

ELMAR TREPTOW:

Die sozialen Ungerechtigkeiten in der Perspektive dialektischer Philosophie

(Vortrag im Münchner Eine-Welt-Haus am 22. 2. 2007)

Unter den sozialen Ungerechtigkeiten versteht man heute vor allem die Ungleichheiten der Einkommen, der Vermögen und der Besteuerungen sowie den Gegensatz zwischen reichen und armen Ländern. Solche Ungleichheiten sind in vielen empirischen Untersuchungen beschrieben worden, unter anderem in dem „Armut- und Reichtumsbericht der Bundesregierung“, betitelt „Lebenslagen in Deutschland“.

Wenn man gesellschaftliche Tatbestände der Ungleichheit beschreibt – etwa mit Hilfe von Statistiken –, dann hat man sie allerdings noch nicht erklärt; das heißt: man hat dann noch nicht die Ursachen zur Sprache gebracht. Bei der Beschreibung der Erscheinungen bzw. der Phänomene darf man jedoch nicht stehen bleiben, sondern man muss von dort zur Erklärung der Phänomene übergehen, wenn man die sozialen Ungleichheiten wissenschaftlich erkennen will, – so wie man auch andere empirische Gegenstände der Gesellschaft und der Natur nur erkennen kann, wenn man die Ursachen der den Sinnen gegebenen beschreibbaren Erscheinungen aufdeckt. Beispielsweise genügt es nicht, einfach den nächtlichen Himmel anzuschauen und ihn zu beschreiben, wenn man die gesetzlichen Bewegungen der Gestirne erkennen und die Gravitationsgesetze entdecken will. Und ebenso genügt es nicht, etwa die Viren im Elektronenmikroskop anzuschauen und zu beschreiben, wenn man erkennen will, durch welche Zyklen sie sich vermehren und wie sie die Zyklen der Zellen des menschlichen Organismus benutzen. Was in jedem Fall hinzukommen muss, sind das Begreifen der Erscheinungen, also die Bildung von Begriffen durch Abstraktion von den Erscheinungen, weiter die Urteilsbildung sowie die theoretische Analyse und Synthese.

Diesen Weg des Erklärens der den Sinnen gegebenen Phänomene gingen die antiken Philosophen von Anfang an, indem sie ihre Philosophie als Wissenschaft verstanden. Von dieser erwarteten sie auch die Grundlegung und Orientierung für die zukünftige Praxis, hauptsächlich für die Praxis der Politik und Erziehung.

Die drei Tätigkeiten des Beschreibens, des Erklärens und des Aufweisens praktischer Perspektiven entsprechen dem methodischen Vorgehen der wissenschaftlichen Medizin. Sie entstand im antiken Griechenland zur gleichen Zeit wie die Philosophie (oder eventuell sogar noch früher). Bis heute gehen die Mediziner so vor, dass sie erstens die Symptome eines Patienten beschreiben, zweitens die Ursachen eruieren, also die Diagnose stellen, und daraufhin drittens die Therapie beginnen. – Im übrigen entstand die Medizin, die wissenschaftlich vorging – die sich also nicht mehr auf magische Zauberei, Beschwörungen oder Gesunbeten stützte – in Ägypten schon rund 1000 Jahre früher als in Griechenland, nämlich um 1550 v. Chr. Das zeigt das sogenannte „Wundenbuch“. Dieser Haupttext der ägyptischen Medizin ist leicht zugänglich: er steht im Handbuch der Orientalistik im Lesesaal der Bayerischen Staatsbibliothek, und die hat von 8 Uhr morgens bis 12 Uhr mitternachts geöffnet...

Den dreifachen Weg des Beschreibens des empirischen symptomatischen Materials, des Erklärens und des Aufdeckens praktischer Perspektiven bzw. Alternativen geht man heutzutage meistens nicht, wenn man die sozialen Ungerechtigkeiten thematisiert. Statt dessen fixieren sich einerseits Medien und Wissenschaftler auf statistische Beschreibungen, ohne diese in einen erklärenden Zusammenhang mit den Grundlagen der kapitalistischen Produktionsweise zu bringen; andererseits setzen Philosophen dem empirischen Material in dualistischer Weise abstrakte Ideale oder angeblich zeitlose Ideen und ewige Normen von Gerechtigkeit entgegen, wobei sie beanspruchen, dass diese Ideale, Ideen und Normen unabhängig von der Empirie, d. h. apriorisch, für alle Menschen zu allen Zeiten gelten. In

Wirklichkeit stammen sie oft einfach aus der Tradition idealistischer Philosophie, ohne dass deren gesellschaftlicher Kontext berücksichtigt wird.

Beispielsweise bezieht sich Otfried Höffe in seinen viel verbreiteten Artikeln und Büchern zur Gerechtigkeit immer wieder auf das Vertragsrecht bzw. die Vertragsgleichheit, wie sie Kant aus der Vernunft (und Rousseau aus der menschlichen Natur) herzuleiten versuchten. Unerkannt bleibt, dass die Vertragsgleichheit beziehungsweise die vertraglich geregelte Tauschgerechtigkeit die bestimmten empirischen Verhältnisse der Warenproduktion und des Warentauschs voraussetzt. Von diesen Verhältnissen wird die Tauschgerechtigkeit abgelesen und abstrahiert (ohne dass dieses bewusst ist bzw. zugestanden wird); dann werden die Abstraktionen theoretisch verselbständigt und als von der gesellschaftlichen Praxis unabhängig resp. autonom ausgegeben und schließlich als Ideal oder Norm wieder an die gesellschaftliche Praxis herangetragen, so dass diese Praxis mit dem Ideal verglichen und an ihm gemessen wird. Solche Verkehrung der gesellschaftlichen Praxis der Tauschgerechtigkeit und der philosophischen Theorie ist geradezu ein klassischer ideologisch-affirmativer Zirkelschluss. Ihn hat Marx an Proudhon (in einer Anmerkung im „Kapital“) so kritisiert: „Proudhon schöpft erst sein Ideal der Gerechtigkeit, der justice éternelle, aus den der Warenproduktion entsprechenden Rechtsverhältnissen, wodurch nebenbei bemerkt, auch der für alle Spießbürger so tröstliche Beweis geliefert wird, dass die Form der Warenproduktion ebenso ewig ist wie die Gerechtigkeit. Dann umgekehrt will er die wirkliche Warenproduktion und das ihr entsprechende wirkliche Recht diesem Ideal gemäß ummodelln.“ ((Das Kapital, MEW, Bd. 23, S. 99))

Wenn man so vorgeht, dass man an die empirischen – speziell die ökonomischen – Verhältnisse von außen her moralisch-ethische oder politische Normen heranträgt, ist das insofern komfortabel, als man sich dann auf die empirischen ökonomischen Verhältnisse gar nicht einzulassen braucht. (Von ihnen haben unsere Philosophen in der Regel kaum einen Schimmer, weil sie traditionell davon ausgehen, die moralisch-ethischen, die politischen und alle philosophischen Bewusstseinsformen seien selbständig.)

Dagegen kennzeichnet es den Ansatz des dialektischen Vorgehens von Hegel und von Marx, dass es den empirischen Gegenständen nicht äußerlich ist, sondern dass es sich – sozusagen insistierend – auf die Gegenstände einlässt und sie immanent kritisiert. Dies geschieht dadurch, dass die Gegenstände in ihrem Entwicklungszusammenhang behandelt werden. Der Entwicklungszusammenhang vermittelt die drei erwähnten Wege des Beschreibens, Erklärens und Veränderns. Die Erscheinungen werden also nicht – wie in der Metaphysik – dadurch erklärt, dass sie unter isolierte feststehende Allgemeinbegriffe untergeordnet werden.

In dieser Hinsicht der Einordnung der Gegenstände in einen Entwicklungszusammenhang ist die Struktur der Dialektik von Hegel und Marx weitgehend die gleiche, wenn auch Hegel die Entwicklung des absoluten Geistes, Marx dagegen die Entwicklung der Natur und der Gesellschaft zugrundelegt. Marx' Begriff der materialistischen Dialektik beinhaltet ja, dass das Sein der Natur und Gesellschaft dem Bewusstsein bestimmend zugrunde liegt und in dieser Weise den Vorrang vor dem Bewusstsein hat, anders gesagt: dass das „Bewusstsein“ das „bewusste Sein“ ist.

Bevor die Struktur der Dialektik erläutert wird, sei noch folgendes hervorgehoben: Hegel und Marx kommen auch darin überein: dass sie nicht nur die Gegenstände, die Objekte, sondern ebenfalls die Subjekte – einschließlich der philosophierenden Subjekte – in einen Zusammenhang der Entwicklung einordnen. Hierin unterscheidet sich die dialektische Philosophie grundlegend von den undialektischen Formen der Philosophie, vor allem von der metaphysischen, empiristischen und transzendentalen Philosophie. Das heißt: die dialektische Philosophie reflektiert – im Gegensatz zu den anderen Formen der Philosophie – auf ihre eigenen praktischen und theoretischen Voraussetzungen. Zu diesen gehört die gesamte natürliche und gesellschaftliche Entwicklung. Mit anderen Worten: die dialektische Philosophie begreift sich als produziert, als konstituiert oder vermittelt durch einen natürlichen und gesellschaftlichen Entwicklungszusammenhang, in dem sie selbst wie auch ihre Gegenstände stehen. Dagegen fängt die nicht-dialektische Philosophie einfach unmittelbar mit sich an, so als hätte sie keine natürlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen, durch die sie bestimmt ist und die für sie

wesentlich sind. Die nicht-dialektische Philosophie versteht sich als voraussetzungslos, also als selbständig oder autonom, als wäre sie sozusagen vom Himmel gefallen. Anders gesagt: die nicht-dialektische Philosophie (etwa die Kantische) versucht sich theoretisch selbst zu begründen, nämlich aus eigenen Prinzipien, die sie selbst setzt (etwa aus reiner Vernunft). Mit ihrer beanspruchten theoretischen Autonomie und Selbstbegründung kommt sie nicht umhin, ihre wirkliche Abhängigkeit insbesondere von den praktischen gesellschaftlichen Voraussetzungen zu verschleiern, und das heißt: ideologisch zu sein. – Indem sich der Ideologe in seinem Bewusstsein gegenüber der gesellschaftlichen Praxis selbständig und autonom dünkt, und seine Bezugsinstanzen vor allem die allgemeine Vernunft des Menschen, die menschliche Natur oder Gott sind, verallgemeinert er das Besondere (universalisiert er das Partikulare), so dass die besonderen gesellschaftlichen Verhältnisse unverändert bestehen bleiben resp. affirmiert und stabilisiert werden.

Wer ideologisch befangen ist, macht sich und anderen etwas vor, vergleichbar mit dem rationalisierenden Fuchs in der Fabel, der an die Trauben, nach denen er trachtet, nicht herankommt und ersatzweise behauptet, er wolle sie gar nicht erreichen. (Vielleicht sagt er: ich bin nun einmal ein bescheidener und bedürfnisloser Typ...) Folglich ändert er nichts an der für ihn ungünstigen praktischen Situation und lässt alles beim Alten anstatt sich z. B. eine Leiter zu besorgen... Solche Füchse sind wahrscheinlich die Theoretiker, die neuerdings die Gerechtigkeit von der Gleichheit entkoppeln: da die soziale Gleichheit in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht erreichbar ist, behaupten sie einfach, diese habe mit der Gleichheit nichts zu tun, sondern bestehe in der Würde und diese erfordere nur eine anständige Behandlung der Individuen oder gewisses Auskommen. (Zum Beispiel sagt A. Margalit in seinem Buch „Politik der Würde“: „... der Akt der Ausbeutung selbst stellt noch keine Entwürdigung dar.“ ((Berlin 1997, S. 299. Siehe auch: Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik, hrsg. v. A. Krebs, FfM 200, stw))

Jetzt zur Struktur der Dialektik bzw. der dialektischen Methode. Marx definiert sie (im Nachwort zur 2. Auflage des „Kapital“) folgendermaßen:

„In ihrer rationellen Gestalt ist sie (die Dialektik, E. T.) dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffasst, sich durch nichts imponieren lässt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist. – Die widerspruchsvolle Bewegung der kapitalistischen Gesellschaft macht sich dem praktischen Bourgeois am schlagendsten fühlbar in den Wechselfällen des periodischen Zyklus, den die moderne Industrie durchläuft, und deren Gipfelpunkt – die allgemeine Krise. Sie ist wieder im Anmarsch, obgleich noch begriffen in den Vorstadien, und wird durch die Allseitigkeit ihres Schauplatzes, wie die Intensität ihrer Wirkung, selbst den Glückspitzen des neuen heiligen, preußisch-deutschen Reichs Dialektik einpauken.“ (Das schreibt Marx im Jahr 1873. (MEW, Bd. 23, S. 27 f.)

Die dialektische Methode ist nach Marx also dadurch kritisch, dass sie sich auf die objektive dialektische Bewegung des Gegenstandes einlässt und diese Bewegung mit ihrer Dynamik und Tendenz gedanklich reproduziert. Was die dialektische Kritik den gerade bestehenden Verhältnissen bzw. Formen entgegenhält, sind ihre eigenen immanenten realen Möglichkeiten, d. h. die realen Perspektiven und Alternativen. Die dialektische Kritik vermeidet es also, entweder die bestehenden Verhältnisse dogmatisch festzuschreiben oder sie utopistisch von außen zu kritisieren. Mit anderen Worten: sie vermeidet es, Sein und Sollen, Realität und Norm, Praxis und Theorie unvermittelt-dualistisch entgegensetzen.

Wenn die bestehenden Verhältnisse bzw. Formen positiv-negativ und in dieser Weise kritisch behandelt werden, so bedeutet dies: es kommt gleichsam darauf an, sich zu verwickeln, ohne sich einwickeln zu lassen; anders gesagt: die gegebenen bestimmten Voraussetzungen weder fluchtartig zu überspringen noch bei ihnen stehen zu bleiben; sie weder einfach zu transzendieren noch einfach zu akzeptieren, sondern sie in ihrem ganzen Zusammenhang – nämlich in dem (Heraklitischen) „Fluss

ihrer Bewegung“ – zu behandeln. Und das schließt ein: sie nicht als fix und fertig, sondern als entstanden und produziert wie auch als vergehend und veränderbar zu behandeln.

Gegen das äußere und beliebig subjektive Herantragen von Aspekten an den Gegenstand wendet sich auch Hegel immer wieder. Unter anderem verwirft er im Vorwort seiner „Rechtsphilosophie“ das „Aufstellen eines Jenseitigen“, wie er es nennt. Hierbei zielt er speziell auf die Kantisch-Fichteschen Postulate und die naturrechtlichen Ideale von Humanität, die er als abstrakt utopisch zurückweist. In ähnlicher Weise opponiert Marx gegen die utopischen Sozialisten und Kommunisten.

Schon der junge Marx – der gerade erst dabei ist, mit Feuerbachs Hilfe vom Hegelschen und Junghegelschen Idealismus zum Materialismus überzugehen – bestimmt die dialektische Kritik als sowohl anti-doktrinär wie anti-utopisch; sie habe nämlich das Negative im Positiven, das Neue im Alten, also die Keime der zukünftigen Entwicklung in der Gegenwart aufzudecken. In diesem Sinne schreibt er in seinem Briefwechsel mit dem Junghegelianer Arnold Ruge (im Jahr 1843):

„Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, dass wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen... Es hindert uns also nichts, unsre Kritik der Politik an die Parteinahme in der Politik, also an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: Lass ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreiben. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft...“ ((MEW, Bd. 1, S. 344 f.))

Das bedeutet: der Kämpfende – oder der sich kämpferisch Auseinandersetzende – verhält sich sowohl positiv wie negativ zu den gegebenen vorausgesetzten Gegenständen und Verhältnissen; weder passt er sich bedingungslos an noch steigt er aus; weder liefert er sich aus noch verschließt er sich tendenziell ganz in sich. – Die objektive Entwicklung der Verhältnisse ist selbst positiv-negativ, indem das Bestehende in dem „Fluss der Bewegung“ vergeht. Die Bewegung ist als widersprüchliche ein „Kampf“ – ein „polemos“, wie Heraklit es nannte, also eine umstrittene „polemische“ Sache.

Dass die objektive dialektische Bewegung positiv-negativ ist und dass die subjektive dialektische Kritik diese Bewegung ausdrückt und ebenfalls positiv-negativ ist, bedeutet: die Negation ist keine unbestimmte Negation, sondern selbst wieder eine bestimmte Position, das heißt: ein bestimmtes positives Resultat bzw. ein bestimmter Inhalt. So ist zum Beispiel die kapitalistische Gesellschaft die bestimmte Negation der feudalistischen Gesellschaft; und eine sozialistische Gesellschaft kann nur die bestimmte Negation der kapitalistischen Gesellschaft sein.

Diese Struktur der Dialektik formuliert Hegel in seiner „Enzyklopädie“ so: „Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein unmittelbares Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist.“ (§ 82)

Demgemäß drücken Hegel und Marx die Struktur der Dialektik mit dem bekannt gewordenen Wort „Aufheben“ aus: das Negieren des Positiven, das selbst wieder ein bestimmter Inhalt ist, verneint das Positive, bewahrt es aber auch auf und hebt es auf eine höhere Stufe der Entwicklung. Das deutsche Wort „aufheben“ umfasst das, was im Lateinischen mit den Wörtern „negare“, „conservare“ und „elevare“ bezeichnet wird.

Vereinigung – oder Aufhebung – der Gegensätze: das ist die allgemeine Struktur der Dialektik und sozusagen die abstrakteste Formel der Dialektik. Von Hegel und Marx kann man lernen, dass in allen unseren Tätigkeiten der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben wird, – vom Stoffwechsel über

die Praxis bis zu den geistig-theoretischen Aneignungen bzw. Assimilationen der natürlichen und gesellschaftlichen Welt.

Wenn wir – wie alle Lebewesen – die Natur im Stoffwechsel assimilieren, dann steht der Organismus zunächst im Gegensatz zur äußeren umgebenden Natur; anders gesagt: diese ist die Negation des Organismus. Aber weil jeder Organismus auf die entgegengesetzten Naturgegenstände angewiesen ist, muss er diesen Gegensatz auflösen, das heißt: die Negation negieren. Der Stoffwechsel verwirklicht diese Auflösung des Gegensatzes oder die Negation der Negation, indem die Naturgegenstände assimiliert bzw. integriert werden. Das bedeutet: der unmittelbar den Naturgegenständen gegenüberstehende Organismus bezieht sich vermittels der Naturgegenstände wieder auf sich selbst; anders gesagt: das unmittelbar sich auf sich Beziehende oder das abstrakt Identische wird vermittels der Nichtidentischen konkret identisch. („Abstrakt“ nennen Hegel und Marx das Einseitige, „konkret“ nennen sie eine „Einheit mannigfaltiger Bestimmungen“, – gleichgültig, ob es dabei um Sinnliches oder Geistiges handelt.)

Man kann dies auch so ausdrücken, dass der Organismus in dem Prozess der Vereinigung der Gegensätze bzw. in den Aufbau- und Abbauprozessen sein dynamisches Gleichgewicht bildet. Von einem „Fließgleichgewicht“ sprach der Biologe und Kybernetiker Bertalanffy.

Eine Synthese von Dialektik und Kybernetik entwickelte Georg Klaus (der wahrscheinlich der produktivste Philosoph der DDR war). Nach dieser kybernetisch-dialektischen Theorie haben die Organismen und alle Systeme kein statisches, sondern ein dynamisches und nur relativ stabiles Gleichgewicht. Dieses besteht solange, als die Veränderungen innerhalb bestimmter Schwankungsbreiten oder Elastizitätsgrenzen bleiben. In diesen Fällen bewahren die Systeme – trotz allmählicher quantitativer Veränderungen – ihre Qualität, nämlich die wesentlichen Eigenschaften und somit die Einheit der Gegensätze. Doch die dynamischen Gleichgewichtssysteme gehen zugrunde, wenn die äußeren Einwirkungen nicht mehr durch die sogenannten „negativen Rückkopplungen“ kompensiert werden können, oder wenn die inneren Differenzierungen sprunghaft erfolgen. In diesen Fällen überschreiten die Gleichgewichtssysteme ihre Grenzen, also ihre Struktur sowie ihre Qualität und ihr Maß. Dabei entstehen neue relativ stabile Gleichgewichtssysteme.

Jetzt noch einmal zurück zu Hegel, und zwar zu seiner Formulierung des elementaren Bedürfnisses und Triebes:

„Bedürfnis, Trieb... sind der gefühlte Widerspruch, der innerhalb des lebendigen Subjekts selbst stattfindet, und gehen in die Tätigkeit, diese Negation, welche die noch bloße Subjektivität ist, zu negieren. Die Befriedigung stellt den Frieden her zwischen dem Subjekt und Objekt, indem das Objektive, das im noch vorhandenen Widerspruche (dem Bedürfnisse) drüben steht, ebenso nach dieser seiner Einseitigkeit aufgehoben wird, durch die Vereinigung mit dem Subjektiven. - Diejenigen, welche soviel von der Festigkeit und Unüberwindlichkeit des Endlichen, sowohl des Subjektiven als des Objektiven sprechen, haben an jedem Triebe das Beispiel von dem Gegenteil. Der Trieb ist sozusagen die Gewissheit, dass das Subjektive nur einseitig ist und keine Wahrheit hat, ebensowenig als das Objektive. Der Trieb ist ferner die Ausführung von dieser seiner Gewissheit; er bringt es zustande, diesen Gegensatz, das Subjektive, das nur ein Subjektives sei und bleibe, wie das Objektive, das ebenso nur ein Objektives sei und bleibe, und diese ihre Endlichkeit aufzuheben.“
(Enzyklopädie, § 204)

Wie wir wissen, wird von den Organismen aus der Umwelt nicht nur der Stoff aufgenommen, sondern auch die Energie und Information. Die Beziehung zwischen Organismus und Umwelt ist bei den höher entwickelten Organismen durch das Nervensystem vermittelt. Es ist die Grundlage dafür, dass Informationen aufgenommen, verarbeitet, gespeichert und abgegeben werden. – Die Informationen und Strategien, die sich im Evolutionsprozess bewährt haben, sind genetisch fixiert und zu unbedingten Reflexen geworden, das heißt zu unwillkürlichen Antwortreaktionen des Organismus auf die Umwelt. Zusätzlich können die Organismen auf der Grundlage der bedingten Reflexe individuelle Antworten auf Reize der veränderlichen Umwelt geben und dabei aus Fehlern lernen. Die Methode des

Lernen durch Versuch und Irrtum (trial and error) ist sowohl stammesgeschichtlich wie individuell das Verfahren, mit dem sich die Organismen in eine sowohl gegensätzliche wie einheitliche dynamische Beziehung zur Umwelt setzen, und zwar im Stoffwechsel in der Ernährung wie in der Fortpflanzung, der Verteidigung, der Flucht und der allgemeinen Orientierung.

Während die anderen Lebewesen den Stoffwechsel unmittelbar vollziehen, wirkt der Mensch in der Arbeit mittels Werkzeugen oder Maschinen zielstrebig und planmäßig auf die Naturgegenstände ein, um sie für seinen Organismus passend (zweckmäßig) zu machen. Hegel hat die dialektische Struktur einer jeden Arbeit als erster analysiert. Er legt nämlich dar, dass der Mensch für seine Zwecke und Bedürfnisse die Naturgesetze ausnutzt und sozusagen umfunktioniert, indem er die Arbeitsmittel (die Werkzeuge oder Maschinen) und die Arbeitsgegenstände aufeinander einwirken lässt. Weil der Mensch sich in diese gesetzmäßigen Wirkungen und Wechselwirkungen der Natur nicht direkt hineinziehen und „aufreiben“ lässt (also nicht seine Selbsterhaltung riskiert), und trotzdem – bzw. gerade dadurch – seine eigenen Zwecke erreicht, spricht Hegel hier von der „List der Vernunft“. Vielleicht gebraucht er diesen Ausdruck in Erinnerung an den listigen Odysseus, der mit seinem Segelschiff die Windkraft geschickt benutzte, um sein Ziel, die Heimat, zu erreichen, also den Heimatschmerz zu „verarbeiten“. In seinen Frühschriften erläutert Hegel die dialektische Struktur der Arbeit an folgendem idyllischen Modell: Menschen leiten das Wasser eines Bachs auf ein Mühlrad, damit dieses ein Mahlwerk antreibt und das Zerkleinern des Getreides bewerkstelligt, was ja das Wasser von sich aus mitnichten bezweckt. Andere Beispiele wären: jemand holt mittels eines Bohrgestänges Öl aus dem Boden, oder er bekritzelt mit einem Stift ein Blatt Papier, oder er verarbeitet mit dem Computer bestimmte Texte. Auch diese Resultate der Arbeitstätigkeiten bezwecken die Menschen, aber nicht die Mittel und Gegenstände der Natur, die der Mensch benutzt. Die Natur hat überhaupt keine Zwecke, weil sie kein geistiges Subjekt. Aber da der Mensch ein leibliches und geistiges Wesen ist, hat er immer Zwecke. Demgemäß sind in der Arbeit die menschliche Zwecktätigkeit (die Teleologie) und die Naturkausalität dialektisch vereint. Das behandelt Hegel in seiner „Logik“ unter der Überschrift „Teleologie“, nachdem zuvor die kausalen Prozesse der Natur in den Kapiteln „Mechanismus“ und „Chemismus“ dargestellt hat. Hegel sagt hier:

„Dass der Zweck sich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objekte setzt und zwischen sich und dasselbe ein anderes Objekt einschiebt, kann als die List der Vernunft angesehen werden... In der unmittelbaren Beziehung auf dasselbe träte er selbst in den Mechanismus oder Chemismus und wäre damit der Zufälligkeit und dem Untergange seiner Bestimmung... unterworfen. So aber stellt er ein Objekt als Mittel hinaus, lässt dasselbe statt seiner sich äußerlich abarbeiten, gibt es der Aufreibung preis und erhält sich hinter ihm gegen die mechanische Gewalt.“ (Hegel: Logik. In: Suhrkamp Werkausgabe, Bd. 6, S. 452 f. Vgl. Enzyklopädie, § 225. Jenenser Realphilosophie, Hamburg 1969, Meiner, S. 198 f.)

Logisch betrachtet, hat die zwecksetzende praktische Nutzung der Natur die Form eines Schlusses, eines Syllogismus: durch das Mittel oder Werkzeug (B) schließt sich der zwecktätige Mensch (C) mit den Naturgegenständen (A) zusammen und in ihnen auch insofern mit sich selbst, als er sich – mit seinem Zweck und seinen Fähigkeiten – in ihnen vergegenständlicht. In der ersten Prämisse des praktischen Schlusses bezieht sich der Zweck auf das Mittel (C–B), in der zweiten Prämisse das Mittel auf den Gegenstand (B–A); in der Konklusion bezieht sich der Zweck auf den Gegenstand (C–A). Dieser Schluss einer jeden praktischen Naturaneignung entspricht formal dem Exempel: Sokrates ist ein Mensch (C–B), alle Menschen sind sterblich (B–A), also ist Sokrates sterblich (C–A).

(An dieser Subjekt-Objekt-Beziehung bemängelt der absolute Idealist Hegel allerdings, dass die Objekte vorgefunden, also vorausgesetzt sind. Das heißt: diese endliche Beziehung ist für ihn nur die Erscheinung oder Entäußerung einer unendlichen Subjekt-Objekt-Beziehung (der Idee), in der das zwecksetzende Subjekt die Objekte setzt bzw. produziert. – Hegel stellt auch hier wieder alles auf den Kopf: er geht von den empirischen menschlichen Zwecktätigkeiten aus, abstrahiert davon und verselbständigt die Abstraktion zur absoluten Idee; dann nimmt er an, die empirischen Formen des Zweckmäßigen in Natur und Gesellschaft seien Entäußerungen der Idee.)

Marx stimmt Hegels Analyse offenbar zu, wenn er im „Kapital“ (im 5. Kapitel) folgendes Zitat bringt (MEW, Bd. 23, S. 194):

„Die Vernunft ist ebenso listig als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich abarbeiten lässt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozess einzumischen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt.“ (Enzyklopädie, § 209, Zusatz)

Marx behandelt hier im 5. Kapitel die allgemeine Struktur der menschlichen Arbeit als „einen Prozess zwischen Mensch und Natur, ein(en) Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.“ ((MEW, Bd. 23, S. 192)) – Aber zur Hauptsache geht es Marx im „Kapital“ nicht um die Arbeit im allgemeinen (d. h. um die Arbeit, die in jeder Gesellschaftsformation geleistet wird), sondern um die spezielle Arbeit, die ein Mittel der Vermehrung der Investitionen ist, also dem Kapital untergeordnet ist.

Die „Keimzelle“ oder „Elementarform“ der kapitalistischen Gesellschaft ist – nach Marx´ Darstellung am Anfang des „Kapital“ – die Ware resp. die warenproduzierende Arbeit, deren historische Voraussetzung außer der Arbeitsteilung das Privateigentum an den Produktionsmitteln ist. Die Dialektik der Ware ist die von Gebrauchswert und Wert bzw. die von gebrauchswertschaffender bedürfnisbefriedigender konkreter nützlicher Arbeit und abstrakter wertbildender Arbeit. Die abstrakte Arbeit ist die „gleiche menschliche Arbeit“, die in Zeit gemessen wird. (MEW, Bd. 23, S. 53) Sie ermöglicht den Tausch der qualitativ verschiedenen Gebrauchswerte. Und sie vergesellschaftet die Menschen. Das heißt: die konkreten qualitativ bestimmten Arbeiten – die privat und isoliert (also planlos und unkoordiniert) verausgabt werden – vergesellschaften (verbinden) die Menschen nur qua abstrakte gleiche wertbildende Arbeit. Und diese Arbeit stellt sich dar (erscheint) in der sachlichen Form des Austauschs der Gebrauchswerte. Anders gesagt: die Sachen – die Arbeitsprodukte als Waren – erhalten eine Eigendynamik und Eigengesetzlichkeit, denen sich die Menschen unterzuordnen haben. Diese Verselbständigung der Sachen und diese Verkehrung von Mensch und Sache ist die Versachlichung der menschlichen Verhältnisse, die Marx mit dem Begriff „Entfremdung“ bezeichnet.

Wenn man heutzutage von „Sachzwängen“ spricht, drückt dies vermutlich einige Seiten der versachlichten Verhältnisse mit ihren automatisch ablaufenden Prozessen aus. Allerdings kommt es entscheidend darauf an zu erkennen, wodurch die Versachlichungen der menschlichen Beziehungen resp. die Sachzwänge verursacht sind, nämlich nicht durch die Sachen bzw. die sachlich-natürlichen Eigenschaften der Arbeitsprodukte (der Produktions- und Konsumtionsmittel), sondern durch die bestimmten Beziehungen der Menschen in den besonderen Produktionsverhältnissen, die auf dem Privateigentum der Produktionsmittel beruhen. Demgemäß ist vor allem das sachzwanghafte kapitalistische Wachstum nicht sachlich-natürlich bedingt, also nicht naturgegeben-unveränderbar, sondern „naturwüchsig“ – das heißt: erscheinend wie die unveränderbare Natur. (Dass die Versachlichungen dem Alltagsbewusstsein als sachlich-natürlich bedingt erscheinen, ist gerade der ideologische fetischistische Schein, den die Ideologie-Kritik aufzudecken versucht.)

Die Waren werden deshalb getauscht, weil derjenige, der sie produziert hat und besitzt, sie nicht gebrauchen kann (also an ihrem Gebrauchswert kein Interesse hat und diesen nur als Tauschmittel betrachtet), und weil derjenige, der sie gebrauchen kann, sie nicht besitzt. Dieser reale Widerspruch wird durch den Warentausch gelöst. (Dialektische Widersprüche sind immer real; der formale Widerspruch existiert nur im Kopf und muss stets vermieden werden; zum Beispiel: wir sitzen jetzt im Eine-Welt-Haus und wir sitzen jetzt nicht im Eine-Welt-Haus...) Marx formuliert den elementaren dialektischen Widerspruch des Warentauschs so:

„Alle Waren sind Nicht-Grauchswerte für ihre Besitzer, Gebrauchswerte für ihre Nicht-Besitzer. Sie müssen also allseitig die Hände wechseln. Aber dieser Händewechsel bildet ihren Austausch, und ihr Austausch bezieht sie als Werte aufeinander und realisiert sie als Werte. Die Waren müssen sich daher als Werte realisieren, bevor sie sich als Gebrauchswerte realisieren können.“ (MEW, Bd. 23, S. 100)

Getauscht werden die verschiedenen Gebrauchswerte, indem gleiche Werte getauscht werden. Der Warentausch ist also Äquivalententausch. Und das bedeutet. Er setzt die Individuen und ihre Arbeiten gleich bzw. reduziert sie auf das Vergleichbare und Gemeinsame. Anders gesagt: der Warentausch – die Tauschgerechtigkeit – abstrahiert davon, dass die Individuen ungleich sind, nämlich ungleiche körperliche und geistige Fähigkeiten haben. Die Individuen als Individuen kommen bei der Tauschgerechtigkeit nicht zur Geltung (so wenig wie sie im kategorischen Imperativ eine Rolle spielen).

Wie schon Aristoteles – den Marx einen „Denkriesen“ nennt – in der „Nikomachischen Ethik“ dargelegt hat, verlangt die Tauschgerechtigkeit (die sogenannte „ausgleichende Gerechtigkeit“, später *iustitia commutativa* genannt) absolute Gleichheit ohne Ansehung der Person, und zwar bei Kauf und Verkauf sowie bei Schaden und Ersatz (also im Strafrecht); davon unterscheidet Aristoteles die „verteilende“ Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*): sie bringt die proportionale Gleichheit in der Behandlung der ungleichen Individuen zur Geltung, und zwar bei der Verteilung von Besitz, Ehren und Ämtern am Maßstab der „Würde“, *axia*. Indem Aristoteles der verteilenden Gerechtigkeit den Vorrang gibt, rechtfertigt er allerdings die seinerzeit bestehenden Verteilungen der aristokratischen Verhältnisse (die wiederum auf einer bestimmten Verteilung der Produktionsbedingungen beruhten).

Heutzutage ist der Maßstab für Formen der proportionalen Verteilungsgerechtigkeit die Leistung oder die Bedürftigkeit der ungleichen Individuen. Was zum Beispiel die Krankenkassen betrifft, so sind die einzuzahlenden Beiträge gestaffelt nach den ungleichen Einkommen der Versicherten, und die Auszahlungen richten sich nach der ungleichen krankheitsbedingten Bedürftigkeit der Patienten. – Die Pointe solcher proportionalen solidarischen Gleichbehandlung ist, dass die ungleichen Menschen in gleicher Weise (also nicht willkürlich) ungleich behandelt werden. – Ein anderes Exemplum ist die postkapitalistische kommunistische Gesellschaft, in der die Menschen ihre Lebens- und Arbeitsverhältnisse selbst bestimmen und planen können, ohne von den heutigen Sachzwängen beherrscht zu sein: in dieser Gesellschaft würde die Organisationsstruktur – wie es Marx in seiner „Kritik des Gothaer Programms“ darstellt – diese sein: jedes Individuum liefert aufgrund seiner bestimmten Fähigkeiten der Gesellschaft seinen Beitrag und erhält von der Gesellschaft zurück, was seinen bestimmten Bedürfnissen entspricht. „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.“ (Bd. 19, S. 21). Dieser Grundsatz dürfte eine Form der proportionalen verteilenden Gerechtigkeit sein, auch wenn Marx davon nicht ausdrücklich spricht. – In dieser Schrift legt Marx außerdem dar, dass die Frage (die gewöhnlich im Mittelpunkt des Interesses steht), wie die Produktionsergebnisse bzw. die Konsumtionsmittel gerecht zu verteilen sind, eine andere, grundlegendere Frage vorauszugehen hat, nämlich: wie sind die Produktionsmittel verteilt?

Jetzt zurück zur Tauschgerechtigkeit in der kapitalistischen Gesellschaft. Der Warenmarkt ist hier auch Arbeitsmarkt. Auf ihm werden die von den Produktionsmitteln „freien“ Arbeitskräfte gegen den Arbeitslohn getauscht. Und dabei wird der entsprechende Vertrag freiwillig – d. h. ohne Anwendung direkte physischer Gewalt – geschlossen. Insofern herrschen auf dem Markt – also in der Zirkulationssphäre – Freiheit und Gleichheit. Der politische und ideelle Ausdruck dieser Freiheit und Gleichheit auf dem Markt sind die Menschenrechte. Daher nennt Marx die Zirkulationssphäre „ein wahres Eden“ der Menschenrechte. Diese Freiheit und Gleichheit in der Zirkulationssphäre haben aber nach Marx' Analyse und Darstellung die Funktion, es zu ermöglichen, dass in der Produktionssphäre das Kapital produziert wird, mit dessen Wachstum (Akkumulation) die entsprechenden Ungleichheiten und Unfreiheiten produziert werden. Zu dieser Dialektik der Zirkulations- und der Produktionssphäre soll Marx selbst durch ein längeres Zitat zu Wort kommen; am Ende des 4. Kapitel des „Kapital“ sagt er:

„Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z. B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur

über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien einer allpffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses. (Sarkastisch-ironische Wiedergabe vor allem der Doktrin von A. Smith, E. T.) (– Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Zirkulation oder des Warenaustausches, (woraus der Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt), verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.“
(MEW Bd. 23, S. 189-191)

Wenn man nun aber den Äquivalententausch im Zusammenhang mit der Produktionsphäre – also nicht mehr allein in der Zirkulationssphäre – betrachtet, zeigt sich, dass er nur ein „Schein“ ist; denn wenn der Kapitalist auf dem Arbeitsmarkt den Wert der Arbeitskraft in Form von Lohn bezahlt, dann ist dieser Wert ein Bestandteil der Arbeit, die er sich zuvor ohne Äquivalent (d. h. als unbezahlte Arbeit) angeeignet hat. Marx formuliert dies im 22. Kapitel des „Kapital“ (unter der Überschrift „Verwandlung von Mehrwert in Kapital“ folgendermaßen:

„... sofern 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. Der beständige Kauf und Verkauf der Arbeitskraft ist die Form. Der Inhalt ist, dass der Kapitalist einen Teil der bereits vergegenständlichten fremden Arbeit, die er sich unaufhörlich ohne Äquivalent aneignet, stets wieder gegen größeres Quantum lebendiger fremder Arbeit umsetzt.“
(MEW Bd. 23, S. 609))

Um noch einmal so anzufangen: Der kapitalistische Produktionsprozess hat die Verlaufsform Geld – Ware – vermehrtes Geld ($G - W - G'$ ist die allgemeine Kapitalformel.) Die Vermehrung des Geldes ist die Verwertung des Werts. Das heißt: im Geld vergegenständlicht sich der Wert, den die Arbeit produziert, und zwar die abstrakte Arbeit, die in Zeit gemessen wird. Dieser Wert verwertet, d. h. vermehrt sich, indem die Arbeitskraft einen größeren Wert produziert als sie selbst hat. (Ihr Wert bemisst sich nach dem durchschnittlichen Warenwert der in ihr steckenden Mittel zum Leben.) Die Arbeitskraft der Lohnarbeiter produziert somit den Mehrwert, nämlich den Wert der Produkte, den sie über den Ersatz des Wertes der eigenen Arbeitskraft hinaus produziert. Anders gesagt: der Mehrwert ist der Wert, der nicht in der zur Erhaltung der Arbeitskraft notwendigen Arbeitszeit, sondern in der Mehrarbeitszeit produziert wird. Noch einmal anders gesagt: der Mehrwert ist der in der unbezahlten Arbeitszeit produzierte Wert der Produkte, den sich der Eigentümer der Produktionsmittel aneignet und wieder investiert, und zwar zum größeren Teil, den Rest verbraucht er selbst. Aus der Rückverwandlung des Mehrwerts entspringt das sogenannte „Wachstum“, die Akkumulation des Kapitals. Der Mehrwert (der mengenmäßig mit dem Profit identisch ist) vergrößert sich, wenn die bezahlte notwendige Arbeit verkürzt und dadurch die unbezahlte Mehrarbeitszeit verlängert wird. Dies bewirkt die Steigerung der Produktivität, d. h. der Produkte pro Zeiteinheit. Ihre hauptsächlichsten Faktoren sind, der Einsatz von

Wissenschaft und Technik, die Qualifizierung der Arbeitskräfte, die rationelle Arbeitsorganisation und die Nutzung der Naturbedingungen. Indem vermittels der Produktivitätssteigerung der Mehrwert bzw. Profit vergrößert sich, vergrößert sich im Verlauf des Kapitalwachstums auf der einen Seite der gesellschaftliche Reichtum und – in Abhängigkeit davon – auf der anderen Seite die relative gesellschaftliche Armut.

In den Prozess des Kapitalwachstums muss sich der abhängig Beschäftigte, der Lohnabhängige, bei Strafe des Untergangs integrieren. Er kommt ja nur über das Geld an die notwendigen Lebensmittel heran. Und ans Geld gelangt er nur – falls er nicht stiehlt, bettelt oder erbt – durch den Verkauf seiner Arbeitskraft, die dann im Produktionsprozess zur Produktion von Wert und Mehrwert angewendet wird. Das Kapital ist seinem Wesen und Begriff nach die in den Konsumtions- und Produktionsmitteln vergegenständlichte „tote“ Arbeit, welche die „lebendige“ Arbeitskraft der Lohnarbeiter einverleibt und im verselbständigten automatisch fortschreitenden Prozess anwendet.

Aber die Lohnarbeiter werden auch aus dem Produktionsprozess ausgestoßen, also arbeitslos gemacht, weil sie – zum Zweck der Produktivitätssteigerung – durch Maschinen ersetzt werden. Arbeitslosigkeit muss dann entstehen, wenn die ausgestoßenen Lohnarbeiter nicht wieder dadurch integriert werden, dass das Kapital mehr wächst als die Produktivität steigt. Mit anderen Worten: Arbeitslosigkeit wird dann sachzwanghaft unvermeidlich, wenn die Produktivitätssteigerung prozentual größer ist als das Kapitalwachstum. Hierin sind sich marxistische und bürgerliche Theoretiker weitgehend einig.

Dass das Wachstum des Kapitals den Zweck habe, Arbeitsplätze zu schaffen, ist eine heutzutage ständig propagierte These, die durch nichts begründet ist. Viele Politiker wollen die Arbeitslosigkeit gerade durch das Wachstum bekämpfen, das seinerseits die Voraussetzung der Arbeitslosigkeit ist. In ähnlicher Weise wird der „ökologische Umbau der Marktwirtschaft“ proklamiert, und zwar mit der Parole: „Wir brauchen Wirtschaftswachstum, um den Umweltschutz bezahlen zu können“ – als ob nicht gerade das Wirtschaftswachstum mit seiner verselbständigten Steigerung der Produktivität die natürlichen Grundlagen des Lebens der Menschen beeinträchtigen und ruinieren würde.

Der Zweck oder das Ziel des Kapitalprozess ist die Vermehrung des investierten Geldes, also weder die Schaffung von Arbeitsplätzen noch die Befriedigung bestimmter Bedürfnisse. Die Kapitalbewegung besteht darin, dass Geld in Arbeitskräften und Produktionsmitteln angelegt wird und vermehrtes Geld zum Anleger zurückkehrt, und zwar in einem Kreislauf, der sich spiralförmig stets wiederholt. Investiert wird nur, wenn mehr herauszuholen ist als angelegt wird. Falls Bedürfnisse befriedigt werden, dann indirekt, indem die produzierten Waren zur Erreichung des Ziels der Geldvermehrung verkauft werden müssen. Stockt der Absatz, entsteht eine Krise.

Was ist der Kern dieser Krisen? Er besteht nach Marx in dem realen Widerspruch bzw. in der Diskrepanz, dass die zwecks Investitionsvermehrung ausgedehnte Produktion nicht übereinstimmt mit der zahlungsfähigen Nachfrage, also der Realisierung der produzierten Werte. Dieses strukturelle Missverhältnis kann weder die Angebots- noch die Nachfragepolitik beseitigen. Auf die Angebotsseite setzen die neoliberalen Wirtschaftspolitiker, denen sich inzwischen die meisten Sozialdemokraten angeschlossen haben. Einige Gewerkschafter meinen, durch die Stärkung der Nachfrageseite bzw. der Kaufkraft aus der Zwickmühle herauszukommen, aber Lohnerhöhungen schlagen auf die Lohnabhängigen zurück, insbesondere dadurch, dass sie arbeitslos werden oder die kapitalistischen Unternehmen die Produktion in Länder verlagern, in denen sie geringere Löhne zahlen. Außerdem senken die Kapitalisten die Löhne bzw. ihre Produktionskosten dadurch, dass sie die reguläre Arbeit, die tarifgebunden und versicherungspflichtig ist, ersetzen durch nichtreguläre Jobs – Mini-Jobs, Ein-Euro-Jobs, Ich-AGs. Falls es den Kapitalisten gelingt, die Löhne immer weiter zu senken, führen sie selbst die Krise herbei, d. h. die Krise der Überproduktion, da sie die erforderliche zahlungsfähige Nachfrage einschränken. Was auch immer die Kapitalisten und die Lohnabhängigen tun – es beeinträchtigt nicht nur die Interessen der anderen Seite, sondern schlägt auch auf sie selbst zurück.

Die unterschiedliche Produktivität, mit der die Natur angeeignet wird – das Produktivitätsgefälle – wird im Rahmen des kapitalistischen Warentauschs zum Wohlstandsgefälle. Warum? Für den äquivalenten Warentausch auf dem Markt ist die durchschnittliche Produktivität (Produkte pro Zeiteinheit) maßge-

bend und regulierend, weswegen die Produzenten, deren Produktivität unter dem Durchschnitt liegt, zurückbleiben oder ruiniert werden. Der äquivalente Tausch – die Gleichsetzung von Waren, die mit unterschiedlicher Produktivität produziert sind – differenziert die Warenproduzenten in immer reichere und ärmere. Anders gesagt: die Gleichsetzung von Warenwerten am Maßstab der verausgabten Arbeitszeit begünstigt auf dem Markt jene Produzenten, die die vorteilhafteren Produktionsbedingungen und die höhere Arbeitsproduktivität haben, und zwar aufgrund der günstigeren Naturbedingungen, der entwickelteren Wissenschaft und Technik sowie der höheren Qualifikation der Arbeitskräfte. – Wenn zum Beispiel zur Herstellung einer bestimmten Anzahl von Produkten einer Warenart durchschnittlich 10 Stunden erforderlich sind, aber in einem Unternehmen oder Land dafür 15 Stunden benötigt werden, dann ist die Benachteiligung 50%. Wenn etwa Bauern Griechenland mehr Arbeitszeit aufwenden als durchschnittlich in Europa erforderlich ist, erhalten sie für ihre Produkte doch nur den Durchschnittspreis der „Europäischen Union“.

Daraus folgt, dass – entgegen dem Anschein – die Ungleichheit zwischen den Ländern auf dem Globus zunehmen muss, wenn die Chancengleichheit des Zugangs zum Weltmarkt für unterentwickelte Länder verbessert wird und Subventionen sowie Zollprotektionismus in den industrialisierten Ländern abgebaut werden, also das Programm der „Weltbank“ und des „IWF“ durchgeführt wird. – Falls außerdem die reicheren kapitalistischen Industrieländer und die ärmeren Entwicklungsländer zum Schutz von Natur und Umwelt die gleichen Rechte und Pflichten erhalten (etwa durch einen UNO-Vertrag), dann werden die Entwicklungsländer auch hierdurch immer stärker benachteiligt, so dass sich ihre Lebensgrundlagen weiter verschlechtern.

Dass das ökonomische Wachstum sachzwanghaft verselbständigt und hinterrücks-naturwüchsig abläuft, bedeutet: es geschieht nicht deshalb, weil es die Individuen wollen. Das gleiche gilt für die Auswirkungen des Wachstums, also für die Vergrößerung des Gegensatzes von Reichtum und Armut sowie für die Arbeitslosigkeit und die Naturzerstörung. So droht die Klimakatastrophe nicht deshalb, weil sie von Individuen gewollt wird. Auch die kapitalistischen Investoren wollen sie nicht. Ebensovienig verursachen sie die Arbeitslosigkeit willentlich. Ob sie es wollen oder nicht: ihre Rolle und ihr objektives Interesse bestehen darin, die Geldanlagen zu vermehren, also den Profit zu vergrößern und somit die Lohnkosten möglichst zu verringern. Dagegen bleibt es das objektive Interesse der Lohnabhängigen, dass die Lohnsumme möglichst hoch ist. Das gegensätzliche Interesse von Lohnabhängigen und Kapitalisten ergibt sich aus ihrer gegensätzlichen Stellung innerhalb des verselbständigten Prozesses des Kapitalwachstums. Dass die gleiche Geldsumme für die Kapitalisten ein Kostenfaktor, aber für die Lohnabhängigen die Subsistenzbasis ist, macht den klassenbedingten Interessengegensatz drastisch deutlich.

Neuerdings suchen Politiker bei den Wählern dadurch Punkte zu sammeln, dass sie an die Kapitalisten appellieren, „soziale Verantwortung“ zu zeigen, nämlich weniger für die Kapitalrendite, mehr gegen die Arbeitslosigkeit zu tun und die Produktion nicht ins Ausland zu verlagern. Kapitalisten greifen die Parole auf – postmodern ausgedrückt: sie verketteten die Signale –, und bekennen sich freudig zu ihrer Verantwortung. Diese wahrnehmen zu können, setze allerdings voraus, dass ihre Unternehmen möglichst große Profite erwirtschaften und international wettbewerbsfähig sind. Tatsächlich haben sie die Logik auf ihrer Seite, versteht sich: die Kapitallogik.

In der kapitalistischen Gesellschaft ist gerecht, was mit den grundlegenden Bedingungen des Kapitalwachstums übereinstimmt. In diesem Sinne schreibt Marx im 3. Band des „Kapital“, und zwar mit Bezug darauf, dass Gilbert (ein Bankier und Ökonom) behauptete, es wäre ein „selbstverständliches Prinzip der natürlichen Gerechtigkeit“, „dass ein Mann, der Geld borgt, mit der Absicht, Profit davon zu machen, einen Teil des Profits dem Verleiher geben soll“:

„Mit Gilbert von natürlicher Gerechtigkeit hier zu reden, ist Unsinn. Die Gerechtigkeit der Transaktionen, die zwischen den Produktionsagenten vorgehen, beruht darauf, dass diese Transaktionen aus den Produktionsverhältnissen als natürliche (sc. naturwüchsige, E. T.) Konsequenz entspringen. Die juristischen Formen, worin diese ökonomischen Transaktionen als Willenshandlungen der Beteiligten, als Äußerungen ihres gemeinsamen Willens und als der Einzelpartei gegenüber von

Staats wegen erzwingbare Kontrakte erscheinen, können als bloße Formen diesen Inhalt selbst nicht bestimmen. Sie drücken ihn nur aus. Dieser Inhalt ist gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht. Sklaverei, auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise, ist ungerecht; ebenso der Betrug auf die Qualität der Ware.“ (MEW Bd. 25, S. 351 f.)

Diese Gerechtigkeit der kapitalistischen Gesellschaft eine historisch bestimmte veränderbare Form von Gerechtigkeit. Wenn man sie kritisiert oder ihr praktisch opponiert – was ist dann der Maßstab bzw. die Bezugsinstanz?

Eine ungeschichtliche Norm oder Idee kann es nicht sein, wenn man von dem materialistischen Ansatz ausgeht, dass die Entwicklung der Gesellschaft bzw. die geschichtliche Praxis den Vorrang vor dem Bewusstsein hat. (Eine Gerechtigkeit an sich gibt es sowenig wie es die Arbeit an sich gibt.) Somit kann der Maßstab nur diese geschichtliche Praxis selber sein. Das bedeutet: sozialistische Forderungen nach einer Gerechtigkeit, die über die kapitalistische Gerechtigkeit hinausgehen, sind dann als ein ideeller – ein politischer oder moralischer – Ausdruck davon anzusehen, dass praktische Bedürfnisse und Interessen eingeschränkt werden, also die Lage praktisch unerträglich geworden ist. Solche Forderungen sind aber nur dann keine reinen Utopien oder Phantastereien, wenn in der gesellschaftlichen Praxis schon bestimmte Keime oder reale Möglichkeiten der Realisierung vorhanden sind.

Hierzu zwei Zitate. Marx sagt in den „Grundrissen“:

„... wenn wir nicht in der Gesellschaft, wie sie ist, die materiellen Produktionsbedingungen und die ihnen entsprechenden Verkehrsverhältnisse für eine klassenlose Gesellschaft verhüllt vorfinden, wären alle Sprengversuche Donquichoterie.“ (MEW, Bd. 42, S. 93. Moskauer Ausgabe von 1939, S. 77)

Engels schreibt im Vorwort zur ersten deutschen Ausgabe zu Marx´ Schrift „Das Elend der Philosophie“ (1884):

„Die obige Nutzenanwendung der Ricardoschen Theorie, dass den Arbeitern, als den alleinigen wirklichen Produzenten, das gesamte gesellschaftliche Produkt, ihr Produkt, gehört, führt direkt in den Kommunismus. Sie ist aber, wie Marx in der obigen Stelle auch andeutet, ökonomisch formell falsch, denn sie ist einfach eine Anwendung der Moral auf die Ökonomie. Nach den Gesetzen der bürgerlichen Ökonomie gehört der größte Teil des Produkts nicht den Arbeitern, die es erzeugt haben. Sagen wir nun: das ist unrecht, das soll nicht sein, so geht das die Ökonomie zunächst nichts an. Wir sagen bloß, dass diese ökonomische Tatsache unserm sittlichen Gefühl widerspricht. Marx hat daher nie seine kommunistischen Forderungen hierauf begründet, sondern auf den notwendigen, sich vor unsern Augen täglich mehr und mehr vollziehenden Zusammenbruch der kapitalistischen Produktionsweise; er sagt nur, dass der Mehrwert aus unbezahlter Arbeit besteht, was eine einfache Tatsache ist. Was aber ökonomisch formell falsch, kann darum doch weltgeschichtlich richtig sein. Erklärt das sittliche Bewusstsein der Masse eine ökonomische Tatsache, wie seinerzeit die Sklaverei oder die Fronarbeit, für unrecht, so ist das ein Beweis, dass die Tatsache selbst sich schon überlebt hat, dass andre ökonomische Tatsachen eingetreten sind, kraft deren jene unerträglich und unhaltbar geworden ist. Hinter der formellen ökonomischen Unrichtigkeit kann also ein sehr wahrer ökonomischer Inhalt verborgen sein.“ (MEW Bd. 4, S. 561)

Wer so argumentiert, verfällt nicht etwa einem historischen Relativismus; denn die Sklavenarbeit, die Fronarbeit und die Lohnarbeit – sowie die ihnen entsprechenden Gesellschaftsformationen – stehen keineswegs gleichrangig auf einer Stufe.

Die Alternative ist also nicht: historischer Relativismus oder unhistorischer Apriorismus. Letzterer ist mit seiner normativen Idee ewiger Gerechtigkeit auch nicht etwa deshalb unumgänglich, weil wir

überhaupt einen allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit bilden; denn dieser Allgemeinbegriff ist die Abstraktion von den verschiedenen empirischen Verhältnissen der Gerechtigkeit resp. der Gleichheit. Genauso ist der Begriff der allgemeinen Arbeit die Abstraktion von den besonderen historischen Verhältnissen der Arbeit. Die Allgemeinbegriffe „Arbeit“ und „Gerechtigkeit“ (oder auch die Allgemeinbegriffe „Mensch“ und „Organismus“) existieren also weder an sich (als erfahrungsunabhängige Idee) noch sind sie nur eine Fiktion oder Illusion (im nominalistischen Sinn), sondern sie haben ein Fundament in der empirischen Realität der besonderen Verhältnisse. (Sie sind somit „Verstandesbegriffe“ im Hegelschen und Marxschen Sinn.)

Bisher scheint man nicht auf den Gedanken gekommen zu sein, die allgemeinen Strukturen oder Kategorien der Gerechtigkeit in ähnlicher Weise zu untersuchen und darzustellen, wie Marx die Strukturen oder Kategorien von der Arbeit im allgemeinen gegeben hat, wenn er die Arbeit als stets erforderlichen Stoffwechsel mit der Natur und als zwecktätige „listige“ Umfunktionierung der Natur gekennzeichnet hat. Zu den allgemeinen Kategorien der Gerechtigkeit – resp. zu deren dialektischer „Logik“ – würden sicherlich die Formen der Tauschgerechtigkeit und der proportionalen Verteilungsgerechtigkeit gehören.

Würde hierzu aber auch die „Gerechtigkeit Gottes“ gehören? Nachdem hier im Eine-Welt-Haus bisher von der irdischen sozialen Gerechtigkeit die Rede gewesen ist, soll zum Schluss der Blick hinauf zum Himmel gerichtet werden; was beinhaltet die Gerechtigkeit des biblischen gesellschafts- und naturtranszendenten Gottes? – Sie ist offensichtlich gleichbedeutend damit, dass er die Menschen nach seinem Belieben ungleich behandelt, und zwar ohne dass er die Menschen in gleicher Weise ungleich behandelt. Das heißt: sein Maßstab ist keineswegs die proportionale Gerechtigkeit. Auch die Tauschgerechtigkeit ist nicht seine Sache. – Sein Belieben resp. seine Willkür wird unter anderem in Jesus´ Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg des Herrn deutlich ((Matthäus, Kapitel 20, 1-16)): der Herr gibt allen Arbeitern einen Groschen (Denar), gleichgültig, wie viele Stunden sie gearbeitet haben – 12, 9, 6 Stunden oder eine Stunde... Und auch sonst ist der Ratschluss des Herrn unergründlich. Er bevorzugt und erwählt oder verwirft und verdammt, wen er will. Unter anderem bevorzugt er den ungerechten betrügerischen Jakob gegenüber Esau (und zwar schon zu der Zeit, also die beiden noch im Mutterleib waren, wie Paulus sagt, also ohne dass Jakob und Esau eine Gelegenheit zur „Werkerechtigkeit“ hatten, was in Luthers Theologie im Zentrum steht). Und der Herr will, dass der gerechte Hiob schrecklich leidet. In jedem Fall sollen die Menschen an ihn, den Herrn, glauben und sich ihm blindlings unterwerfen. Andernfalls werden sie durch die Gerechtigkeit seines letzten Gerichts zur ewigen Verdammnis verurteilt. (Matthäus 25, 31 ff.; Offenbarung 20, 11 ff.)