem Einzelinteresse im Gegensatz zu dem des andren vor.«¹⁴⁶ Für die anderen Entfremdungsformen finden sich ebenfalls Entsprechungen in der Kritik der politischen Ökonomie – sowohl der Sache nach als auch terminologisch.¹⁴⁷

8 Individuum und Gattung

Wie gesehen vereint der Begriff des Gattungswesens eine perfektionistische und eine sozialphilosophische Dimension. Ungeklärt blieb bislang jedoch, welchen Stellenwert sie für Marx haben. Ist eine von ihnen bedeutsamer als die andere? Legt Marx mehr Wert auf die soziale Natur oder auf die Selbstverwirklichung des Individuums? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst die Sozialphilosophie von Marx stärker konturieren. Und dafür wiederum bietet sich ein Vergleich mit der Sozialphilosophie Hegels an, denn wenn Marx in den Schriften aus den Jahren 1843–1844 mit dem Begriff des Gattungswesens zum Ausdruck bringen will, dass der Mensch (auch) ein *Gemeinwesen* ist, erinnert dies nicht nur

145 MEGA² Abt. II, Bd. 1.1, S. 166f.

146 Ebd. S. 167f.

147 S. MEW Bd. 23, S. 596, 635, 674; MEW Bd. 26.2, S. 418; MEW Bd. 26.3, S. 255, 309, 488.

an den Hegel-Schüler Feuerbach, sondern auch an Hegel selbst, der unter konkreter Freiheit das Bei-sich-selbst-sein-Können im Anderen verstand:

Diese Freiheit haben wir aber schon in der Empfindung, z.B. in der Freundschaft und Liebe. Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst.¹⁴⁸

Hegel bezog diesen Gedanken nicht nur auf Intimbeziehungen, sondern auf sämtliche Bereiche der Sittlichkeit, das heißt auch auf den Staat und die Berufsgenossenschaft. So wendet er gegen die vertragstheoretische Reduktion des Staats auf ein bloßes Mittel der Privateigentümer ein:

Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen.¹⁴⁹

Und auch die Berufsgenossenschaft heißt nicht ohne Grund *Korporation* (von lat. *corpus*): Sie ist nicht etwa ein dem Individualinteresse dienender *Zweckverband* (wie private Vereine oder Assoziationen), sondern ein *Lebensverband*. Damit soll nicht gesagt sein, dass Hegel ein anti-individualistischer Denker gewesen wäre. Tatsächlich hat Hegel Individualität nicht als Gefahr gesehen, sondern als Charakteristikum höherstufiger Sittlichkeit. Man erwartet mit Recht von sozialen Institutionen, dass sie uns Freiheitsräume bereitstellen, in denen unsere individuellen, ja sogar unsere idiosynkratischen Seiten zur Geltung kommen können. Dennoch – und das übersehen allzu liberale Lesarten – bleibt Hegels Sittlichkeitsdenken am Organismusmodell orientiert.¹⁵⁰ Ein sittliches Leben ist für Hegel ein »Leben im Allgemeinen für das Allgemeine«. ¹⁵¹ Eine sittliche Person sieht in den sozialen Institutionen und gemeinschaftlichen Praktiken nicht etwa ein Mittel für seinen egoistischen Zweck, vielmehr identifiziert sie sich mit ihnen: Ein Teil

148 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 57, § 5.

149 Ebd. S. 399, § 258 A.

150 S. Ellmers, Sven (2017): »Platonische Motive in Hegels Sittlichkeitslehre«. In: Ellmers, Sven und Herrmann, Steffen (Hrsg.): *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Paderborn: Fink. S. 73–98.

151 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): »Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann«. In: ders.: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 1. Hrsg. von Hans Christian Lucas, Claudia Becker, Wolfgang Bonsiepen, Annemarie Gethmann-Siefert, Friedrich Hogemann, Kurt Rainer Meist, Hans Josef Schneider, Walter Jaeschke und Christoph Jamme. Hamburg: Meiner. S. 113.

von ihnen zu sein, ist konstitutiv für die Identität der sittlichen Person. Mithin haben soziale Institutionen nicht nur einen *ontologischen*, sie haben auch einen *evaluativen* Vorrang.

Deutlich weiter ging Moses Heß, ein Sozialist, der für die Entwicklung des marx-schen Denkens eine Zeit lang sehr wichtig gewesen ist. Während Hegel sich um eine differenzierte Sozialphilosophie bemühte, operiert Heß in Über das *Geld-wesen* mit einem simplen Gegensatz von Individuum und Gattung:

Der Mensch opfert mit Bewußtsein sein individuelles Leben dem Leben der Gattung, wenn eine Collision zwischen beiden eintritt. Selbst die noch nicht denkenden Wesen, die Thiere, welche empfinden, vergessen ihren *Instinct der Selbsterhaltung*, ihren *Selbsterhaltungstrieb*, wo dieser mit ihrem *Selbsterzeugungstrieb*, mit ihrem Gattungswesen [...] in Collision geräth. [...] Auf *diese* Weltordnung ist die *natürliche* Weltanschauung begründet, welche in der *Gattung* das *Leben selbst*, im *Individuum* dagegen nur das *Mittel* zum Leben erblickt. Die *umgekehrte* Weltanschauung herrscht dagegen im Zustande des Egoismus, weil dieser Zustand selbst der einer *verkehrten* Welt ist.¹⁵²

Es spricht einiges dafür, dass sich die Wege von Marx und Hegel und erst recht die von Marx und Heß an diesem Punkt trennen. Gemeinsam ist ihnen zwar die Ablehnung des methodologischen Individualismus, das heißt keiner von ihnen geht davon aus, dass sich soziale Strukturen aus den Interaktionen von vorgängig existierenden Individuen erklären lassen. Hegel, Heß und Marx sind in sozialontologischer Hinsicht Holisten, das heißt sie gehen davon aus, dass man den Sinn einer menschlichen Handlung nur verstehen kann, wenn man von ihrer sozialen Einbettung ausgeht. Davon zu unterscheiden ist die Frage, welche Selbstverhältnisse und Interaktionsmuster die drei *wertschätzen*. Anders gesagt, die *sozialontologische* Position präjudiziert nicht das *Gesellschaftsideal* des Philosophen: Holisten sind nicht auf eine Utopie festgelegt, in der die Gemeinschaft im Zentrum steht. Stattdessen kann ihre primäre Wertschätzung der individuellen Differenz gelten. Und umgekehrt befürworten Atomisten zwar in der Regel eine plura-

152 Hess, Moses (1961): »Über das Geldwesen«. In: ders.: *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837–1850. Eine Auswahl*. Hrsg. von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke. Berlin: Akademie. S. 334.

listische Gesellschaft, sie können aber, wie die Sozialutopie B. F. Skinners zeigt, ebenso kollektivistische Ideale vertreten.¹⁵³

Wie verhält es sich bei Marx? Anders als Ernst Michael Lange¹⁵⁴ sehe ich keine Anzeichen dafür, dass er, wie Heß, im Individuum nur ein Mittel für die Gattung sieht – selbst beim frühen Marx nicht. Die differenzsensiblere Auffassung Hegels, dass wahre Sittlichkeit auf Individualität gründet, Gemeinschaft und Gemeinschaftsleben jedoch evaluativ vorrangig sind, ließe sich möglicherweise noch aus der einen anderen interpretationsbedürftigen Stelle herauslesen, aber das Problem scheint mir beim frühen Marx eher zu sein, dass er die Frage des Vorrangs schlichtweg umgeht, indem er die Gleichgerichtetheit von individuellen und gesellschaftlichen Ansprüchen unterstellt. Gegen den Kollektivismus-Vorwurf spricht jedenfalls, dass in den *Manuskripten* die soziale Natur des Menschen im Zuge der Darstellung der Entfremdung vom Gattungswesen höchstens angerissen wird. Im Mittelpunkt steht stattdessen der Gedanke individueller Selbstentfaltung. Ein Indikator für einen starken Gemeinschaftsbezug wäre, wenn Marx kooperativen Arbeitsformen besondere Bedeutung beigemessen hätte. Tatsächlich grenzt er sich in den *Manuskripten* jedoch von der Vorstellung ab, nur die in Gemeinschaft ausgeübte Arbeit sei unentfremdet: »Allein auch wenn ich *wissenschaftlich* etc. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit andern ausführen kann, so bin ich *gesellschaftlich*, weil als *Mensch* tätig.«¹⁵⁵ Es ist nicht wichtig, *mit wem*, sondern *für wen* ich produziere. Entscheidend ist die Absicht: Im Kommunismus bereitet es den Menschen Genugtuung, mit dem eigenen Produkt anderen bei der Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu helfen. Mit altruistischem Selbstopfer hat dies jedoch nichts zu tun, denn es besteht ein nicht unerheblicher Teil der Genugtuung des nicht-entfremdeten Menschen darin, dass der Andere ein von *ihm* hergestelltes Produkt genießt. Wie Brudney richtig bemerkt, muss der Andere dafür auf *seine* Produkte *angewiesen* sein.¹⁵⁶ Wäre er nicht auf sie angewiesen, würde er dem Produzenten keine Anerkennung für das

153 Vgl. Taylor, Charles (1998): »Cross-Purposes. The Liberal-Communitarian Debate«. In: Rosenblum, Nancy L. (Hrsg.): *Liberalism and the Moral Life*. Harvard: Harvard University Press. S. 159–182.

154 Lange, Ernst Michael (1980): *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der »Kritik der politischen Ökonomie« von Karl Marx*. Frankfurt am Main, Berlin und Wien: Ullstein. S. 109.

155 MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 267.

156 Brudney, Daniel (1997): »Community and Completion«. In: Reath, Andrews; Herman, Barbara und Korsgaard, Christine M. (Hrsg.): *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 388–415.

von ihm Geleistete entgegenbringen. Mithin predigt die Kommunismus-Skizze der *Auszüge* nicht Selbstpreisgabe, sondern formuliert das Ideal wechselseitiger Anerkennung sich wechselseitig unterstützender Produzenten, die stolz auf das sind, was sie hergestellt haben. Aber selbst die Idee reziproker Anerkennung rückt bei Marx mit der Zeit in den Hintergrund. In der unter gemeinschaftlicher Kontrolle erfolgenden materiellen Produktion sieht er zunehmend ein bloßes Mittel für den perfektionistischen Zweck. Kommunismus ist laut den *Grundrissen*:

Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Productivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens.¹⁵⁷

Die gesellschaftliche Produktivität, die Marx im Kooperations-, Manufaktur- und Maschinerie-Kapitel des ersten *Kapital*-Bandes beschreibt, tritt den Produzenten im Kommunismus zwar nicht mehr als eine ihnen fremde Macht entgegen, sondern wird von den Produzenten als ihre eigene Produktivität gewusst, davon abgesehen wird die materielle Produktion von Marx aber häufig nicht als Zweck an sich thematisiert, sondern als notwendige Bedingung für das, worum es ihm eigentlich geht: freie Individualität. Eine gleichlautende Stelle aus den *Grundrissen* verdeutlicht, an welche Tätigkeiten Marx dabei denkt: »Wirklich freie Arbeiten z.B. Componiren ist [...] verdammtester Ernst, intensivste Anstrengung.«¹⁵⁸ Wie in den *Manuskripten* geht es um Tätigkeiten, die nicht dem physischen Bedürfnis entspringen, die kein Mittel für außer ihnen liegende Zwecke sind, kurz: um geistig-künstlerische Praxis. Dies geht selbst noch aus einer verstörend abgeklärten Passage in den *Theorien über den Mehrwert* hervor, die *prima facie* der Gattung einen Vorrang vor dem Individuum einräumt:

Ricardo betrachtet mit Recht, für seine Zeit, die kapitalistische Produktionsweise als die vorteilhafteste für die Produktion überhaupt, als die vorteilhafteste zur Erzeugung des Reichtums. Er will die Produktion der Produktion halber, und dies ist recht. Wollte man behaupten, wie es sentimentale Gegner Ricardos getan haben, daß die Produktion nicht als solche der Zweck sei, so vergißt man, daß Produktion um der Produktion halber nichts heißt, als Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck. Stellt man, wie Sismondi, das Wohl der einzelnen diesem Zweck gegen-

157 MEGA² Abt. II, Bd. 1.1, S. 91.

158 MEGA² Abt. II, Bd. 1.2, S. 499.

über, so behauptet man, daß die Entwicklung der Gattung aufgehalten werden muß, um das Wohl der einzelnen zu sichern, daß also z.B. kein Krieg geführt werden dürfe, worin einzelne jedenfalls kaputtgehn. (Sismondi hat nur recht gegen die Ökonomen, die diesen Gegensatz vertuschen, leugnen.) Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung Mensch, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und ganzer Menschenklassen macht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkaufte wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden.¹⁵⁹

Im Gegensatz zu Heß ist der Vorrang der Gattung vor dem Individuum für Marx lediglich eine *transitorische* Notwendigkeit. Weil das primäre Ziel die »Selbstverwirklichung des Individuums«¹⁶⁰ ist, gilt es im Kommunismus die Arbeitszeit so weit wie möglich zu reduzieren. Freiheit in der materiellen Produktion besteht dann lediglich darin, dass die Menschen

ihren Stoffwechsel mit der Natur [...] mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies 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 als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.¹⁶¹

Ganz gleich, an welche der beiden Emanzipationsvorstellungen wir uns halten – das Ideal der Freiheit *in* der Arbeit (*Kritik des Gothaer Programms*) oder das Ideal der Freiheit *von* der Arbeit (3. *Kapital*-Band) –, Marx erweist sich in erster Linie als ethischer Perfektionist. Dass der Kollektivismus-Verdacht haltlos ist, bedeutet wiederum nicht, dass Marx eine vollends befriedigende Antwort auf die Normativitätsfrage gegeben hat. Zu diskutieren wäre, ob ein positiver Freiheitsbegriff nicht mehr umfassen müsste als die Perspektive individueller Entfaltung.

159 MEW Bd. 26.2, S. 111.

160 MEGA² Abt. II, Bd. 1.2, S. 499.

161 MEW Bd. 25, S. 828.

Literatur

Siglen

MEW Marx, Karl und Engels, Friedrich (1956 ff.): *Werke*. Berlin: Dietz.

MEGA² Marx, Karl und Engels, Friedrich (1975 ff.): *Gesamtausgabe*. Berlin: Dietz, Akademie Verlag, De Gruyter.

Karl Marx

Marx, Karl [1840–1841]: »Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang«. In: MEW Bd. 40, S. 257–373.

Marx, Karl [1842]: »Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Erster Artikel. Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen«. In: MEW Bd. 1, S. 28–77.

Marx, Karl [1843]: »Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern«. In: MEW Bd. 1, S. 337–346.

Marx, Karl [1843]: »Zur Judenfrage«. In: MEW Bd. 1, S. 347–377.

Marx, Karl [1843]: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«. In: MEW Bd. 1, S. 378–391.

Marx, Karl [1844]: »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«. In: MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 189–322.

Marx, Karl [1844]: »James Mill. Éléments d'économie politique«. In: MEGA² Abt. IV, Bd. 2, S. 428–466.

Marx, Karl [1845]: »Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten«. In: MEW Bd. 2, S. 3–223.

Marx, Karl [1845]: »Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (1845–1847)«. In: MEGA² Abt. I, Bd. 5.

Marx, Karl [1847]: »Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ›Philosophie des Elends«. In: MEW Bd. 4, S. 63–182.

Marx, Karl [1848]: »Manifest der kommunistischen Partei«. In: MEW Bd. 4, S. 459–493.

- Marx, Karl [1853]: »Die Todesstrafe. Herrn Cobdens Pamphlet. Anordnungen der Bank von England«. In: MEW Bd. 8, S. 506–513.
- Marx, Karl [1857–1858]: »Ökonomische Manuskripte 1857/1858«. In: MEGA² Abt. II, Bd. 1.1 und 1.2.
- Marx, Karl [1859]: »Zur Kritik der politischen Ökonomie«. In: MEW Bd. 13.
- Marx, Karl [1861–1863]: »Theorien über den Mehrwert. Zweiter Teil«. In: MEW Bd. 26.2.
- Marx, Karl [1861–1863]: »Theorien über den Mehrwert. Dritter Teil«. In: MEW Bd. 26.3.
- Marx, Karl [1864–1865]: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band«. In: MEW Bd. 25.
- Marx, Karl [1867–1872]: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band«. In: MEW Bd. 23.
- Marx, Karl [1875]: »Kritik des Gothaer Programms. Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei«. In: MEW Bd. 19, S. 15–32.
- Marx, Karl [1877]: »Brief an die Redaktion der ›Otetschwestwennyje Sapiski‹«. In: MEW Bd. 19, S. 107–112.
- Marx, Karl [1877]: »Brief an Friedrich Adolph Sorge«. In: MEW Bd. 34, S. 302–304.

Forschungsliteratur

- Althusser, Louis (1968): *Für Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anderson, Elizabeth S. (2012): »Equality«. In: Estlund, David (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. S. 40–57.
- Anderson, Elizabeth S. (1999): »What is the Point of Equality?«. In: *Ethics* 109 (2), S. 287–337.
- Aristoteles (2013): *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt.
- Brenkert, George G. (2014): »Freedom and Private Property in Marx«. In: Cohen, Marshall; Nagel, Thomas und Scanlon, Thomas (Hrsg.): *Marx, Justice and*

- History. A Philosophy & Public Affairs Reader*. Princeton: Princeton University Press. S. 80–105.
- Brudney, Daniel (1997): »Community and Completion«. In: Reath, Andrews; Herman, Barbara und Korsgaard, Christine M. (Hrsg.): *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 388–415.
- Buchanan, Allen E. (1982): *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*. Totowa: Rowman & Littlefield.
- Cohen, Gerald A. (2014): »Review of Karl Marx, by Allen W. Wood«. In: ders.: *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*. Hrsg. von Jonathan Wolff. Princeton und Oxford: Princeton University Press. S. 298–304.
- Cohen, Gerald A. (1983): »Review of Wood«. In: *Mind* 92, S. 440–445.
- Elbe, Ingo (2008): »Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft. Revolutionstheorie und ihre Kritik bei Marx«. In: Kettner, Fabian und Mentz, Paul (Hrsg.): *Theorie als Kritik*. Freiburg im Breisgau: ça ira. S. 93–123.
- Elbe, Ingo (2015): »Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' Ökonomisch-philosophische Manuskripte im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie«. In: ders.: *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 325–379.
- Ellmers, Sven (2015): *Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*. Bielefeld: transcript.
- Ellmers, Sven (2017): »Platonische Motive in Hegels Sittlichkeitslehre«. In: Ellmers, Sven und Herrmann, Steffen (Hrsg.): *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Paderborn: Fink. S. 73–98.
- Feuerbach, Ludwig (2005): »Das Wesen des Christentums«. In: ders.: *Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 76–225.
- Geras, Norman (1985): »The Controversy About Marx and Justice«. In: *New Left Review* 150 (3), S. 47–85.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005): *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): »Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann«. In: ders.: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 1. Hrsg. von Hans Christian Lucas, Claudia Becker, Wolfgang Bonsiepen, Annemarie Gethmann-Siefert, Friedrich Hogemann, Kurt Rainer Meist, Hans Josef Schneider, Walter Jaeschke und Christoph Jamme. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen«. In: ders.: *Werke*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heinrich, Michael (2004): »Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung«. In: Kirchhoff, Christine; Meyer, Lars; Pahl, Hanno; Heckel, Judith und Engemann, Christoph (Hrsg.): *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt*. Freiburg im Breisgau: ça ira. S. 249–270.
- Heinrich, Michael (2006): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Herrmann, Steffen (2017): »Drei Pathologien der Anerkennung. Kritische Theorie nach Rousseau, Hegel und Marx«. In: Ellmers, Sven und Hogh, Philip (Hrsg.): *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorie*. Weilerswist: Velbrück. S. 164–189.
- Hess, Moses (1961): »Über das Geldwesen«. In: ders.: *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837–1850. Eine Auswahl*. Hrsg. von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke. Berlin: Akademie.
- Horkheimer, Max (1988): »Materialismus und Moral«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer. S. 111–149.
- Husami, Ziyad I. (1978): »Marx on Distributive Justice«. In: *Philosophy & Public Affairs* 8 (1), S. 27–64.
- Kant, Immanuel (1913): »Kritik der praktischen Vernunft«. In: ders.: *Akademieausgabe*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 5. Berlin: Reimer.

- Kelsen, Hans (2016): *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart: Reclam.
- Kluchert, Gerhard (1985): *Geschichtsschreibung und Revolution. Die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852.* Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Krier, Frédéric (2009): *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches.* Köln: Böhlau.
- Lange, Ernst Michael (1980): *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der »Kritik der politischen Ökonomie« von Karl Marx.* Frankfurt am Main, Berlin und Wien: Ullstein.
- Lindner, Urs (2013): *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialphilosophie.* Stuttgart: Schmetterling.
- Lindner, Urs (2019): »Une question d'égalité. Sur la ›voie française‹ du dernier Marx«. In: Lindner, Kolja (Hrsg.): *Le dernier Marx.* Toulouse: Les éditions de l'Asymétrie. S. 335–354.
- Lukes, Steven (1985): *Marxism and Morality.* Oxford: Clarendon.
- McCarthy, George E. (2019): *Marx and Social Justice. Ethics and Natural Law in the Critique of Political Economy.* Chicago: Haymarket.
- Rawls, John (2006): *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scheffler, Samuel (2003): »What is Egalitarianism?«. In: *Philosophy & Public Affairs* 31 (1), S. 5–39.
- Scheffler, Samuel (2015): »The Practice of Equality«. In: Fourie, Carina; Schuppert, Fabian und Wallimann-Helmer, Ivo (Hrsg.): *Social Equality. On What it Means to be Equals.* Oxford: Oxford University Press. S. 21–44.
- Sieferle, Rolf-Peter (1979): *Die Revolution in der Theorie von Karl Marx.* Frankfurt am Main, Berlin und Wien: Ullstein.
- Steinvorth, Ulrich (2009): *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Taylor, Charles (1998): »Cross-Purposes. The Liberal-Communitarian Debate«. In: Rosenblum, Nancy L. (Hrsg.): *Liberalism and the Moral Life.* Harvard: Harvard University Press. S. 159–182.

- Tucker, Robert C. (1969): *The Marxian Revolutionary Idea*. New York: Norton.
- Quante, Michael (2009): »Kommentar«. In: Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 209–410.
- Quante, Michael (2018): »Das gegenständliche Gattungswesen. Anmerkungen zur systematischen Aktualität der philosophischen Anthropologie von Karl Marx«. In: Jamme, Christoph; Rózsa, Erzsébet und Cobben, Paul (Hrsg.): *Geist heute. Annäherungen an Traditionen der deutschen Philosophie*. Paderborn: Fink. S. 87–100.
- von Hayek, Friedrich A. (2003): »Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie«. In: ders.: *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*. Abt. B, Bd. 4. Hrsg. von Viktor Vanberg. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wood, Allen W. (1981): *Karl Marx*. London und Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Wood, Allen W. (1972): »The Marxian Critique of Justice«. In: *Philosophy & Public Affairs* 1 (3), S. 244–282.