

Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 6 (1986)
Heft: 12

Artikel: Gerechtigkeit nach Marx und über ihn hinaus
Autor: Kleger, Heinz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-651981>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 28.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gerechtigkeit nach Marx und über ihn hinaus.

Fragen der Ethik

In der angelsächsischen Philosophie hat sich an den Problemen einer ethischen Theorie der Gerechtigkeit bei Marx eine intensive Debatte entzündet (1). Der verdienstvolle Band 'Ethik und Marx' (2) nimmt diesen Anstoss auf und bezieht sich mit seinen Beiträgen – ausgehend von *Lesarten*, die sich in der deutschen Diskussion herausgebildet haben (3) – einerseits kritisch auf Marx und andererseits auf gegenwärtige *Ansätze* in der Ethik als Teildisziplin der Philosophie (4). Schon der Titel 'Ethik und Marx' signalisiert die zwei Welten: die Ethikdiskussion ging im wesentlichen am Marxismus vorbei, bzw. umgekehrt: der Marxismus an ihr, und dies mit ideologiekritischer Gründlichkeit. Wie aber lassen sich Gesellschaftstheorie und Ethik so aufeinander beziehen, dass die Gesellschaftstheorie zu realen Entwicklungen kritisch Abstand zu gewinnen vermag und ethische Überlegungen in diesen realen Entwicklungen korrigierend Tritt fassen können? Dieser Frage kann hier aus Raumgründen lediglich mit einigen *pointierten Hinweisen auf Diskussionszusammenhänge* nachgegangen werden.

Zu Recht eröffnet der Beitrag von Allen W. Wood die Diskussion in 'Ethik und Marx' (5). Seine These, dass Marx zwar den Kapitalismus unter Wertgesichtspunkten kritisierte, aber *nicht* unter einem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit im engeren moralischen Sinne, löste erst eigentlich die Debatte aus, die wiederum den deutschen Diskussionsband anregte. Wood legt dar, dass Marx' Schweigen zu Fragen der Ethik in einer offenen Gegnerschaft zur Moral selber gründet, die auch nicht vorschnell, gleichsam kompensatorisch, durch die Suche nach einer 'impliziten Ethik bei Marx' wettgemacht werden sollte. Bekannt ist, dass Marx scharf diejenigen angreift – man könnte sie die 'ethischen Sozialisten nennen' –, die den Kapitalismus unter Gesichtspunkten von Recht und Gerechtigkeit kritisieren (6). Was aber verstand Marx unter Moral, wenn er mit diesem Angriff tatsächlich einen Angriff auf *alle* Moral verband und nicht die 'bürgerliche Moralideologie' allein treffen wollte? Sicherlich ist es nicht nachvollziehbar, Marx' *Immoralismus* als Ablehnung von Werturteilen zu denken, denn von Werturteilen macht er in seiner kritischen Theorie ständig Gebrauch. Woods These lautet daher präziser: "Wenn Marx' Immoralismus auch nur minimal konsistent sein soll mit vielen seiner anderen Behauptungen, dann muss er als eine Zurückweisung spezifisch *moralischer* Werte genommen werden, und die Werte, auf die sich Marx seinerseits beruft, müssen als ausserhalb der 'Moral' angesiedelt betrachtet werden" (7). Mit Wood lässt sich diese Arbeitshypothese zunächst durchaus vertreten, um Marx' *systematische* Position zu Fragen der Ethik zu klären, doch geraten wir vorerst in eine Sackgasse hinein, aus der nur schwer wieder herauszukommen ist, weil die Unterscheidung von moralischen und nicht-moralischen Gütern (zum Beispiel Wohlfahrt, menschliche Entfaltung, Sicherheit u.a.) davon

abhängt, wie wir den Kernbereich der Moral verstehen wollen — und genau darauf finden wir bei Marx keine moraltheoretisch ausgeführte Antwort. Wir kommen nicht darum herum, sie uns 'eigenhändig' zu erschliessen. Woods Spekulation geht nun in die Richtung, dass Marx seine Auffassung über den Kernbereich der Moral von Hegels Konzeption der Moral als Sittlichkeit übernommen und sie dann auf seine *materialistische* Geschichtstheorie zugeschnitten hat, woraus sich schliesslich notwendigerweise die Abwertung von Moral als *Ideologie* ergibt, das heisst als Verschleierung der Tatsache, dass moralische Normen nur dadurch reale Gültigkeit erlangen, dass sie von Interessen durchgesetzt werden. Dagegen — gegen 'Moral als Ideologie' — setzt Marx seine 'immoralistische Position', dass es sowohl in der kritischen Theorie wie bei den kritischen Subjekten selber weniger auf Moral als auf *klarsichtige Wahrnehmung der Interessen* ankommt. So wie Marxens Theorie — seinem Selbstverständnis zufolge — genau dieses Pathos vermitteln wollte, so sind die kritischen Subjekte, die er bewunderte (die proletarischen Revolutionäre seiner Zeit), besonders *interessenbewusst* und im heilvollen Sinne *desillusioniert* über Forderungen oder Begründungen aus (blosser) Moral. Damit ist sicherlich ein charakteristischer Zug von Marx' Argumentationsweise hervorgehoben. Marx lässt sich demnach zunächst einmal und wohl in *erster Linie* bei den *Moralkritikern* unter den Philosophen, Nietzsche in dieser Hinsicht nicht unähnlich, einreihen.

*

Ist man nun aber an einer (moralphilosophischen) Theorie der Gerechtigkeit interessiert, so wird man sich damit nicht zufrieden geben und weiter fragen: Welches ist genauer Marx' Gerechtigkeitskonzeption und woran haben wir — hinsichtlich Voraussetzungen und Perspektiven — weiterzuarbeiten? Dieses Sachproblem sollte inzwischen nach Jahren der Marx-Rezeption und der Diskussion über die Logik des 'Kapitals' im speziellen (8) mit einem gewissen Abstand von den Texten, "der sie gleichzeitig so ernst nimmt, wie sie es verdienen" (9), angegangen werden können. Damit kommen unweigerlich *weitere* theoretische Voraussetzungen und *andere* Perspektiven mit ins Spiel. Andreas Wildt fragt sich in seinem Beitrag, ob Marx, wenn er (nicht-moralische) Werte wie Wohlstand und Selbstverwirklichung — als im weitesten Sinne utilitaristische Kritikmassstäbe — in Anschlag bringt, nicht doch auf Gerechtigkeit, besonders aber auf *Gleichheit* rekurrieren muss. Die unterschiedlichen Verteilungsprinzipien, die Marx zum Beispiel in seiner Kritik am Gothaer Programm der SPD formuliert, haben ja die Form "*Jeder . . .*" (10), womit ein universalistischer Anspruch auf Gleichheit nicht im Sinne von gleich machend, sondern gleich freisetzend benannt wird. Da dieser 'universalistische Kommunismus' als historische Alternative zum Kapitalismus sich überhaupt nur unter Inanspruchnahme von Gesichtspunkten der Gerechtigkeit verständlich machen lässt, ist ein Kontrapunkt zur Linie der *Moralkritik* gesetzt. Als *zweite Linie* beginnen sich jetzt — aus Interesse an der Fortführung kritischer Theorie in der Gegenwart — die normativen Grundlagen der (Marxschen) Kritik herauszuschälen. Dazu passen die zwei nach wie vor aktuellen 'normativen Argumentationen', die Wildt aus dem 1. Band des 'Kapital' erwähnt: erstens der Konflikt zwischen *Rechtsansprüchen*, was die

Länge des Arbeitstages angeht; an dieser Stelle argumentiert die Arbeiterstimme mit dem Gesamtwert ihrer Arbeitssubstanz (11). Und zweitens die (normative) Kritik am Umschlag der Eigentumsgesetze (12).

*

Lohmann spricht in seinem Beitrag gar von zwei Konzeptionen der Gerechtigkeit in Marx' ökonomiekritischen Schriften (13). Damit ist zum einen und vor allem die Gerechtigkeitskonzeption von Marx' immanenter Kritik gemeint, die dem 'Kapitalsystem' selber innewohnende Gerechtigkeitskonzeption: Sie bezieht sich auf den Rahmen gesellschaftlichen Handelns, soweit er rechtsförmig definiert ist. Die formalrechtliche Organisation des Äquivalenttausches gilt dann insoweit als *gerecht*, weil unter ihren Prämissen Gleiche gleich behandelt werden. Die immanent ansetzende Kritik misst das Kapitalsystem an diesem Selbstanspruch. Bei der Auflistung der 'schwachen Stellen' jedoch wird der Katalog nicht systematisch genug, weil Marx – Lohmann zufolge – den Horizont einer zweiten *transzendierenden* Gerechtigkeit unerläutert lässt, obwohl er sie gleichwohl in Anspruch nimmt. Damit stösst er auf diesselben Brüche, auf die schon Wildt mit seinen 'normativen Argumentationen' im 'Kapital' zeigen wollte. Der eine Kritiktypus von Marx, die immanente Kritik, stellt die Nichtrealisierung der Kapital-immanenten Gerechtigkeitsansprüche fest; der andere Kritiktypus, die transzendierende Kritik, kritisiert gerade diese der Warenproduktion immanente Gerechtigkeitskonzeption. Ihr geht es nicht mehr nur um das punktuelle Lohnverhältnis, sondern um die Austauschverhältnisse insgesamt beziehungsweise um die Gleichverteilung der ökonomischen Aneignungsmöglichkeiten. Diese Gleichheit verdankt sich einer *erweiterten* Gerechtigkeitskonzeption. Wenn Gleichheit in einem universalistisch-kritischen Kontext (und gerade nicht in einem *gemeinschafts-radikalistischen, partikularen*) als Ermöglichungsgrund von Freiheit zu verstehen ist, so ist zu fragen, welche Art von Freiheit mithin noch nicht gleich verteilt ist. Gould hat gezeigt (14), wie dieser *erweiterte Gerechtigkeitsbegriff* mit Marx' Vorstellungen von *Selbstverwirklichung* abgestützt werden könnte. Danach würde sich die transzendierende Kritik an der gleichen abstrakten Freiheit aller als Warenbesitzer entzünden, weil dieses gesellschaftliche Handeln die positive Freiheit eines anderen verhindert. Ausgeschlossen wird nämlich die wechselseitige Förderung der Selbstverwirklichung des Einzelnen als ein Konzept *positiver Freiheit*. Stattdessen dominiert die positive Freiheit der Verfügung über Waren, die zur wechselseitigen Instrumentalisierung der Personen tendiert. Marx' negativ orientierte Kritik im Horizont dieser erweiterten Gerechtigkeit (die bei ihm unerläutert bleibt) zeigt die dem Kapitalismus spezifischen Restriktionen auf, die dieses 'gute Leben' (gemäss einem *spezifischen* Konzept der Selbstverwirklichung) in unseren Lebensformen strukturell verhindern, indem sich zum Beispiel der (idealtypische) Lohnarbeiter selbst verdinglichen muss. Diese Verdinglichung des (idealtypischen) Lohnarbeiters resultiert aus der Vergleichgültigung der Selbstbestimmung, welche die Gleichgültigkeitscharaktere der 'abstrakten Arbeit' wiederholt (15). Abstrakte Arbeit heisst, dass der Lohnarbeiter künftige Lebensmöglichkeiten als Mittel für einen ihm fremden

Zweck behandeln können muss. Die Pointe ist, dass diese Verkehrung von Mittel und Zweck nicht einfach nur äusserlich aufgezwungen wird: *Via* Gleichheit der Warenbesitzer sind nämlich alle als freie, anerkannte und sich selbst achtende Personen gesetzt. Das Problem besteht vielmehr darin, dass der Lohnarbeiter *selbst* diese Verkehrung gegen sich selbst vornimmt. Warum sollte er dies auch nicht tun, solange die 'Kosten' dieser Einschränkungen seiner 'Selbstzweckhaftigkeit' durch ökonomische und soziale Gewinne, die ihm der Kapitalismus verspricht, aufgewogen werden und nach wie vor aussichtsreicher erscheinen als die grossformatigen Alternativen (16)? Die 'intellektuelle Linke' hält sich dagegen gerne an eine *manipulationistische* Sichtweise, die sie von der *Politik* entlastet.

Woher ist also die Überzeugung noch zu gewinnen, dass anders als in der 'wohlfahrtsstaatlichen Gesellschaft' gut zu leben, *besser* ist? Der *reale* Widerstand der Lohnarbeiter beruhte jeweils auf der besonderen Kultur ihrer Lebenswelten. Unrechtserfahrungen waren für sie die Enteignung von Lebensmöglichkeiten, die in diesen Lebenswelten beschlossen lagen. Fast scheint es so, dass die Konjunktur der Ethik als Frage nach dem 'guten Leben', beziehungsweise die Konjunktur der normativen Kritik als Suche nach einem Äquivalent für diese 'proletarische Widerstandskultur', die durch die gesellschaftliche (Rationalisierungs-) Entwicklung strukturell immer mehr an den Rand gedrängt wird, zu verstehen ist. Die Uminterpretation und Neuerfindung von Traditionen soll sich ja gegen einseitige Rationalisierungsprozesse wenden können. Ein *Zweig* ethischer Überlegungen auf der Linie 'normative Grundlagen der Kritik' nährt sich von diesem Boden; hier wird philosophisch wieder einzuholen versucht, was es heisst, einen *eigenständigen* Glücksanspruch zu stellen (17). Von diesem ethischen Ansatz her, der dem nahe verwandt ist, was Wood die 'nicht-moralischen Güter' genannt hat, lässt sich jedoch nicht *direkt* zu gerechtigkeits-theoretischen Folgerungen fortschreiten. Ein *anderer* *Zweig* auf der Linie 'normative Grundlagen der Kritik' legt daher – im Unterschied zur 'Glücksethik' – den Akzent von vornherein auf die *Verallgemeinerung von Gerechtigkeitsnormen*. Während sich die 'Glücksethik' bei starken Wertungen einzufädeln versucht, wie sie sich in moralischen Idealen ausdrücken – seien diese als kritische Traditionen erinnert oder als Visionen vorweggenommen –, um sich auf *diese* Weise gegen vereinseitigte gesellschaftliche Rationalisierungsprozesse zur Wehr zu setzen, setzen strikt gerechtigkeits-theoretische Überlegungen bei einer anderen Art der Rationalisierung an. Sie überlegen gleichsam die Rationalisierung, welche ungerechtfertigter Herrschaft durch Kommunikation und Diskurse die Rechtfertigung entzieht.

*

'Glücks- und Gerechtigkeithetik' schliessen sich nicht wechselseitig aus. Das, was hier 'Gerechtigkeithetik' genannt und als ein bestimmter *Ansatz* ethischer Überlegungen stilisiert wird, stellt jedoch nicht mehr die Fragen einer idealen Lebensform als Frage nach dem Glück in den Vordergrund. Sie geht vielmehr davon aus, dass allein noch Gerechtigkeitsfragen im engeren Sinne, also Fragen des *gerechten* Zusammenlebens einer Diskussion zugänglich sind, die allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen darf (18). Indem wir

so nach dem allgemeingültigen Rahmen der Verwirklichungsweisen von Glück fragen, beziehen wir uns auf das 'gesellschaftliche Leben' im ganzen. Von diesem Ansatz her gesehen gibt es dann nur noch Unterschiede im Glück, die weder 'theoriefähig' sind (in einem bestimmten Sinne von 'Theorie', beziehungsweise 'Vernunft') noch 'theoriefähig' sein sollten. 'Gerechtigkeits-theoretische' Ansätze greifen auf ein Prinzip sozialer Gerechtigkeit vor. Dies tut auch die 'Diskursethik' (19) entgegen ihrem inhaltlich neutralen Selbstverständnis, nur ein *Verfahren* zu rechtfertigen, durch das Gerechtigkeitsfragen vernünftig erörtert werden können. So setzt sie sich zum vornherein in einen Gegensatz zu 'Theorien der Gerechtigkeit', welche die Probleme der Gerechtigkeit auf die Frage nach einer gerechten Verteilung von Gütern zuschneiden. Ausser acht bleiben in diesem Blickfeld die Entstehungsbedingungen dessen, was verteilt werden soll. Und hierzu gehören zentral Prozesse der Achtung und Anerkennung, in denen sich erst ein autonomes moralisches Subjekt bilden kann. Folglich muss es der 'Diskursethik' um die gerechte Form der kommunikativen Vergesellschaftung selber gehen (20). Daraus ergibt sich zusätzlich eine bestimmte Fassung der negativen Freiheit (der Freiheit von Zwang) wie der positiven Freiheit (der Freiheit zu etwas), die nun ebenso *gleich* verteilt werden müssen (in der universalistischen Form 'jeder . . .'). *Jedes* Subjekt sollte demnach an praktischen Diskursen teilnehmen *können*, in denen wichtige Entscheidungen aus der konsensuellen Einigung ausgeschlossen werden. Und die chancengleiche Teilnahme an solchen praktischen Diskursen verlangt darüber hinaus die gleiche positive Freiheit, eigene moralische Intuitionen öffentlich vertreten zu können (was eben die gerechte Form von Prozessen und Verhältnissen der Achtung und Anerkennung untereinander voraussetzt).

'Glücksethik' bleibt gleichwohl unverzichtbar: Sie schöpft aus a-rationalen Quellen, ohne die wir Störungen unserer Lebensweise nicht sensibel genug wahrnehmen; diese Quellen sind ein *Organ* kritischer Gesellschaftstheorie, ohne welches wiederum – auf der Ebene der Gesellschaft – Störungen der kulturellen und sozialen Integration nicht sensibel genug wahrgenommen werden können.

Praktizierte Gerechtigkeit ist demgegenüber ein schwieriger, vielleicht sogar der schwierigste Bestandteil der Moral. Das liegt daran, dass gerade in diesem Moralbereich mit kniffligen Querelen der *Kompromissbildung* – und das heisst auch: mit *relativistischen* Grauzonen – zu rechnen ist (21). Auf der Ebene unserer moralischen Intuitionen konkurrieren nämlich verschiedene Gerechtigkeitsvorstellungen wie Gleichheit, Verdienst, Bedürfnis und Glücksmaximierung miteinander. Sie lassen sich weder aufeinander reduzieren noch lassen sie sich ohne weiteres immer in eine eindeutige Hierarchie bringen, da je nach Handlungszusammenhang die einzelnen Gerechtigkeitsvorstellungen unterschiedliches Gewicht bekommen. Hinzu treten neuerdings dringlichste Probleme einer ökologischen 'Gerechtigkeit zwischen Generationen': Auf welcher normativen Basis und wie sind Rechte der Natur, künftiger Generationen, Ungeborener und Unmündiger *stellvertretend* wahrzunehmen (22)?

All diese Fragen erfordern komplexe Überlegungen, die in unseren moralischen Alltagsintuitionen nicht einfach aufbewahrt liegen. Wir haben deshalb genügend Anlass, uns – im Zuge eines Lebensstils der schnellen Verabschiedungen – von den Gerechtigkeitsfragen nicht allzuschnell zu verabschieden.

ANMERKUNGEN

- 1) Vgl. dazu den Literaturbericht von A. Leist: Mit Marx von Gerechtigkeit zu Freiheit und zurück. In: Philosophische Rundschau 3/4 (1985). Darüber hinaus ist auf das Buch des englischen Sozialphilosophen St. Lukes: Marx and Morality (Oxford 1985), und J. Elster: Making Sense of Marx (Paris/Cambridge 1985) hinzuweisen.
- 2) Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie (Hg. E. Angehrn/G. Lohmann), Königstein/Ts. 1986.
- 3) Folgende 'Schulen' sind zu nennen: die Heidelberger Seminare um M. Theunissen und F. Fulda; J. Habermas/A. Wellmer; der Berliner 'Argument'-Kreis um W.F. Haug.
- 4) Hier vor allem die 'Berliner' E. Tugendhat (Probleme der Ethik, Stuttgart 1984) und Ursula Wolf (Das Problem des moralischen Sollens, Berlin 1984); und die 'Frankfurter' Apel und Habermas (als Überblick: J. Habermas: Diskursethik, in: ders.: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. 1983).
- 5) Marx' Immoralismus. In: Ethik und Marx, a.a.O., S. 19 - 35.
- 6) Z.B. MEW 19, S. 22; vgl. auch MEW 3, S. 404, S. 27; MEW 4, S. 472.
- 7) A. W. Wood, a.a.O., S. 21.
- 8) Einige Ergebnisse dieser Diskussion hält fest: S. Benhabib: Normative Voraussetzungen von Marx' Methode der Kritik. In: Ethik und Marx, a.a.O., S. 83 - 101.
- 9) A. Wildt: Gerechtigkeit in Marx' "Kapital". In: Ethik und Marx, a.a.O., S. 150.
- 10) Vgl. MEW 19, S. 21 " . . . nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!"
- 11) MEW 23, S. 247 ff.
- 12) MEW 23, S. 605 ff.
- 13) G. Lohmann: Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik. In: Ethik und Marx, a.a.O., S. 174 - 194.
- 14) C.C. Gould: Marx' Social Ontology, Cambr. Mass./ London 1978.
- 15) Ich folge hier Lohmann, der dies gut herausarbeitet; vgl. auch G. Lohmann: Gesellschaftskritik und normativer Massstab. In: Arbeit, Handlung, Normativität (Hg. A. Honneth/Jaeggi), Frankfurt/M. 1980.
- 16) Problembewusst: G. Vobruba: Keynesianismus als politisches Prinzip; ders.: Die Internalisierung von Systemerhaltung als Sachzwang; beides in: ders.: Politik mit dem Wohlfahrtsstaat. Frankfurt/M. 1983.
- 17) Darum geht es E. Angehrn: Sein und Haben. In: Ethik und Marx, a.a.O., S. 125 - 148.
- 18) J. Habermas: Gerechtigkeit und Solidarität. In: Zur Bestimmung der Moral (Hg. W. Edelstein/G. Nunner-Winkler). Frankfurt/M. 1986, S. 291 - 318.
- 19) Vgl. zum folgenden: A. Honneth: Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept. In: Ethik und Marx, a.a.O., S. 268 - 274.
- 20) Honneth nennt dies die 'normative Binnenstruktur' einer Gesellschaft; Rawls spricht von einer Grundstruktur ('basic structure'), auf die sich seine Theorie der

Gerechtigkeit vor allem beziehen soll (J. Rawls; Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1979; vgl. auch: ders.: Basic Structure as Subject. In: Values and Morals, Hg. A.J. Goldman/J. Kim, Dordrecht 1978, S. 47 - 71).

- 21) R. Döbert: Wider die Vernachlässigung des 'Inhalts' in den Moraltheorien von Kohlberg und Habermas. In: Zur Bestimmung der Moral, a.a.O., S. 86 - 125.
- 22) H. Kleger: Gerechtigkeit zwischen Generationen. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 26, S. 147 - 191.

SCHWERPUNKTE:

Deutschsprachige Literatur
Italienische Literatur
Afrikanische Lit., dt./engl./franz.
Lateinamerikanische Lit., dt./span.

Klass. und mod. Philosophie

Ethnologie

ferner: Politik, 3. Welt
Soziologie, Psychologie

div. Reihen compl.
Debatte/Dialog Dritte Welt/
Freibeuter/Kursbuch/Merve/
Ed. Passagen/Poetik u. Hermen./
Theaterbibl./Wagenbach TB/
Widerspruch

Buchhandlung
Das Narrenschiff GmbH



Gerbergasse 22, Schmiedenhof
CH - 4001 Basel
Telefon 061 - 25 19 82
Telex 64569