

## **Gerechtigkeit bei Marx und Mill**

### **Zur Schwierigkeit »positiver« und »normativer« Fundierungen der Politischen Ökonomie<sup>1</sup>**

Hans G. Nutzinger

#### **1. Zur Einleitung**

In einem kenntnisreichen Aufsatz hat der Salzburger Politikwissenschaftler Norbert Leser (1974) die Bedeutung von Mill und Marx für die Gegenwart untersucht – vor allem anhand von Mills (1859) Schrift *Über die Freiheit* –, und dabei kam er zu folgendem bemerkenswerten Schluß: „Die theoretische und praktische Verbindung von Marx und Mill ist ein noch ausständiges Desiderat der historischen Entwicklung. Es gibt keine Garantie für die Möglichkeit, die Intention dieser beiden Denker und Gestalter in einer Gesellschaft zusammenzuführen, umgekehrt ist die bisherige historische Erfahrung in optimistischer Sicht ein Ansporn, die Vollendung dieses Unternehmens nicht unversucht zu lassen“ (S. 121). Die im folgenden dargestellten Überlegungen zum Gerechtigkeitsbegriff bei Marx und Mill können diese Verbindung zwischen den beiden wohl wichtigsten Theoretikern eines freiheitlichen Sozialismus schwerlich knüpfen. Vielmehr wird versucht, einige symmetrische Defizite in den Gerechtigkeitsvorstellungen bei Marx und Mill herauszuarbeiten, daß nämlich Marx entgegen erklärter Intention nicht ohne implizite normative Wertungen auskommt, während Mills überhistorisch gedachten und abstrakt utilitaristisch begründeten Konzeptionen nur im Rahmen realer, sozial gegliederter Gesellschaften eine inhaltliche Bedeutung gewinnen.

Zuvor einige kurze Bemerkungen zum Verhältnis – oder vielmehr Nicht-Verhältnis – zwischen John Stuart Mill und Karl Marx. Bekanntlich hat Mill (1848, Buch II, Kap. II) die französischen Sozialisten, vor allem Fourier und Saint-Simon, durchaus wohlwollend zur Kenntnis genommen und sogar deren Plädoyer für genossenschaftliche Produktionsformen („Assoziationen“) unterstützt. Er kommt dabei zu dem bemerkenswerten Gesamturteil, „daß dieses System keines der allgemeinen Gesetze verletzt, durch die menschliche Handlungen, auch bei den heutigen Unvollkommenheiten moralischer und intellektueller Kultur, beeinflußt werden; und daß die Behauptung zu voreilig sein würde, das System könne keinen Erfolg haben oder könne einen großen Teil der von seinen Anhängern geweckten Hoffnungen nicht erfüllen. Was man für dieses System, wie bei

allen anderen Spielarten des Sozialismus, wünschen muß, und worauf sie einen gerechten Anspruch haben, ist, daß ihnen Gelegenheit zur praktischen Erprobung gegeben wird . . . Die Erfahrung hat darüber zu entscheiden, inwieweit und wie bald eines der möglichen auf gemeinsames Eigentum gegründeten Systeme fähig sein wird, sich anstelle der auf privatem Eigentum von Boden und Kapital beruhenden 'Organisation der Industrie' zu setzen" (Waentig-Ausgabe, S. 324f.) Mill ging in seinen Sympathien für einen genossenschaftlichen Sozialismus sogar noch einen Schritt weiter in dem berühmt gewordenen Kapitel VII des IV. Buchs seiner *Principles: On the Probable Futurity of the Labouring Classes*, in dem er die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit mit der Vorstellung eines Übergangs von der privaten Kapitalakkumulation weniger Eigner hin in genossenschaftliche Eigentumsformen aller Beschäftigten verbindet. Ja, Mill geht sogar nochmals einen Schritt weiter – fast möchte man sagen, in Richtung eines materialistischen Fortschrittskonzepts –, wenn er als Endresultat menschlicher Entwicklung die Vorherrschaft von Arbeiterassoziationen auf der Grundlage gleichen Stimmrechts und gemeinschaftlichen Eigentums erwartet.

Das sind nun offenbar Vorstellungen, die durchaus denken lassen an Marx' Vorstellung eines „Verein[s] freier Menschen . . . , die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als *eine* gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben“ (1867, S. 92). Ja, selbst Assoziationen an Marx' historisches Entwicklungskonzept im „Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie“ (1859), nach dem bekanntlich die sozialistische Gesellschaftsformation Endziel der Geschichte ist, sind erlaubt, wenngleich offenkundig Marx auf vermutete Gesetzmäßigkeiten aus der Interaktion von „Produktivkräften“ und „Produktionsverhältnissen“ setzt und Mill die von ihm skizzierte Entwicklung hin zu Arbeiterassoziationen nicht als geschichtsnotwendig, sondern eher als wünschenswert und durch zunehmende Erziehung und Bildung auch für letztlich erreichbar hält. Trotz all dieser Analogien – und unbeschadet der Tatsache, daß beide Ökonomen ein Vierteljahrhundert lang in ein und derselben Stadt gelebt und sich mit der politischen Ökonomie ihrer Zeit auseinandergesetzt haben – gibt es meines Wissens keinen Hinweis darauf, daß John Stuart Mill Karl Marx auch nur irgendwie zur Kenntnis genommen hätte (was er ja mit den französischen Sozialisten getan hat). Umgekehrt nahm Marx zwar Mill durchaus – und sehr kritisch – zur Kenntnis, aber seine Auseinandersetzung mit dem Repräsentanten des fortschrittlichen englischen Liberalismus ist trotz – oder auch wegen – der bemerkenswerten Ähnlichkeiten selten von besonderer Fairneß gekennzeichnet.<sup>2</sup> Es ist nur auf den ersten Blick überraschend, daß Marx sich vornehmlich mit Mill in kritischer Absicht auseinandersetzt, obgleich dieser ihm von den klassi-

schen Nationalökonomien bei weitem am nächsten steht. Nicht ganz ohne Berechtigung haben denn auch zeitgenössische und spätere Vertreter einer „bürgerlichen“ Ökonomie Mill gerade sein Eintreten für wirtschaftsdemokratische Organisationsformen als Verstoß gegen selbstdeklarierte liberale Grundsätze vorgeworfen.<sup>3</sup>

Mill wird also in doppelter Weise für Marx zum Gegenspieler: In theoretischer Hinsicht bleibt Mill der *bürgerliche Interpret* der klassischen Nationalökonomie, deren Umformung zu einer Waffe *sozialistischer Kritik* Marx sich selbst als großes methodisches Verdienst zuschrieb. Auf der für beide Theoretiker bedeutenden praktisch-politischen Ebene dagegen drohte Mill für Marx zum *Konkurrenten* der marxistischen Richtung des Sozialismus zu werden, und zwar um so mehr, als sich Mill zunehmend zum Gedanken der Wirtschaftsdemokratie bekannte.<sup>4</sup> Für Marx erschien daher in doppelter Hinsicht eine Abgrenzung gegen Mill angezeigt.

Wenn nun Marx Mill vorzugsweise als Exponenten des Niedergangs der klassischen Ökonomie, so wie er sie selbst verstand, zeichnet und ihm entsprechend theoretischen Eklektizismus und politisches Kompromißertum vorwirft, so darf diese Abneigung gegen Mill nicht allein mit ideologischen Vorurteilen, Konkurrenzgründen und dem Versuch der „Produktdifferenzierung“<sup>5</sup> erklärt werden. Ein zentraler Grund der Marxschen Kritik besteht in dem für Marx ganz unannehmbaren methodischen Ausgangspunkt von Mill, der gerade an den Stellen, an denen er Sympathie gegenüber sozialistischen Produktionsformen ausdrückt, eine keineswegs unproblematische Trennung von technisch gedachter *Produktion* und gesellschaftlich konzipierter *Verteilung* postuliert. So schreibt Mill (1848) in dem berühmten Kapitel über Eigentum (Buch II, Kap. 1), in dem er die französischen Frühsozialisten durchaus wohlwollend darstellt, zur Einleitung folgende methodische Grundsatzklärung, die in der Tat Marx' *Kritik der Politischen Ökonomie* (1857) diametral entgegengesetzt scheint: „Die Gesetze und Bedingungen der Produktion von Vermögen zeigen den Charakter physikalischer Wahrheiten; hier gibt es nichts Wahl- und Willkürliches . . . Wir können freilich nicht voraussehen, in welchem Umfang die Produktionsweisen verändert werden könnten oder die Produktivität der Arbeit gesteigert werden kann durch die zukünftige Ausdehnung unserer Kenntnis der Naturgesetze, welche neue Verfahrensarten, von denen wir gegenwärtig keine Vorstellung haben, entstehen lassen . . . Anders verhält es sich mit der Verteilung des Vermögens. Diese ist eine rein menschliche Einrichtung. Sind die Dinge einmal gegeben, so können die Menschen, einzeln oder in der Gesamtheit, mit ihnen nach Belieben verfahren. Sie können sie zu der Verfügung eines jeden Beliebigen zu beliebigen Bedingungen stellen“ (Waentig-Ausgabe, S. 300f.).

Man erinnert sich: Marx (1857) hatte in seiner großen methodi-

schen Grundsatzklärung, der *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, die Frage aufgeworfen, ob die Distribution als selbständige Sphäre neben und außerhalb der Produktion stehe und sie entschieden – und in polemischer Abgrenzung zu Mill – verneint: „Die Produktion soll vielmehr – siehe z.B. Mill – im Unterschied von der Distribution etc. als eingefaßt in von der Geschichte unabhängigen ewigen Naturgesetzen dargestellt werden, bei welcher Gelegenheit dann ganz unter der Hand *bürgerliche* Verhältnisse als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto untergeschoben werden. Dies ist der mehr oder minder bewußte Zweck des ganzen Verfahrens. Bei der Distribution dagegen sollen die Menschen in der Tat allerlei Willkür sich erlaubt haben“ (S. 618f.). Dagegen hält Marx:

„Wenn also von Produktion die Rede ist, ist immer die Rede von Produktion auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe – von der Produktion gesellschaftlicher Individuen . . . Allein alle Epochen der Produktion haben gewisse Merkmale gemein, gemeinsame Bestimmungen. Die *Produktion im allgemeinen* ist eine Abstraktion, aber eine verständige Abstraktion, sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert und uns daher die Wiederholung erspart. Indes dies *Allgemeine* oder das durch Vergleichung herausgesonderte Gemeinsame ist selbst ein vielfach Gegliedertes, in verschiedene Bestimmungen Auseinanderfahrendes. Einiges davon gehört allen Epochen; anderes einigen gemeinsam. [Einige] Bestimmungen werden der modernsten Epoche mit der ältesten gemeinsam sein. Es wird sich keine Produktion ohne sie denken lassen; allein, wenn die entwickeltsten Sprachen Gesetze und Bestimmungen mit den unentwickeltsten gemein haben, so ist grade das, was ihre Entwicklung ausmacht, der Unterschied von diesem Allgemeinen und Gemeinsamen. Die Bestimmungen, die für die Produktion überhaupt gelten, müssen grade gesondert werden, damit über der Einheit . . . die wesentliche Verschiedenheit nicht vergessen wird. In diesem Vergessen liegt z.B. die ganze Weisheit der modernen Ökonomen, die die Ewigkeit und Harmonie der bestehenden sozialen Verhältnisse beweisen. Z.B. [ist] keine Produktion möglich ohne ein Produktionsinstrument, wäre dies Instrument auch nur die Hand. Keine [Produktion ist] möglich ohne vergangene, aufgehäufte Arbeit, wäre diese Arbeit auch nur die Fertigkeit, die in der Hand des Wilden durch wiederholte Übung angesammelt und konzentriert ist. Das Kapital ist unter andrem auch Produktionsinstrument, auch vergangene, objektivierte Arbeit. Also ist das Kapital ein allgemeines, ewiges Naturverhältnis; d.h., wenn ich grade das Spezifische weglasse, was ‘Produktionsinstrument’, ‘aufgehäufte Arbeit’ erst zum Kapital macht . . . Wenn es keine Produktion im allgemeinen gibt, so gibt es auch keine allgemeine Produktion . . . Allein die Politische Ökonomie ist nicht Technologie. Das Verhältnis der allgemeinen Bestimmungen der Produktion auf einer gegebenen gesellschaftlichen Stufe zu den besonderen Produktionsformen [ist] anderswo zu entwickeln (später)“ (S. 616f.).

Diese m.E. von Marx hier zu Recht kritisierte problematische Trennung zwischen technologisch bestimmten Gesetzmäßigkeiten der Produktion und gesellschaftlich determinierten Formen der Verteilung hält Mill allerdings im Fortgang seiner Analyse selbst nicht durch, wenn er zunächst auf Formen „sozialistischer“ Produktion in der Geschichte hinweist und sodann zu einer Erörterung der theo-

retischen Prinzipien sozialistischen Wirtschaftens übergeht. Im Gegensatz zu den meisten Ökonomen seiner Zeit hält nämlich Mill kollektive Formen der Produktion *und* der Verteilung für grundsätzlich praktikabel; er erkennt mindestens indirekt die Interdependenz zwischen Verteilung und Produktion an, wenn er auf die positiven Anreizwirkungen genossenschaftlicher Organisation verweist und wenn er die Entscheidung zwischen einer auf Privateigentum beruhenden Produktionsweise und sozialistischen Organisationsformen davon abhängig macht, „welches von den beiden Systemen sich mit der größten menschlichen Freiheit und Individualität verträgt“ (S. 316). Auf der anderen Seite kann natürlich auch Marx nicht immer die von ihm so sehr betonte *Interdependenz von Produktion und Distribution* durchhalten, und er sieht sich immer wieder zu abstrakten begrifflichen Überlegungen genötigt, die unvermeidlich den stets geforderten Bezug zu den gesellschaftlichen Verhältnissen im Einzelfall vermissen lassen. Diese generelle Behauptung wollen wir im folgenden anhand einer vergleichenden Untersuchung der Gerechtigkeitsvorstellungen bei Mill und Marx belegen und veranschaulichen.

Eine abschließende Bemerkung zu den Begriffen „Individuum“, „Mensch“ und „Klasse“ bei Marx und Mill: Bekanntlich hat Marx in seinen Frühschriften, insbesondere den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844), den Menschen als ein potentiell universelles „Gattungswesen“ aufgefaßt, das sich in der stets gesellschaftlich gedachten Tätigkeit gemeinsam mit anderen Menschen selbst verwirklicht (und demzufolge „entfremdet“ wird, wenn ihm diese genuine Ausdrucksmöglichkeit genommen ist). Aber auch Mills Begriff vom „Individuum“, wie er ihn etwa in seiner Schrift *On Liberty* (1859) entwickelt, darf entgegen Marx' Vorwurf nie als Vorstellung vom „vereinzelt Einzelnen“ gesehen werden – er ist auch für Mill ein sozial gebundenes Individuum. Auch das Kriterium des Nutzens oder der Nützlichkeit „als das letzte Kriterium in allen ethischen Fragen“ ist nicht eng individualistisch zu sehen, sondern „es muß Nützlichkeit im weitesten Sinne sein, gegründet auf die dauernden Interessen des Menschen als eines fortschreitenden Wesens“ (S. 17f.); und fortschreiten kann der Mensch auch bei Mill nur in der (freiheitlich verfaßten) Gesellschaft.

Deutlicher werden die Unterschiede beim letzten Begriff: „Klasse“. Für Marx sind Klassen, nicht Individuen, die zentralen Agenten gesellschaftlichen Handelns und gesellschaftlichen Zusammenhangs. Folgt man Marx' sehr globaler und durchaus zu Mißverständnissen anregender Formulierung im Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie (1859), so bestimmt die Interaktion zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen über die historische Entwicklung der (Klassen-)Gesellschaften. Den materiellen Veränderungen in den Bedingungen des Produzierens entsprechen dann geänderte Begriffe

oder Begriffsinhalte (wie etwa „Gerechtigkeit“), die dann einem sogenannten „Überbau“ zugeordnet werden, der sich entsprechend der geänderten „ökonomischen Basis“ ebenfalls „umwälzt“. Der soziale Gegensatz zwischen „ausbeutenden“ und „ausgebeuteten“ Klassen bestimmt in dieser fragwürdigen Konzeption dann den Fortgang der historischen Entwicklung (bis hin zum „Sozialismus“).

Mill dagegen betont in dem berühmten Kapitel *Über die wahrscheinliche Zukunft der arbeitenden Klassen*, daß seine Verwendung des Begriffs „arbeitende Klassen“ dem üblichen Sprachgebrauch folge und eine „Bezeichnung für einen tatsächlich bestehenden, aber keinesfalls notwendigen oder dauernden Zustand gesellschaftlicher Beziehungen“ sei (1848, S. 118). Für ihn ist ein derartiger Zustand zwar moralisch unbefriedigend, ja „ungerecht“, aber nicht geschichtsnotwendig zum Scheitern verurteilt: „Ich erkenne einen Gesellschaftszustand weder als gerecht noch als heilsam an, in dem es eine nichtarbeitende ‚Klasse‘ gibt, Menschen, die davon ausgenommen sind, ihren Anteil an den notwendigen Mühen des menschlichen Lebens zu tragen, ohne arbeitsunfähig zu sein oder ohne durch frühere Anstrengung einen gerechten Anspruch auf Ruhe erworben zu haben. Solange indessen das große gesellschaftliche Übel einer nichtarbeitenden Klasse besteht, bilden auch die Arbeiter eine besondere Klasse, die als solche, wenn auch nur vorläufig, besprochen werden kann.“ (S. 117)

Wenden wir uns also nun den Gerechtigkeitsvorstellungen bei Marx und Mill zu und fragen wir, inwieweit beide ihren selbsterklärten methodischen Ansprüchen „gerecht“ werden (können) und schließlich auch danach, inwieweit ihre Vorstellungen geeignet erscheinen, auch heute noch gesellschaftliches Handeln zu begründen.

## 2. Der Gerechtigkeitsbegriff bei Karl Marx<sup>6</sup>

### 2.1. *Gerechtigkeit und Arbeitswertlehre*

Bekanntlich will Marx mit der Arbeitswertlehre das Problem lösen, daß bei Einhaltung aller bürgerlichen (Markt-)Gesetzmäßigkeiten – jede Ware wird nach ihrem „Wert“ bezahlt – gleichwohl „unbezahlte Arbeit“ als „Mehrwert“ vom Kapitalisten angeeignet wird. Diese Form der „Faktorentlohnung“ ist für Marx einerseits Kennzeichen von „Ausbeutung“, aber doch mit (bürgerlichen) Gerechtigkeitsvorstellungen vereinbar. Die „Ausbeutung“ ist also – im Sinne der bürgerlichen Gesellschaft – durchaus „gerecht“ und „rechtmäßig“. Andererseits ist der Terminus „Ausbeutung“ erkennbar – und von Marx

beabsichtigt – „wertgeladen“; er muß offenbar auf der Verletzung irgendeines impliziten, nicht an kapitalistische Bedingungen gebundenen Gerechtigkeitsmaßstabs beruhen – oder? Eine erste, aber keineswegs vollständig befriedigende Antwort auf diese Frage liefert der Verweis auf Marx' bereits erwähnte Vorstellung vom Menschen als „Gattungswesen“, das sich in der gesellschaftlich verfaßten Produktion gemeinsam mit anderen verwirklicht; im Verlust der Kontrolle über die Bedingungen der Produktion manifestiert sich „Entfremdung“, ihr quantitativer Ausdruck unter kapitalistischen Bedingungen ist die „Mehrwertrate“ oder „Ausbeutungsrate“. Entfremdete Produktion, also der Verlust der Kontrolle über die Produktionsbedingungen, wird dem Menschen als „Gattungswesen“ nicht „gerecht“, und diese sozusagen ontologische Gerechtigkeitsnorm, ausgehend von einem „Wesen des Menschen“, wäre demzufolge die einzige implizite Gerechtigkeitsvorstellung, auf der Begriffe wie „Entfremdung“ und „Ausbeutung“ beruhen.

Diese Antwort greift aber aus verschiedenen Gründen nicht ganz. Der erste besteht darin, daß auf der begrifflichen Ebene Mehrwert durch nichts anderes entsteht als durch die Anwendung des Wertbegriffs auf die Ware Arbeitskraft, derzufolge letztere bestimmt wird durch die gesellschaftlich notwendigen (Re-)Produktionsaufwendungen für diese spezielle Ware, also durch den Wert der erforderlichen Subsistenzmittel. In die Bestimmung dieser erforderlichen Subsistenzmittel – und damit des „Werts der Ware Arbeitskraft“ – gehen aber selbst, wie Marx konzediert, „moralische Elemente“ ein, also auch historisch entwickelte Angemessenheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen über das Warenbündel, das der Arbeiter zu seiner und seiner Familie Reproduktion benötigt. Weiterhin: Da in der Realität kapitalistischer Marktgesellschaften die Entlohnung nicht qua *Wertdefinition* entschieden werden kann, muß sie durch die empirisch zu überprüfende *Hypothese* ersetzt werden, daß die Arbeiter ihren ganzen Lohn zum Kauf von Subsistenzmitteln verausgaben (einmal vorausgesetzt, es kann ein gesellschaftlicher Konsens darüber hergestellt werden, was zu diesen Subsistenzmitteln zu rechnen ist). Nur unter dieser *Subsistenzlohnannahme* entsteht eine Art Abbildungsgleichheit zwischen den (Oberflächen-)Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft, wie „Profit“, und den nach Marx zugrunde liegenden theoretischen Begriffen, wie „Mehrwert“.

Der wahrscheinlich wichtigste Einwand gegen die von Marx intendierte analytische Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft bei gleichzeitig wertgeladener Wortwahl („Ausbeutung“ usw.) besteht darin, daß Marx zufolge die Werttheorie nur unter kapitalistischen Bedingungen aus einem wertmäßigen Überschuß der Produktion über den Wert der Subsistenzmittel – also auf der physischen Ebene bei der Erzeugung eines positiven Nettoprodukts über den

Subsistenzmittelvektor hinaus – den Schluß auf Ausbeutung und Entfremdung erlaubt. Die bedenklichen Folgerungen, die sich andernfalls aus einer werttheoretischen Analyse etwa sozialistischer Gesellschaften ergeben würden, hat Marx erkannt und auf Kosten einer *ad-hoc-Theorie* umgangen: Nur unter kapitalistischen Bedingungen indiziert „Mehrarbeit“ auch „Ausbeutung“. Eine Abbildungsgleichheit zwischen „Mehrwert“ und „Ausbeutung“ ist im allgemeinen nicht mehr gegeben, es sei denn in einem tautologieverdächtigen Fall, wenn man die Kategorie des Mehrwerts per definitionem auf kapitalistische Gesellschaften einschränkt.

Nicht nur Marx' ausgeprägt wertgeladene Wortwahl, sondern auch einige naheliegende Deduktionen aus seiner Wertanalyse haben eine normative Interpretation der Arbeitswertlehre als „Theorie des gerechten Lohnes“ bei Anhängern und Gegnern von Marx begünstigt. Zwar bestreitet Marx gegen Proudhon, Lassalle und das Gothaer Programm der deutschen Sozialdemokratie (1875) ausdrücklich eine normative Interpretation der Arbeitswertlehre als „Recht auf den vollen Arbeitsertrag“. Ihm ist klar, daß diese Folgerung ein verstecktes Plädoyer für eine stationäre Gesellschaft wäre, und so möchte er vor allem auch nicht den Sozialismus verstanden wissen. Auch dort gibt es kein (individuelles) „Recht auf den vollen Arbeitsertrag“, und selbst die „Verkürzung des Ertrags“, bedingt etwa durch die Produktion öffentlicher Güter und die von Marx stillschweigend unterstellte Notwendigkeit weiterer Nettoinvestitionen, muß das Ergebnis politischen Handelns sein und läßt sich nicht aus Gerechtigkeitsvorstellungen ableiten: „Abzüge vom 'unverkürzten Arbeitsertrag' . . . sind eine ökonomische Notwendigkeit, und ihre Größe ist zu bestimmen nach vorhandenen Mitteln und Kräften, zum Teil durch Wahrscheinlichkeitsrechnung, aber sie ist in keiner Weise aus der Gerechtigkeit kalkulierbar“ (1875, S. 19). Es sind eben nur die Verkürzungen im Kapitalismus (und vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen), die Ausbeutungsverhältnisse indizieren.

Marx' – offenkundig nicht unproblematische – Zurückweisung solcher normativer Interpretationen konnte auch in neuerer Zeit nicht verhindern, daß die Werttheorie immer wieder als eine „Theorie gerechter Preise“ betrachtet wurde (vgl. Baldelli 1971, S. 129). Ähnlich problematisch sind auch die von Marx' *Randglossen* angeregten Versuche neuerer Autoren, wie bei Morishima/Catephores (1978), die Existenz von „Mehrarbeit“ im „ausbeutungsfreien“ Sozialismus dadurch auszuschließen, daß man – motiviert durch die nun geänderten gesellschaftlichen Bedingungen – den Begriff der Subsistenzmittel so weit faßt, daß tendenziell „Mehrarbeit“ und „Mehrprodukt“ verschwinden.<sup>8</sup>

Auch zeitgenössische „bürgerliche Ökonomen“, wie etwa der Finanzwissenschaftler Adolph Wagner, haben die Arbeitswertlehre

ähnlich verstanden, nämlich als Nachweis eines „Raubes am Arbeiter“. Karl Marx hat sich in einer seiner letzten Arbeiten sehr scharf gegen diese Interpretation gewandt: „Ich stelle umgekehrt den Kapitalisten als notwendigen Funktionär der kapitalistischen Produktion dar und zeige sehr weitläufig dar, daß er nicht nur ‘abzieht’ oder ‘raubt’, sondern die *Produktion des Mehrwerts* erzwingt, also das Abzuziehende erst schaffen hilft . . . [und daß] der Kapitalist – sobald er dem Arbeiter den wirklichen Wert seiner Arbeitskraft zahlt – mit vollem Recht, d.h. dem dieser Produktionsweise entsprechenden Recht, den *Mehrwert* gewänne. Aber all dies macht den ‘Kapitalgewinn’ nicht zum ‘konstitutiven’ *Element* des Wertes, sondern beweist nur, daß in dem nicht durch die Arbeit des Kapitalisten ‘konstituierten’ Wert ein Stück steckt, das er sich ‘rechtlich’ aneignen kann, d.h. ohne das dem Warenaustausch entsprechende Recht zu verletzen (1880, S. 359f.). Daß das „Kommando des Kapitalisten“ eine funktionale Vorbedingung für den kapitalistischen Produktionsprozeß ist, hat Marx (1867, S. 350) ausdrücklich anerkannt. Ja, er macht in diesem Zusammenhang sogar explizit überhistorische Abstraktionen, wenn er die funktionale Notwendigkeit einer Leitungstätigkeit für „alle unmittelbar gesellschaftliche oder gemeinschaftliche Arbeit auf größtem Maßstab“ hervorhebt. Aber funktionale Notwendigkeit garantiert bei Marx eben noch nicht, daß die entsprechende Funktion auch *im Sinne seiner Definition* „wertbildend“ ist. Wenn aber der kapitalistische Markt funktionale Notwendigkeiten „honoriert“, kann man eine derartige „Faktorentlohnung“ nicht einfach mit Hilfe einer Wertdefinition abtun.

Indessen ist Marx’ Zurückweisung der Werttheorie als einer Theorie des „gerechten Lohnes“ keineswegs so eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheint: Er sagt ja gegen Wagner nicht, daß der Kapitalist nicht „raubt“, sondern lediglich, daß er nicht *nur* „raubt“. Wenn aber ein bißchen Raub mitschwingt, an welcher Gerechtigkeitsnorm will Marx hier den verbleibenden Vorwurf des Raubes ausrichten? Der historisch relative Gerechtigkeitsbegriff der bürgerlichen Gesellschaft kann es ja nicht sein, das hat Marx mit aller wünschenswerten Deutlichkeit festgestellt. Will man Thomas Sowell (1963, S. 297) nicht Recht geben mit seinem Vorwurf, die Werttheorie sei nur „a propaganda device for picturing labor as exploited“, so muß man doch nach (impliziten) überhistorischen Gerechtigkeitsvorstellungen schauen, die Marx’ „Vision“ ausbeutungsfreier Gesellschaften zugrunde liegen, auch wenn dies der behaupteten historischen Relativität von „Überbaubegriffen“ wie Gerechtigkeit ebenso widerspricht wie Marx’ Anspruch auf eine „positive“ Analyse des Kapitalismus.

## 2.2. „Überhistorische“ Gerechtigkeitsbegriffe bei Marx

Die Lektüre von Marx' Kapital erweckt immer wieder den sicherlich von Marx beabsichtigten Eindruck, Gerechtigkeit gebe es nur als historisch relativen Begriff: „ . . . von natürlicher Gerechtigkeit hier zu reden, ist Unsinn. Die Gerechtigkeit der Transaktionen, die zwischen den Produktionsagenten vorgehn, beruht darauf, daß diese Transaktionen aus den Produktionsverhältnissen als natürliche Konsequenz entspringen. Die juristischen Formen, worin diese ökonomischen Transaktionen als Willenshandlungen der Beteiligten . . . 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“ (Marx, 1894, S. 351f.). Wir hatten bisher nur indirekt erschlossen, daß es darüber hinaus eine, wenn auch implizite, überhistorische Gerechtigkeitsvorstellung geben muß, die Marx seiner Analyse des kapitalistischen Produktionsprozesses zugrunde legt. Aber ist diese Vorstellung wirklich so implizit? Eine eingehendere Beschäftigung mit dem Marxschen Werk zeigt, daß dieser entgegen seinem eigenen methodologischen Credo den Gerechtigkeitsbegriff *auch explizit* in durchaus überhistorischer Absicht verwendet. Einige wenige Textstellen mögen genügen.

Bekanntlich hat Marx in seiner „Kritik des Gothaer Programms“ die erste Stufe der sie ablösenden sozialistischen Produktionsweise gerade dadurch charakterisiert, daß dann das bürgerliche Recht – ein „Recht der Ungleichheit“ – ungehindert von kapitalistischen Eigentumsmonopolen verwirklicht wird. Mindestens insofern haben also auch die Äquivalenzbegriffe der bürgerlichen Gesellschaft eine „überhistorische Funktion“.<sup>9</sup> Aber auch die anscheinend historisch relativierende Bestimmung von „gerecht“ in Sinne von „der jeweiligen Produktionsweise angemessen“ enthält vom Standpunkt des externen Betrachters, den Marx ja selbst oft einnimmt, deutlich ein generalisierendes Element: Dieser Standpunkt würde es nahelegen, den Gerechtigkeitsbegriff der bürgerlichen Gesellschaft als „funktionale Notwendigkeit“ im Rahmen dieser Produktionsweise zu interpretieren, und da diese Produktionsweise von Marx ja selbst wieder als „historisch notwendig“ betrachtet wird, drängt sich der Schluß auf, der Kapitalismus selbst sei als „gerecht“ (im Sinne von: „gerechtfertigt“) zu betrachten, solange dieser noch nicht seine Notwendigkeit als Übergangsstufe zur höheren sozialistischen Gesellschaft verloren hat.<sup>10</sup> Ein derartig funktionalistisches Verständnis von Gerechtigkeit als (transitorische) Legitimität entspricht zwar nicht der umgangssprachlichen normativen Verwendung dieses Begriffs, da Regeln und Handlungen nicht mehr durch Rekurs auf „letzte Prinzipien“ begründet werden, sondern durch den Verweis auf die innere Mechanik des

Systems. Vom Standpunkt des Gesellschaftstheoretikers – den auch Marx immer wieder einnimmt – ist jedoch dieser Gerechtigkeitsbegriff normativ in dem Sinne, als er es erlaubt, die Notwendigkeit einer bestimmten Produktionsweise wertend zu beurteilen.

Wohl am deutlichsten wird Marx' Verstoß gegen die von ihm beabsichtigte analytisch-deskriptive Verwendung der Werttheorie, basierend auf einer historischen Relativierung des Gerechtigkeitsbegriffs, in seiner Untersuchung des „Normalarbeitstages“ (1867, Kap. 8). In einem interessanten „Sprachspiel“ zwischen der Stimme des Kapitalisten und des Lohnarbeiters billigt Marx beiden Seiten ein gleiches „Recht“ im bürgerlichen Sinne zu, nämlich das „Gesetz des Warenaustausches“. Der Käufer der Ware Arbeitskraft, der Kapitalist, kann sich darauf bei seinem Versuch, die Arbeitszeit auszudehnen, ebenso berufen wie ihr Verkäufer, der Lohnarbeiter, in seinem Bestreben, eine gesetzliche Begrenzung des Arbeitstages zu erreichen und damit seine Reproduktion zu sichern. Marx folgert: „Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt“ (S. 249). Will man diesen letzten Satz nicht als eine „materialistische Trivialität“ verstehen, so ist er wohl dahingehend zu interpretieren, daß auch ein normativer Konflikt, bei dem beide Seiten legitimerweise dieselben Ansprüche gelten machen können, eine Lösung braucht, und diese kann dann nur noch die Durchsetzung eines Anspruchs gegen einen anderen, also die Gewalt, sein.<sup>11</sup> Marx könnte sich nun in diesem „Rollenkonflikt“ zwischen Käufer und Verkäufer der Ware Arbeitskraft zurückziehen auf eine funktionalistische Position, wie er es ja auch gegen Proudhons Vorstellung eines „gerechten Lohnes“ getan hat, und den Wert „dieses spezifischen Artikels“ (1867, S. 184) – der nicht notwendig die Reproduktion der individuellen Arbeitskraft gewährleistet – bestimmt sehen durch „ . . . das *Minimum* von Zeit, in welchem sie produziert werden kann, und dieses Minimum wird durch die Konkurrenz festgestellt“ (1847, S. 95). Die Gerechtigkeitsfrage wäre als normatives Problem eliminiert und durch den Verweis auf die Logik kapitalistischer Konkurrenz ersetzt. Die jeweiligen Machtpositionen auf den Arbeits- und Gütermärkten würden über den Ausgleich der konkurrierenden Ansprüche von Kapitalisten und Lohnarbeitern entscheiden.

Das will Marx aber ausdrücklich nicht. Denn sonst würde es keinen Sinn machen, wenn Marx das „Drücken des Arbeitslohnes unter den Wert“ als Verletzung bürgerlicher Rechts Gesetze charakterisiert, einmal davon abgesehen, daß auch im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise dieser Wert schwerlich ein operationaler Gerechtigkeitsmaßstab sein kann, bedenkt man die kulturellen und historischen Bedingungen und Veränderungsmöglichkeiten, also die „moralischen Elemente“, welche in die Reproduktionskosten der Ware Ar-

beitskraft und damit in ihren Wert eingehen. Konkurrenz kann also doch nicht der letzte Maßstab sein, und daß es Marx auch nicht um einen statistischen Durchschnitt von „Gewohnheiten und Lebensansprüchen“ der „Klasse der freien Lohnarbeiter“ geht, wird daraus ersichtlich, daß Marx wiederum auf ein abstraktes „vernünftiges Arbeitsmaß“ und einen „normalen, der Menschennatur angemessenen Umsatz von Lebenssubstanz in Bewegung“ (1867, S. 549) rekurriert. Also wird zumindest in der Diskussion des Normalarbeitstages der Kapitalismus nicht nur an seinen eigenen Funktionsnotwendigkeiten gemessen, sondern auch an einem abstrakteren, möglicherweise diese Produktionsweise transzendierenden Kriterium der Angemessenheit.

Aber damit erschöpft sich noch nicht das normative Element im „Wertgesetz“, denn der Anspruch des Arbeiters auf seine individuelle Reproduktion (und nicht nur auf die Reproduktion „dieses spezifischen Artikels“, also der Arbeiterklasse insgesamt) schließt mehr ein als die einfache Wiederherstellung verbrauchter Arbeitskraft, nämlich die „Erhaltung der Arbeitssubstanz“, d.h. der Arbeitskraft in „ihrer Normaldauer und gesunden Entwicklung“. Alles andere wäre nicht die gerechtfertigte „Benutzung“ der Arbeitskraft, sondern ihre „Beraubung“ (S. 248). Wenn also der Arbeiter in seinem Verlangen nach einem „Normalarbeitstag“ seinen „Wert“ fordert, verlangt er mehr und anderes, als was der kapitalistische Markt hergibt. Wildt (1983, S. 17) folgert daher zutreffend: „Obwohl der Marxsche Arbeiter explizit hier nur eine Theorie der gerechten Arbeitszeit vertritt, läßt sich aus seiner Argumentation also direkt eine entsprechende Theorie des gerechten Lohns ableiten. Der Lohn ist demnach (höchstens) dann gerecht, wenn er dazu ausreicht, dem individuellen Arbeiter seine volle Lebenszeit und Lebensarbeitszeit sowie seine gesunde Entwicklung zu ermöglichen. Auch wenn Marx oft das Gegenteil vertreten hat – an dieser Stelle des ‘Kapital’ vertritt er der Sache nach eine Theorie des gerechten Lohnes.“ Dies ist auch deswegen bemerkenswert, da Marx gerade zuvor die „Gewalt“ als Schlichterin zwischen *gleichen* Rechten bemüht hat – und dies, obgleich in der Realität wie auch in Marx’ eigener Theorie gerade „Gewalt“ zur Durchsetzung ungleich gut begründeter, also mehr oder weniger berechtigter, Ansprüche herangezogen wird.

Angesichts dieses klaren Befundes mag man vielleicht fragen, warum sich Marx so sehr gegen jede „normative“ Deutung der Arbeitswertlehre gewandt hat, obwohl er sie – sicherlich nicht versehentlich – doch zur Begründung des Normalarbeitstages braucht. Der Hauptgrund dafür dürfte in seinem Bestreben liegen, sich einerseits gegen die explizit moralisch argumentierenden Frühsozialisten abzugrenzen und zum andern auch eine klare Trennungslinie zu den fortschrittlichen liberalen Ökonomen, insbesondere zu John Stuart Mill,

zu ziehen. Das verständliche Element moralischer Empörung springt hier jedoch aus einem engen funktionalistischen Konzept, das die Logik der Konkurrenz und der historischen Entwicklung errichtet hatte. Und es zeigt sich, daß diese Empörung für Marx nicht nur Anlaß, sondern auch Element seiner Analyse der kapitalistischen Produktionsweise gewesen ist.

### 3. Der Gerechtigkeitsbegriff bei John Stuart Mill

#### 3.1. Grundlagen und Aspekte von Mills Gerechtigkeitskonzeption

Auf den ersten Blick scheint es so, als ob Mill nicht nur einen überhistorischen Begriff von, sondern auch eine überhistorische Begründung für Gerechtigkeit auf der Basis des Utilitarismus habe. Nach einer ausführlichen Diskussion der verschiedenen Aspekte von Gerechtigkeit, die durchaus eine gesellschaftliche Einbettung dieses Begriffs erkennen läßt (vgl. auch Kötter, 1984), folgert Mill (1861, S. 321): „Gerechtigkeit bleibt der angemessene Name für gewisse gesellschaftliche Nutzen, die weitaus wichtiger und daher absoluter und zwingender sind als andere Arten von Nutzen (obgleich sie nicht notwendig wichtiger als andere in besonderen Fällen sein mögen); und diese Nutzen sollten deshalb – und werden natürlich auch – durch eine Empfindung geschützt werden, die sich nicht nur in ihrem Ausmaß, sondern auch in ihrer Natur unterscheidet; sie unterscheidet sich von dem sanfteren Gefühl, das sich mit der bloßen Vorstellung verbindet, menschliches Vergnügen oder Annehmlichkeit zu fördern, zum einen durch die entschiedenere Art ihrer Forderungen und zum andern durch den strengeren Charakter ihrer Sanktionen.“

Zwar betont Mill – in gewissem Gegensatz zu Bentham (1789), obwohl er sich vorgeblich auf ihn beruft – die besondere Art des gesellschaftlichen Nutzens, den Gerechtigkeit stiftet, und zwar weit hinausgehend über ein unmittelbares Kalkül von *pain and pleasure*. Auf der anderen Seite betont er aber wiederholt – und in kritischer Abgrenzung gegen Kants *Kategorischen Imperativ*<sup>12</sup> – die Notwendigkeit einer utilitaristischen Grundlegung des Gerechtigkeitsbegriffs. Indes hat Mill gegen seine eigene Forderung nach utilitaristischer Fundierung von Gerechtigkeit in anderen Zusammenhängen selbst verstoßen. So übernimmt er – sogar durch wörtliches Zitat – den Grundsatz der Steuergerechtigkeit von Adam Smith (1776, Buch V, Kap. 2), demzufolge die Besteuerung proportional zum Einkommen des Steuerpflichtigen zu erfolgen habe und daher die Besteuerung die Effizienz der (kapitalistischen) Wirtschaft möglichst wenig beein-

trächtigen dürfe (Mill, 1848, Buch V, Kap. II). Soll der Begriff des „sozialen Nutzens“ nicht gänzlich inhaltsleer sein, so wird man hierbei keine „utilitaristische Begründung“ in dem Sinne erkennen können, wie sie Mill (1861, Kap. V) selbst postuliert hat. Anschaulicher wird dagegen seine Vorstellung von sozialem Nutzen als Basis von Gerechtigkeit bei der Bestimmung der „gerechten“ Grenzen für die Herrschaft der Gesellschaft über das Individuum in seinem *Essay On Liberty* (1859, Kap. IV). Mill zufolge hat die Gesellschaft dann richterliche Gewalt über das Verhalten des Individuums, wenn es die Interessen anderer beeinträchtigt. Da indes die Beeinträchtigung der (subjektiven) Interessen anderer auch durch individuelles Verhalten hervorgerufen sein kann, das sich nicht nur rechtlicher Sanktionierung entzieht, sondern darüber hinaus auch noch den persönlichen Wünschen des betreffenden Individuums entspricht (es ist etwa gern für sich allein und meidet daher Gesellschaft, was ihm von anderen als mangelnde Geselligkeit vorgeworfen wird), entsteht das Problem, welche Interessen anderer Personen „berechtigt“ sind. Mills elegante, wenn auch nicht ausreichende Lösung dieses Dilemmas besteht in seiner Auffassung, „daß die Unannehmlichkeiten, die von dem ungünstigen Urteil anderer nicht zu trennen sind, die einzigen sind, denen ein Mensch für den Teil seines Verhaltens und Charakters unterworfen sein sollte, der sein eigenes Wohl betrifft, aber nicht die Interessen anderer in ihren Beziehungen zu ihm berührt“ (1859, S. 208f.).

Im einzelnen entwickelt nun Mill (1861, Kap. 5) den Gerechtigkeitsbegriff anhand bestimmter, ihm üblicherweise zugeschriebener Aspekte:

1. Gerechtigkeit, da von „Recht“ herstammend, impliziere das Verbot, die gesetzlichen Rechte einer Person zu verletzen.
2. Da es aber auch „ungerechte“ Gesetze geben kann, kann geschriebenes Recht nicht letzter Grund von „Gerechtigkeit“ sein, und daher beruhe Gerechtigkeit auf irgendeiner Form von „moralischem Recht“.
3. Gerechtigkeit ist aber auch mit der Vorstellung verbunden, daß jeder empfängt, was er „verdient“, verbunden mit der Konsequenz, daß man nicht etwas Gutes mit Bösem vergelten darf (Reziprozitätsnorm).
4. Gerechtigkeit als Element interpersonaler Beziehungen verlangt, daß man keinen „Vertrauensbruch“ begeht, etwa dadurch, daß man absichtlich geweckte Erwartungen enttäuscht.
5. Da Gerechtigkeit sich an den Umständen des jeweils behandelten Falles, und nicht an den Präferenzen von bestimmten Personen, orientieren muß, erfordert sie auch „Unparteilichkeit“.
6. Schließlich betrachtet Mill die Vorstellung von „Gleichheit“ sowohl als Bestandteil des Begriffs der Gerechtigkeit wie auch seiner

praktischen Anwendung; allerdings können unterschiedliche Gleichheitsbegriffe zugrunde gelegt werden.

Mill erkennt klar, daß diese verschiedenen Aspekte von Gerechtigkeit miteinander in Konflikt geraten können, und er betont deshalb, daß kein Aspekt absolut über einen anderen gesetzt werden darf, sondern daß in jedem konkreten Fall zwischen den verschiedenen Gesichtspunkten abzuwägen ist. Als Norm für diese Abwägung gibt Mill, wie erwähnt, den „sozialen Nutzen“ (social utility) an. Das dabei entstehende Bewertungsproblem veranschaulicht Mill am Beispiel eines benachteiligten, leistungsschwachen Individuums im Vergleich zu einem leistungsstarken, gesunden Menschen, die beide in einer Arbeitergenossenschaft tätig sind. Bereits der Grundsatz des Verdienstes (Reziprozitätsnorm) kann hier unterschiedlich ausgelegt werden: Wenn der Benachteiligte die beste ihm mögliche Leistung erbringt, sollte er nach der einen Auslegung des Verdienstgrundsatzes nicht schlechter, allenfalls besser gestellt werden als der ohnehin von Natur aus begünstigte leistungsstarke Arbeiter; diese Auslegung des Gerechtigkeitsbegriffs verpflichtet die Gesellschaft, den Benachteiligten für seine unverdiente Ungleichheit von Lebenschancen zu kompensieren, anstatt sie durch geringere Entlohnung zu verschärfen. Eine andere Ausprägung der Verdienstnorm würde dagegen sagen, daß die Gesellschaft vom leistungsstarken Arbeiter mehr und nützlichere Leistungen erhält und ihm daher ein höheres Entgelt schuldet: Demzufolge hat er einen größeren Anteil am gemeinsamen Ertrag, und jede Beschränkung seines höheren Anspruchs ist daher eine Art von Raub. Mill stellt selbst die Frage, deren Beantwortung er einem nicht näher spezifizierten Begriff überläßt: „Wer soll zwischen diesen Berufungen auf konfligierende Gerechtigkeitsprinzipien entscheiden? Die Gerechtigkeit hat in diesem Falle zwei verschiedene Seiten, die man keinesfalls in Übereinstimmung miteinander bringen kann, und die beiden Parteien haben entgegengesetzte Standpunkte eingenommen; der eine betrachtet Gerechtigkeit danach, was der einzelne erhalten sollte, der andere danach, was die Gesellschaft gerechterweise geben sollte . . . Jede Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten auf der Grundlage von Gerechtigkeit muß vollständig willkürlich sein. Sozialer Nutzen allein kann die Wahl entscheiden“ (S. 314). Da Mill aber das Prinzip des „sozialen Nutzens“ nicht näher spezifiziert, hilft seine Antwort jedenfalls nicht im Sinne einer Handlungsempfehlung weiter.<sup>13</sup>

### 3.2. Probleme des Millschen Gerechtigkeitsbegriffs

Mills Beschreibung von „Nutzen“ oder „Nützlichkeit“ (*utility*), und insbesondere sein Konstrukt des „gesellschaftlichen Nutzens“ (*social utility*) als Grundlage von Gerechtigkeit, hat nur noch sehr wenig gemein mit Benthams (1789) Vorstellung, daß menschliches Verhalten durch das Streben nach Vergnügen (*pleasure*), verbunden mit der Vermeidung von Schmerz (*pain*), bestimmt werde. Gleichwohl be ruft sich Mill (1861) auch in seiner Schrift *Utilitarianism* explizit auf Bentham. Das ist nicht nur deswegen bemerkenswert, weil „gesellschaftlicher Nutzen“ eher als eine implizite ethische Norm erscheint, die wenig mehr zu tun hat mit dem ursprünglichen individualistischen Lustkalkül. Aber selbst wenn man von dieser gerade im Hinblick auf den Gerechtigkeitsbegriff offenkundig zu engen Begründung absieht und als wesentliches utilitaristisches Merkmal nur noch verlangt, daß Handlungen nicht nach ihren Motiven, sondern nach ihren Konsequenzen zu beurteilen sind, hilft das wenig für eine zweifelsfreie Bestimmung von Gerechtigkeit, und zwar zumindest aus zwei Gründen: Zunächst sind uns gerade in sozialen Situationen, für die der Gerechtigkeitsbegriff Sinn macht, die (möglichen) Konsequenzen unserer Handlungen im allgemeinen gar nicht bekannt, und selbst wenn man sie kennt, erfordert die Beurteilung dieser Konsequenzen erneut einen Gerechtigkeitsmaßstab. Um im vorigen Beispiel zu bleiben: Die erste Fassung des Verdienstgrundsatzes führt der Tendenz nach zu gleicher Entlohnung bei unterschiedlicher Leistung (soweit diese Unterschiede natürlich bedingt sind), die zweite Fassung dagegen zu unterschiedlicher Entlohnung, obgleich jeder – idealtypisch – die beste ihm mögliche Leistung erbringt. Für die Beurteilung der „Gerechtigkeit“ beider Situationen hilft es erst recht nicht weiter, wenn man die möglichen Folgewirkungen alternativer Entlohnungssysteme (etwa die vermuteten Anreizwirkungen unterschiedlicher Entlohnungssysteme) betrachtet, denn dann können allenfalls (vermutete) Gründe der *Effizienz*, und nicht der *Gerechtigkeit* geltend gemacht werden, um die jeweils konkrete Ausprägung der Reziprozitätsnorm zu bestimmen, und damit wären wir wieder in die Nähe des vor-utilitaristischen Gerechtigkeitsbegriffs gelangt, den Mill, wie erwähnt, bei den Besteuerungsgrundsätzen von Adam Smith (1776) übernommen hatte. Zwar können die (vermeintlichen) Effizienzgründe unter bestimmten Bedingungen mit der utilitaristischen Theorie verbunden werden, wie Bentham selbst gezeigt hatte, aber dann dient der Maßstab der Nützlichkeit als Grund für die *Abweichung* vom Effizienzmaßstab.<sup>14</sup>

Selbst der verbleibende Rest von Utilitarismus, nämlich die Beurteilung von Handlungen nach den Konsequenzen,<sup>15</sup> und nicht nach den Motiven, wirft auch innerhalb des von Mill abgesteckten Rahmens

eine Reihe von Problemen auf. Mill zufolge setzt die Idee der Gerechtigkeit einerseits eine *Verhaltensregel* und andererseits eine *Empfindung* voraus, welche diese Regel *sanktioniert*. Dabei kommt es ihm nicht darauf an, ob unsere Empfindungen – etwa das Verlangen nach Strafe für den Rechtsbrecher – ausdrücklich gesamtgesellschaftliche Erwägungen von Gerechtigkeit mit einbeziehen oder ob sie nur auf den konkreten Rechtsbruch, den man selbst erfährt, gerichtet sind, solange sie nur dazu beitragen, die gesellschaftliche Verhaltensregel „Gerechtigkeit“ zu bestätigen. Diese nahegelegte Koinzidenz von individuellem Vergeltungswunsch und gesellschaftlich stabilisiertem Gerechtigkeitsbegriff ist aber nicht notwendig gegeben. Gerade der Verzicht auf Vergeltung kann „Gerechtigkeit“ in einem höheren Sinne konstituieren – eine Idee, die sich im Sagengut vieler Völker findet.<sup>16</sup> Natürlich kann man das utilitaristische Konzept auch in diesen Fällen dadurch retten, indem man für solche „Ausnahmesituationen“ wiederum eine utilitaristische Begründung, etwa allgemeinen Rechtsfriedens, angibt, aber das geschieht auf Kosten zunehmender Tautologisierung dieser Art von Begründung.

Besonders problematisch ist Mills Behandlung des „Sicherheitsaspekts“ von Gerechtigkeit. Er untersucht dieses Problem unter anderem anhand der Frage, ob man einen Unschuldigen im Interesse allgemeiner Wohlfahrt bestrafen dürfe – einem Konflikt zwischen der (Verteilungs-)Regel, daß ein Unschuldiger nicht schlechter gestellt werden darf als irgendein anderer Unschuldiger, und der utilitaristischen Maximierungsregel, gesamtgesellschaftliche Wohlfahrt soweit als möglich zu fördern, notfalls auch durch Bestrafung eines Unschuldigen im Interesse allgemeiner Abschreckung und zur Herstellung des öffentlichen Gutes „Sicherheit“. Für beides – die Nichtbestrafung des Unschuldigen wie die Herstellung des öffentlichen Gutes „Sicherheit“ auch durch Bestrafung Unschuldiger – lassen sich utilitaristische Gründe angeben. Im ersten Fall geht es um das „rückwärtsgerichtete“ Konzept des Verdienstes, das zweifellos eine derartige Bestrafung verbieten würde, im zweiten Falle um den sozialen Nutzen des Kollektivgutes „Sicherheit“ (vgl. auch Ryan, 1974, S. 119). Wie im zuvor diskutierten Fall der Entlohnung von Natur aus unterschiedlich ausgestatteter Individuen kann auch hier das Konzept des „sozialen Nutzens“ nicht weiterhelfen, wenn man nicht eine dezisionistische Festlegung der Inhalte trifft, die in diesem Fall die Bedeutung gesellschaftlichen Nutzens näher bestimmen soll.

Überhaupt ist Mills Behandlung von „Sicherheit“ in diesem Kontext etwas widersprüchlich. Sicherlich erzeugt die Bindung der Menschen an feste Rechtsregeln, auf die sich der andere verlassen kann, im allgemeinen ein höheres Maß an Sicherheit (im Sinne von Berechenbarkeit) hinsichtlich des Verhaltens der Mitmenschen. Das strikte Verbot, einen anderen Menschen zu töten, kann also verstanden

werden als die Vermeidung einer unerträglichen Unsicherheitssituation, in der jedermann eine subjektive Abschätzung darüber vornehmen könnte, auf wen die Gesellschaft, aus welchen Gründen auch immer, verzichten kann, mit der Konsequenz, daß wahrscheinlich keiner seines Lebens sicher wäre. Mill argumentiert hier so, als ob Sicherheit ein Grundbedürfnis sei, das selbst Nutzen stiftet, und nicht eine Vorbedingung für gesellschaftliches Zusammenleben der Menschen, also kein Endzweck in sich selbst. Die letztere Sicht von Sicherheit nimmt er jedoch (wie ich meine, zu Recht) an anderen Stellen seines Werkes, etwa in der Schrift *On Liberty* (1859) ein.

Sicherheit als Grundbedürfnis des Menschen paßt also letztlich nicht in Mills Sicht des Individuums und der Gesellschaft. Darüber hinaus kann man natürlich zahlreiche Gegenbeispiele gegen die von Mill suggerierte Meinung angeben, daß die Verpflichtung der Individuen auf strikte Regeln nur der Erzeugung des öffentlichen Gutes diene und eigentlich nicht an die andere zentrale, von ihm selbst erwähnte Komponente von Gerechtigkeit, nämlich den Begriff des „Verdienstes“ oder die Vorstellung einer „Reziprozitätsnorm“, gebunden sei. Nicht jede Produktion von öffentlicher Sicherheit ist mit der Erfüllung der Reziprozitätsnorm vereinbar. Wenn einem Menschen etwas Böses zustoßt, wird er sich die Frage stellen, ob er das wirklich verdient habe (ob ihn das Übel „gerechterweise“ trifft), und allenfalls ausnahmsweise, ob dieses Übel gesellschaftliche Sicherheit verringert oder vermehrt. Schließlich: Nicht nur der Betroffene, sondern auch seine Mitmenschen werden erlittenes Unrecht *als solches* verabscheuen, ganz gleichgültig, ob dies gesellschaftliche Unsicherheit erhöht oder nicht. Wenn etwa bekannt ist, daß freie politische Meinungsäußerung von den Rechtsinstanzen eines autoritären Staates verfolgt wird, so erhöht zwar dies Bestrafung des frei sich äussernden Individuums gesellschaftliche Sicherheit (die bestehende gesellschaftliche Regel wird erneut sanktioniert), aber gerade ausgehend von Mills (1859, Kap. III) Vorstellung von Individualität als eines der Elemente von Wohlfahrt würden wir eine derartige Sanktion als ungerecht empfinden, da der Betreffende sie nicht „verdient“. Und selbst wenn, wie in der Mehrzahl der Fälle, tatsächlich die Verfolgung individuellen Unrechts zu allgemeiner Rechtssicherheit beiträgt, verschwindet die Vorstellung konkret erlittener Unrechts nicht hinter der generellen Maxime der Produktion von Sicherheit.

Eine kurze abschließende Bemerkung zu Mill: Seine Vorstellungen über das sozial gebundene Individuum, wie er sie in *On Liberty* und *Utilitarianism* entwickelt, führen nicht notwendig zu einer utilitaristisch begründeten Maximierungsregel für das Glück aller. So hat z.B. John Rawls (1971), aufbauend auf ähnlichen Annahmen über menschliche Grundbedürfnisse wie Mill, den Versuch unternommen,

Gerechtigkeit aus dem vermuteten Verhalten eines rationalen Individuums unter Unsicherheit zu begründen, und er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die dabei entstehenden Regeln der Lösung des Problems dienen, daß der schlechtestmöglich eintretende Fall noch so wünschenswert wie möglich ist („Maximin-Regel“).<sup>17</sup> Wir müssen also davon ausgehen, daß Mills Schlußfolgerungen nicht notwendige, sondern allenfalls mögliche Resultate seiner Prämissen über die Bedürfnisse des Individuums sind. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß Mill trotz seiner deklarierten utilitaristischen Begründung letztlich Gerechtigkeit nicht als reines Instrument für die Herstellung eines Zustandes optimaler Wohlfahrt betrachtet (vgl. Kötter, 1984).<sup>18</sup>

#### 4. Schlußfolgerungen

Die Absicht dieser Überlegungen war zu zeigen, daß Mill bei seinem Versuch, eine überhistorische utilitaristische Begründung von Gerechtigkeit zu geben, letztlich ebenso scheitert wie Marx mit seinem Versuch, diesen Begriff historisch zu relativieren und in eine vermeintliche Logik der geschichtlichen Entwicklung einzupassen. Was können wir also für heutiges gesellschaftliches Handeln überhaupt von Marx und Mill lernen? Die symmetrischen Defizite der beiden Gesellschaftstheoretiker, denen bei aller Verschiedenheit doch zumindest das Ziel der Selbstverwirklichung des Menschen in der Produktion gemeinsam war, deuten darauf hin, daß Gesellschaftstheorie nicht ohne ein normatives Vorverständnis von Gerechtigkeit auskommt, daß aber dieses Vorverständnis nicht auf einfache, womöglich quantifizierbare Prinzipien zurückzuführen ist.

Es empfiehlt sich daher, Mills Konzept des „sozialen Nutzens“ weniger methodologisch anzuschauen, nämlich als ein leerformelverdächtiges Konstrukt, sondern vielmehr als Aufforderung zu gesellschaftlichem Handeln. Die apriorische Festlegung eines „sozialen Nutzens“ wird dann ersetzt durch den Diskurs der Individuen über Handlungen und Zustände, die sie zu erreichen oder zu vermeiden trachten.<sup>19</sup> Die Abwägung konfligierender Aspekte von Gerechtigkeit erfolgt dann nicht mehr von außen nach dem Maßstab vermeintlich objektiver „gesellschaftlicher Nützlichkeit“, sondern in der diskursiven Auseinandersetzung über verschiedene Interessen.

Interessen und Macht als wesentliche Elemente geschichtlicher Entwicklung betont zu haben, ist zweifellos das Verdienst von Karl Marx. Aber gerade seine „objektive Wertlehre“ kommt nicht aus ohne implizite und explizite normative Vor-Urteile. Da die ethische Fundierung bei Marx nicht hinreichend expliziert ist (der ontologische Verweis auf den Menschen als „Gattungswesen“ genügt nicht),

fehlt auch eine reflexive Entwicklung der durchaus vorhandenen moralischen Normen. So wird Ethik bei Marx letztlich dogmatisch postuliert, aber nicht systematisch begründet. Dies bleibt auch dann ein Defizit, wenn man zugeben muß, daß Mills Versuch<sup>20</sup> einer systematischen Begründung durch das Konzept des „sozialen Nutzens“ notwendig unvollständig bleibt.

Abstrakte Reflexion kann nicht gesellschaftliches Handeln ersetzen. Soll dieses nicht voluntaristisch bleiben und sich damit mutwillig der Gefahr des Scheiterns aussetzen, bedarf es jedoch vorheriger Reflexion und Diskussion. So wenig operational dies erscheinen mag, es ist wohl die einzige Möglichkeit, jene beiden Klippen zu umschiffen, an denen Gesellschaftstheorien zu scheitern drohen: der Skylla eines selbstzufriedenen Konservativismus, der das Bestehende um seines Vorhandenseins willen rechtfertigt, und der Charybdis eines doktrinären Marxismus, der sich den Wind der historischen Zwangsläufigkeit in seinen eigenen Rücken bläst.

#### Anmerkungen

- 1 Für hilfreiche Diskussionen und Anregungen danke ich Johannes Greiner, Rudolf Kötter, Willi Semmler, Andreas Wildt, Elmar Wolfstetter und den Teilnehmern der Herbsttagung des Arbeitskreises Politische Ökonomie 1983. – Im folgenden sind englische Textstellen, soweit nicht anders angegeben, vom Verfasser ins Deutsche übertragen worden.
- 2 Angesichts der vielen, meist kritischen Bemerkungen von Marx über Mill ist es etwas erstaunlich, wenn Graeme Duncan in seiner lesenswerten Studie *Marx und Mill* (1973, S. 1) behauptet, beide Wissenschaftler hätten einander wenig Aufmerksamkeit gewidmet.
- 3 So schreibt Heinrich Waentig in seiner Einleitung zu den *Grundsätzen der Politischen Ökonomie* (1908) über Mills Konzessionen gegenüber sozialistischen Ideen, es handle sich um Stellen, „die in dieser Form keiner von seinen Vorgängern geschrieben haben könnte. Und auch Mill hätte sie im tiefsten Grunde nicht schreiben dürfen. Denn es sind gewissermaßen Fremdkörper, die aus dem Rahmen des ganzen Werkes herausfallen, Gedankengänge, die er von außen her übernommen, weil er von ihrer Richtigkeit gefühlsmäßig überzeugt sein mochte, ohne klar zu erkennen, daß ihre wissenschaftliche Begründung eine völlig neue Orientierung der Nationalökonomie erfordert haben würde, die er ihr doch nicht zu geben vermöchte“ (S. X).
- 4 Neben den erwähnten Abschnitten über Eigentum und die Zukunft der arbeitenden Klassen in den *Principles* wird dies besonders deutlich in einem 1968 teilweise wieder veröffentlichten Leserbrief von Mill aus dem Jahre 1868, in dem Mill offen für Arbeitergenossenschaften eintrat.
- 5 So stützt sich etwa Marx in seiner Profit- und Akkumulationstheorie wie auch in seiner Fassung des Gesetzes des „tendenziellen Falls der Profitrate“ wesentlich auf Mill, ohne dessen Urheberschaft voll anzuerkennen; vgl. dazu etwa Balassa (1959).
- 6 Entscheidende Anregungen für diesen Abschnitt verdanke ich einem bislang unveröffentlichten Manuskript vom Andreas Wildt (1983).

- 7 Noch abenteuerlicher ist Ernest Mandels (1968) Interpretation der Differenz von Werten und Preisen, einhergehend mit unterschiedlicher sektoraler organischer Zusammensetzung des Kapitals, als eine „Vergeudung gesellschaftlicher Arbeit, die im . . . Sektor [mit niedrigerer organischer Zusammensetzung] stattfindet“ (S. 170).
- 8 Diese Vorgehensweise erinnert ein wenig an die von Marx (1847, S. 130) kritisierte Anschauung Proudhons, wonach die wirklichen Verhältnisse nur „die Fleischwerdung . . . jener Kategorien [sind], die . . . im Schoß der ‘unpersönlichen Vernunft der Menschheit’ schlummerten“.
- 9 Vgl. dazu auch die Analyse bei Sen (1975, Kap. 4).
- 10 Die damit verbundene Gefahr einer stark moralisierenden Kapitalismuskritik zeigt sich wohl am deutlichsten in Lenins (1917) Imperialismustheorie.
- 11 Mit dieser Deutung ist durchaus die Möglichkeit eines *Kompromisses* vereinbar, der dann charakterisiert wäre durch den jeweiligen Durchsetzungsgrad der konkurrierenden und gleichermaßen berechtigten Ansprüche. Siehe dazu auch die ausführliche Diskussion dieser Frage bei Wildt (1983, Abschnitt 2.1).
- 12 Mill (1861, S. 308) bemerkt: „Um Kants Imperativ eine inhaltliche Bedeutung zu geben, muß ihm der Sinn beigelegt werden, daß wir unser Verhalten an einer Regel ausrichten, welche alle rationalen Lebewesen zum *Nutzen ihrer kollektiven Interessen* annehmen würden.“ – Da Mill jedoch diese kollektiven Interessen nicht näher spezifiziert, scheint hier sein „Leerformelvorwurf“ auf ihn selbst zurückzufallen.
- 13 Man mag Mill zugute halten, daß eine konkrete Antwort auf die von ihm gestellte Frage das Interesse weg vom allgemeinen Lösungsprinzip (gesellschaftlicher Nutzen) und hin zur konkreten Lösung verschoben hätte. Unbefriedigend bleibt gleichwohl Mills Weigerung, „gesellschaftlichen Nutzen“ näher zu bestimmen. Man kann natürlich diese Lücke in Mills Argumentation dadurch füllen, daß man „gesellschaftlichen Nutzen“ und „Gerechtigkeit“ nicht als abstrakte Begriffe auffaßt, deren konkrete Umsetzung im politischen Prozeß erfolgt (ähnlich wie bei Winfried Vogts mündlich vorgetragener Vorstellung von „Gerechtigkeit als Kampfbegriff“); aber diese naheliegende Möglichkeit wählt Mill meines Wissens weder hier noch an anderer Stelle.
- 14 Vgl. Viner (1949, S. 370f.): Da Bentham annimmt, daß die Individuen im wirtschaftlichen Bereich ihre eigenen Interessen kennen, besser verfolgen und keinem staatlichen Zwang ausgesetzt werden sollten, kann staatlicher Eingriff nur aus Gründen der Nützlichkeit für die betroffenen Menschen gerechtfertigt werden, wenn nämlich der Staat dort handelt, wo spontanes Handeln der Individuen, aus welchem Grunde auch immer, ausbleibt. – Die hier nahegelegte Gleichsetzung von Effizienz mit Nützlichkeit entspricht sicherlich nicht dem von Mill aufgestellten umfassenden Konzept des „gesellschaftlichen Nutzens“, da unter dem Gesichtspunkt der Effizienz die von Mill diskutierten Beispiele (Kompensation Benachteiligter, Bestrafung Unschuldiger usw.) leicht entscheidbar und nicht mehr dem Maßstab eines „sozialen Nutzens“ zu unterwerfen wären, weil derartige Maßnahmen dann immer unter dem Gesichtspunkt ihrer Effizienz befürwortet oder abgelehnt werden könnten. Offenkundig wendet sich aber Mill gegen eine derartige funktionalistische Verkürzung.
- 15 Neben diesem „act utilitarianism“ kann man bei Mill (1861, Kap. IV) auch einen „rule utilitarianism“ feststellen, bei dem nicht einzelne Handlungen, sondern Klassen von Handlungen (Regeln) im Hinblick auf ihre Folgen beurteilt werden. In dieser Perspektive läßt sich etwa die strikte Einhaltung der Reziprozitätsnorm mit der Beurteilung der Sicherheitsfolgen dieser Regel vereinbaren.

- 16 Ein Beispiel für viele: Der Verzicht des „Barbaren“ Thoas auf Bestrafung der ihn täuschenden Iphigenie, verbunden mit der Erlaubnis, die Insel Tauris zu verlassen, konstituiert in der griechischen Sage eine höhere Form der Gerechtigkeit. – Man kann auch leicht selber entsprechende Beispiele angeben, in denen der Verzicht auf rechtmäßige Vergeltung Gerechtigkeit in einem höheren Sinne, nämlich als Chance friedlichen Zusammenlebens der Menschen, erst ermöglicht, etwa den Fall der Amnestie.
- 17 Rawls (1971) hat eine umfängliche Kontroverse ausgelöst, im Verlauf derer ihm von verschiedenen Seiten Inkonsistenzen in seiner Modellierung des Gerechtigkeitskonzepts vorgeworfen wurden; vgl. etwa Harsanyi (1975) und Howe/Roemer (1981).
- 18 Obwohl Mill der Sache nach weit über eine enge utilitaristische Begründung von Gerechtigkeit hinausgeht, vermeidet er eine explizite Distanzierung von Bentham. Dies ist umso bemerkenswerter, als Mill in seiner *Autobiography* (1873, Kap. V) eine schwere „crisis in my mental history“ erwähnt, deren wesentliches Merkmal die für Mill deprimierende Einsicht war, daß eine rein utilitaristisch begründete gesellschaftsreformerische Aktivität ihm letztlich nicht Freude und Glück geben konnte; dies führte, wie Viner (1949, S. 372) bemerkt, zu einer „intellectual conversion which he was later, in his *Autobiography*, to describe as akin to a religious 'conviction of sin'. the sin being in effect Benthamism“. Es besteht Grund zur Annahme, daß Mill diese Distanzierung deswegen nicht vorgenommen hat, weil diese dann zugleich seinen Vater, einen glühenden Verfechter Benthamscher Ideen, getroffen hätte.
- 19 Man kann Mills *On Liberty* (1859) auch als Versuch zur Strukturierung eines solchen Diskurses sehen, der weder ein ideales Verfahren zur Begründung letzter Wahrheiten noch einen schlichten Machtkampf konkurrierender Interessen darstellt.
- 20 und wohl auch die Versuche späterer Sozialwissenschaftler, vgl. Kötter (1984).

#### Literaturverzeichnis

- Balassa, Bela (1959): „Karl Marx and John Stuart Mill“, in: *Weltwirtschaftliches Archiv* 58, S. 147-165
- Baldelli, G. (1971): *Social Anarchism*. Harmondsworth: Penguin
- Bentham, Jeremy (1789): *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Neudruck Oxford 1948
- Duncan, Graeme (1973): *Marx and Mill. Two Views of Social Conflict and Social Harmony*. Cambridge: University Press
- Harsanyi, John C. (1975): „Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory“, in: *American Political Science Review* 69, S. 594-606
- Howe, Roger E. und Roemer, John E. (1981): „Rawlsian Justice as the Core of a Game“, in: *AER* 71, S. 880-895
- Kötter, Rudolf (1984): „Distributive Gerechtigkeit und Wohlfahrt – Zum Grundproblem eine utilitaristischen Ethik und Wohlfahrtsökonomie“, in: *Ökonomie und Gesellschaft. Jahrbuch 2*
- Lenin, Wladimir I. (1917): *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*. In: *LW* 22, Berlin: Dietz, S. 189-309
- Leser, Norbert (1974): „Mill, Marx und die modernen Mächte“, in: ders.: *Sozialismus zwischen Relativismus und Dogmatismus*. Freiburg i.B.: Rombach, S. 104-124

- Mandel, Ernest (1968): *Marxistische Wirtschaftstheorie*. Frankfurt/Main: EVA
- Marx, Karl (1844): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: MEW Erg. 1, Berlin: Dietz, S. 465-588
- (1847): *Das Elend der Philosophie*. In: MEW 4, S. 63-182
  - (1957): *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*. In: MEW 13, S. 615-642
  - (1867): *Das Kapital*. Band 1. MEW 23
  - (1875): *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*. In: MEW 19, S. 15-32
  - (1880): *Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der Politischen Ökonomie“*. In: MEW 19, S. 355-383
  - (1894): *Das Kapital*. Band 3. MEW 25
- Mill, John Stuart (1848): *Principles of Political Economy*. Neudruck Harmondsworth: Penguin, 1970, Dt. Ausg.: *Grundsätze der Politischen Ökonomie* (Waentig-Ausgabe), 2 Bde., Leipzig: G. Fischer, 1908-1913
- ((1859): *On Liberty*. Neudruck London und Glasgow: Collins, 1962. Dt. Ausg.: *Über Freiheit*. Frankfurt/Main: EVA 1969
  - (1861): *Utilitarianism*. Neudruck London und Glasgow: Collins, 1962
  - (1868): *Leserbrief aus dem Jahre 1868*, auszugsweise wiedergegeben in: *Scientific American*, November 1968, S. 18
  - (1873): *Autobiography*. Neudruck London: Oxford University Press 1924
- Morishima, Michio und Catephores, G. (1978): *Value, Exploitation and Growth*. London: McGraw-Hill
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Ryan, Alan (1974): *J.S. Mill*. London – Boston: Routledge & Kegan Paul
- Sen, Amartya (1975): *Ökonomische Ungleichheit*. Frankfurt/Main-New York: Campus
- Smith, Adam (1776): *The Wealth of Nations*. 2 Bde. Neudruck London-New York: Everyman's Library 1964
- Sowell, Thomas (1963): „Marxian Value Reconsidered“, in: *Economica* 30
- Viner, Jacob (1949): „Bentham and J.S. Mill: The Utilitarian Background“, in: *AER* 39, S. 360-382
- Wildt, Andreas (1983): *Gerechtigkeit in Marx' „Kapital“*. Unv. Manuskript, Heidelberg, September 1983