

Gerechtigkeit ermöglichen. Politische Ethik und materialistische Gesellschaftsanalyse

Dass es im Kapitalismus ungerecht zugeht, mehr noch: dass der Kapitalismus eine grundlegend ungerechte Ordnung der Gesellschaft darstellt, dafür wird man sich gut und gerne auf Marx' Analysen eben dieses Kapitalismus' berufen können (vgl. etwa Rawls 2008, 459–534): Etwa darauf, dass die ArbeitnehmerInnen in ein Lohnarbeits- und damit in ein Ausbeutungsverhältnis gezwungen werden – und zwar gerade dadurch, dass sie in formaler Hinsicht frei sind. Oder darauf, dass der gesellschaftliche Reichtum von der Mehrheit der in einer Gesellschaft lebenden Menschen geschaffen wird, er aber privat angeeignet und – mehr noch – von einer Minderheit okkupiert wird, in deren Besitz die Produktionsmittel sind, an der die Mehrheit »schafft«. Allerdings: Wie immer Karl Marx den Kapitalismus und die ihn ausmachenden Verhältnisse mit seinen z.T. starken Worten bewertet

hatte, – als ungerecht sind ihm dieser und diese nicht erschienen. Marx hatte – im Gegenteil – die kapitalistischen Produktionsverhältnisse als gerecht beschrieben, nämlich als Verhältnisse, die ihre Gerechtigkeit als »natürliche Konsequenz« (Das Kapital Bd. 3, MEW 25, 352) ihrer selbst hervorbringen. Genau deshalb war Marx nicht nur an einer kritischen Analyse der kapitalistischen Produktionsverhältnisse gelegen, sondern auch an einer Kritik der ihnen innewohnenden Denkform der Gerechtigkeit.

Marx war also nicht nur kein Theoretiker der Gerechtigkeit, so er keine Theorie der Gerechtigkeit vorgelegt und auch nicht an einem theoretisch belastbaren Begriff der Gerechtigkeit

Matthias Möhring-Hesse, Prof. Dr., studierte Theologie, Philosophie und Soziologie in Frankfurt/Main und Münster/Westf.; Professor für Theologische Ethik/Sozialethik an der Eberhard Karls-Universität Tübingen. Neuere Veröffentlichungen: Verbetriebswirtschaftlichung und Verstaatlichung. Der destruktive Formwandel der Freien Wohlfahrtspflege, in: Heinze u.a. (Hg.): Neue Governancessstrukturen in der Wohlfahrtspflege 2018, (mit Katja Winkler) Reflexive Repräsentation der »Gerechtigkeiten von unten«, Emunds (Hg.): Christliche Sozialethik - Orientierung welcher Praxis? 2018, Theologie ist immer plural. Wie die Wissenschaftlichkeit aus der Kirche heraus negiert wird, in: Herder Korrespondenz 2018, Mit Pierre Bourdieu Ethik treiben? Sozialethik angesichts der praxeologischen »Soziologie der sozialen Determinanten«, in: Kreuzer u.a. (Hg.): Religion und soziale Distinktion 2018.

GND: 115438211

DOI: [10.18156/eug-1-2018-art-4](https://doi.org/10.18156/eug-1-2018-art-4)

gearbeitet hat (vgl. etwa Schmidt am Busch 2016, 295f.). Er war vielmehr Kritiker der Gerechtigkeit. Daher werden wir nach Marx und im Rückgriff auf ihn nicht begreifen können, was »heute« Gerechtigkeit bedeutet, was »heute« als gerecht gelten kann und wofür man sich engagiert, wenn man sich »heute« für mehr Gerechtigkeit engagiert, – zumindest dann nicht, wenn wir uns mit ›Gerechtigkeit in irgendeiner seriösen Weise kritisch auf unsere heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse beziehen wollen.

Gilt uns Marx dennoch auch in Fragen der Gerechtigkeit als eine Autorität, werden uns stattdessen fragen müssen, wie wir überhaupt Gerechtigkeitstheorie und Politische Ethik betreiben können und dies mit Anspruch auf Gesellschaftskritik, wenn wir denn Marx' Kritik an der Gerechtigkeit begriffen haben? Wie also – so könnte man die Frage abkürzen – nach Marx überhaupt mit »Gerechtigkeit« Gesellschaftskritik üben?

Die Antwort auf diese Frage soll über vier Schritte hinweg versucht werden: Zunächst wird Marx' Kritik der Gerechtigkeit vorgestellt als Kritik der Gesellschaft, die Gerechtigkeit zur Ordnung ihrer Produktionsverhältnisse »braucht«. *Zweitens* wird – mit der plakativen Alternative Freiheit statt Gerechtigkeit – die von Marx in seiner Gesellschafts- und Gerechtigkeitskritik unterstellte Ethik des angemessenen Lebens rekonstruiert. Um nach diesen beiden Argumentationsschritten einen Anschluss für eine Gerechtigkeitstheorie zu schaffen, wird *drittens* Marx' kritische Gesellschaftsanalyse, inklusive seiner Kritik der Gerechtigkeit, über deren Ziel bestimmt, den gesellschaftlichen Verhältnissen ihre Objektivität zu nehmen und sie in die Handlungsmacht der Menschen zu legen, die von diesen Verhältnissen in ihren sozialen Beziehungen und in ihrem Handeln bestimmt werden. Mit diesem Ziel legt Marx' kritische Gesellschaftsanalyse den Raum dafür frei, sich auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verständigen, die an die Stelle der bestehenden treten sollen, weil sie im Gegensatz zu bzw. im Vergleich mit diesen gerecht oder zumindest gerechter sind. Doch dieser Handlungsraum der Gerechtigkeit wird von Marx' Gesellschaftsanalyse gleich wieder verschlossen, indem sie für ein »Überangebot« an Notwendigkeiten sorgt. Eine Politische Ethik der Gerechtigkeit ist – so wird *viertens* und abschließend argumentiert – demgegenüber möglich, wenn sie diese, durch kritische Gesellschaftsanalyse erzeugte Übermacht der Notwendigkeiten anzweifelt und die gesellschaftlichen Verhältnisse mit Kontingenz versieht, wenn sie also das »Reich der Notwendigkeiten« mit Kontingenzen durchlöchert. Solch eine Politische Ethik wird aber nicht an die Stelle der kritischen

Gesellschaftsanalyse, sondern »nur« an deren Seite treten – zumindest dann, wenn sie als Gesellschaftskritik betrieben wird.

⇒ 1 Kritik der Gerechtigkeit

Nicht nur in seiner Religionskritik ging es Marx darum, Denkformen – und »Gerechtigkeit« ist eine Denkform über gesellschaftlichen Beziehungen und deren Ordnung – als gesellschaftliche Verhältnisse zu erklären und dazu auch ihnen – wie der Idee von der freien Konkurrenz – die »Form von sachlichen Mächten, ja von übernatürlichen Sachen« (Grundrisse, MEW 42, 551) zu nehmen. In seinen Grundrissen lautet das Vorhaben so:

Die Abstraktion oder Idee ist aber nichts als der theoretische Ausdruck jener materiellen Verhältnisse, die Herr über sie sind. (Ebd., 97)

Diese Vorgehensweise verdankt sich grundlegende und durchgängige Theorieannahme in Marx' Werk, die man »praktischen Materialismus« nennen kann: Alle gesellschaftlichen Tatbestände, auch Religion, Recht, auch Menschenrechte und Gerechtigkeit, werden als Ergebnisse sozialer Praxis und damit als historische und zugleich kulturelle Phänomene begriffen. So werden diese Tatbestände erklärungsbedürftig. Man muss erklären, wie es zu Religion und Recht, zu Menschenrechten und Gerechtigkeit gekommen ist, – und kann von diesen Tatbeständen her nicht mehr bzw. erst dann erklären, wie man zu was auch immer kommt bzw. kommen soll. So ging Marx seinen

Weg zur materialistischen, nicht voraussetzungslosen, sondern die wirklichen materiellen Voraussetzungen als solche empirisch beobachtenden und darum erst wirklich kritischen Anschauung der Welt. (Deutsche Ideologie, MEW 3, 217)

Die »empirischen Verhältnisse« waren für Marx weder Objekte ihrer Anschauung, noch war ihre Anschauung Ausfluss dessen, dass sie gedacht werden; für Marx waren sie immer beides zugleich – und dies im Medium der sinnlichen und gegenständlichen Tätigkeit von Menschen, die darin immer schon in Beziehung untereinander stehen. Sie werden von Menschen gemacht – und sind von daher die »empirischen Verhältnisse« der Menschen selbst. Die notwendige Empirie ist deshalb eine Empirie des »Machens«, also eine Analyse der sozialen Praxis, aus der heraus die Verhältnisse entstehen, und eine Analyse derjenigen sozialen Praxis, als deren Ergebnis das »Machen« der Verhältnisse denjenigen verborgen wird, die sie »machen«.

Vor dem Hintergrund eines solch praktischen Materialismus' begriff Marx nicht nur das Denken *über etwas* im Medium der Praxis, sondern ebenso das Denken über *Bedeutungen* von etwas und all die »Werkzeuge«, mit denen dieses Denken betrieben wird. Von daher erklärte er sich die die Menschen umgebende und sie ausmachende Wirklichkeit inklusive den in dieser Wirklichkeit steckenden Sinn aus der sozialen Praxis eben dieser Menschen heraus – als Wirklichkeit, die im Vollzug dieser Praxis entsteht. Auf praktisch-materialistischer Grundlage ist deren Begreifen notwendig selbstreferentiell. Denn es ist selbst Moment sozialer Praxis und hat an der praktischen Konstitution der Wirklichkeit und des in ihr steckenden Sinns Anteil – und sollte dies in deren Begreifen auch mit begreifen.

In dieser praktisch-materialistischen Absicht nahm sich Marx auch Gerechtigkeitsvorstellungen vor. Bekannt wurde vor allem seine Kritik am Entwurf des Gothaer Programms, also des für die vereinigte Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands entworfenen Parteiprogramms. Marx nahm u.a. dessen dritten Grundsatz vor: »Die Befreiung der Arbeit erfordert die Erhebung der Arbeitsmittel zu Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der Gesamtarbeit mit gerechter Verteilung des Arbeitsertrags.« Die Vorstellung von einer gerechten Verteilung suchte Marx zu dekonstruieren, da sie die realen Verhältnisse vernebeln und so – wenn auch wider Willen – zu deren Bestehen beitragen würde: Mit ›Gerechtigkeit‹ wird der politische Fokus, so sah es zumindest Marx, auf die Verteilung der Güter gelegt. Unkenntlich wird dadurch, dass die Produktionsverhältnisse (und dazu gehört maßgeblich die Verteilung und die Ordnung der Produktionsmittel) die Verteilung bestimmt.

Sind die Elemente der Produktion derart verteilt, so ergibt sich von selbst die heutige Verteilung der Konsumtionsmittel. (Kritik des Gothaer Programms, MEW 19, 22)

Indem Marx die Verteilung von den Produktionsverhältnissen her bestimmte und von daher die »gerechte Verteilung des Arbeitsertrags« als eine über diese Verhältnisse hinaustreibende Handlungsoption ausschloss, machte er diese nun nicht zu einer konstanten und objektiven, deshalb irgendwie harten Vorgabe für die Verteilung. Im Gegenteil, ihm ging es darum, dass – wie es im dritten Band des Kapitals heißt – auch die

der spezifischen, historisch bestimmten Produktionsweise entsprechenden Produktionsverhältnisse [...] einen spezifischen, historischen und vorübergehenden Charakter haben. (Das Kapital Bd. 3, MEW 25, 885)

Jedoch sind »die Verteilungsverhältnisse wesentlich identisch mit diesen Produktionsverhältnissen« (ebd.) – und beide teilen »denselben historisch vorübergehenden Charakter« (ebd.). Im Gothaer Programm täuschte sich die Partei, so Marx, nicht über die historische Kontingenz der Reichtumsverteilung; sie täuschte sich aber darüber, dass die Verteilung durch die (wenngleich ebenso historischen) Produktionsverhältnisse bestimmt wird. In der Vorstellung von der gerechten Verteilung habe sie die Bestimmungsgründe der Verteilung verkannt und in der Folge verpasst, was politisch eigentlich hätte angegangen werden müssen, die Veränderung der Produktionsverhältnisse. »Nachdem das wirkliche Verhältnis längst klargelegt, warum wieder rückwärtsgehn« (Kritik des Gothaer Programms, MEW 19, 22, fragte er sich in seiner Kritik. Und meinte: Mit der Vorstellung von der gerechten Verteilung des Arbeitsertrags gehe man hinter die (von ihm selbst) vorgelegte Kritik der Produktionsverhältnisse zurück. Auf dem Wege der Gerechtigkeit begreife man zu wenig von den gesellschaftlichen Verhältnissen, – begreife man vor allem weniger, als man ohne sie begreifen könne.

Für das Konzept der Gerechtigkeit kommt es bei Marx aber noch schlimmer: In der »Gerechtigkeit« sah er nicht nur eine schlechte, weil unzureichende Denkform über die gesellschaftlichen Verhältnisse; er machte in der »Gerechtigkeit« – mehr noch – eine funktionale Denkform genau dieser Verhältnisse aus. Damit die Produktionsverhältnisse in kapitalistischer Weise geordnet werden können, müssen bestimmte Gerechtigkeitsnormen gedacht werden – und zwar kollektiv gedacht und darüber hinaus auch in die Form des staatlichen Rechts gegossen werden. »Freiheit«, »Gleichheit«, »Eigentum« und »Eigentum« – das sind laut Marx die notwendigen Denkformen des Warentausches und des Lohnarbeitsverhältnisses. Weil sie für die kapitalistischen Produktionsverhältnisse funktional sind, sind diese, also die Produktionsverhältnisse, ein »wahres Eden der angeborenen Menschenrechte« (Das Kapital Bd. 1, MEW 23, 189).

Eindeutiger noch auf die »Gerechtigkeit« bezogen ist Marx' Analyse im dritten Band des Kapitals: Die Gerechtigkeit der Transaktionen ist den kapitalistischen Produktionsverhältnissen »eingebaut«, ergibt sich nämlich als »natürliche Konsequenz« (Das Kapital Bd. 3, MEW 25, 352) der Übereinstimmung des Willens der Vertragsparteien im Vertrag. Einzig die Übereinstimmung der Willen im Vertrag zählt. Vom Inhalt dieser Übereinstimmung sieht diese Gerechtigkeit ab.

Dieser Inhalt ist gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht. (Ebd.)

Gerechtigkeit ist also für Marx eine notwendige Denkform der kapitalistischen Produktionsverhältnisse. In ihr wird sowohl die für diese Verhältnisse notwendige Absonderung der Menschen untereinander, also die wechselseitige Gleichgültigkeit verbürgt, sondern auch die Übereinstimmung im Vertrag, mit der die Vereinzelteten punktuell ihre wechselseitige Gleichgültigkeit aufgeben – und dies in dem Maße, in dem es für diese Verhältnisse und für ihre Existenz unter deren Bedingungen notwendig ist.

⇒ 2 Freiheit statt Gerechtigkeit

Daraus, dass die »Gerechtigkeit« für die kapitalistischen Produktionsverhältnisse funktional sind, zog Marx den Schluss, dass das Konzept der Gerechtigkeit zur Kritik der Gesellschaft nicht taugt (vgl. Kallscheuer 1986; Wood 1980): Weil man sich mit »Gerechtigkeit« immer schon in den Denknöten der kapitalistischen Produktionsverhältnisse bewegt und man sich daher im Denken über die gesellschaftlichen Verhältnisse von den Produktionsverhältnissen abhängig macht, wird man sich mit dem Konzept der Gerechtigkeit nicht in der für Kritik notwendigen Distanz zu diesen Produktionsverhältnissen bringen können. Zumindest wird man – folgt man Marx – mit dem Konzept der Gerechtigkeit keine Kritik der kapitalistischen Produktionsverhältnisse betreiben können, die diese nicht doch wieder nur bestätigen.

Das heißt nun nicht, dass Marx in seinen Analysen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und der mit ihnen mehr oder weniger notwendig zusammenhängen Sachverhalte normativ »enthaltend« gewesen ist. In Marx' Analyse haben wir es – im Gegenteil – mit starken Bewertungen zu tun, wenngleich diese häufig nur durch entsprechend starke Begriffe »ausgewiesen« werden. Dafür stehen exemplarisch »Entfremdung« oder »Ausbeutung«. Beide Begriffe haben für Marx zweifelsohne eine analytische Bedeutung – und dienen der Analyse komplexer gesellschaftlicher Sachverhalte; aber diese Sachverhalte werden durch diese Begriffe zugleich negativ bewertet, wobei diese Bewertung in Übereinstimmung mit den Analysen steht, die mit ihrer Hilfe betrieben wurde.

Hinter seinen starken Wertungen liegt bei Marx eine von ihm selber nicht ausgebaute, gleichwohl aber erkennbare Ethik des angemessenen Lebens. Sie setzt mit einer Kritik an den den Menschen unangemessene Lebens-, Arbeits- und Sozialformen ein. So wie die Menschen, wie zumindest die Mehrheit leben und arbeiten müssen bzw. muss, entspricht das nicht ihren Bedürfnissen und Fähigkeiten – und

sie leben deswegen nicht in Übereinstimmung mit »sich selbst«. In der langen Tradition ethischen Denkens seit Aristoteles basiert eine solche Kritik auf einer ethisch gehaltvollen Konzeption der menschlichen »Natur«, auf einer positiven Vorstellung davon, in welchem Lebens-, Arbeits- und Sozialformen Menschen leben, wenn sie in Übereinstimmung mit sich und den in ihnen innewohnenden Anlagen oder ihrem »telos« leben könnten. Wenngleich er sie in seinem weiträumigen Werk nicht ausgearbeitet hat, teilte Marx eine solche Ethik der den Menschen eigenen »Natur«, von der das ihnen angemessene Leben, Arbeiten und Zusammenleben bestimmt werden kann (vgl. Quante 2018, 77–86).

In dem Text »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« wird diese Ethik in Anlehnung an die kantische Philosophie angesprochen:

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1, S. 385)

Von diesem einmaligen Zitat abgesehen, war Marx allerdings nicht auf den Spuren Kants unterwegs und dachte nicht in der Logik von dessen »Kategorischem Imperativ« – und dachte folglich also nicht daran, das Richtige als Ausdruck einer allgemeinen Vernünftigkeit zu bestimmen. Statt der Übereinstimmung mit der Vernunft interessierte Marx die Verwirklichung der den einzelnen Menschen eigene Natur und ihrer besonderen Anlagen, der ihren Körpern einwohnenden Bedürfnisse und Fähigkeiten.

Eine solche Ethik liegt »jenseits« dessen, was man mit dem Konzept der Gerechtigkeit aussagen kann. Zumindest in einem neuzeitlichen Sinn werden unter ›Gerechtigkeit‹ Ansprüche und Verpflichtungen zwischen Menschen verhandelt und darüber die Ordnung ihrer sozialen Beziehungen, insofern diese den Ansprüchen und Verpflichtungen von Menschen genügen sollen. Dabei werden diese Ansprüche und Verpflichtungen unter dem Maßstab der Gerechtigkeit daran bemessen, ob sie gegenüber allen davon Betroffenen gerechtfertigt werden können (vgl. Forst 2009). Für eine Ethik des für Menschen angemessenen Lebens, Arbeitens und Zusammenlebens muss die »Gerechtigkeit« immer schon als unangemessen erscheinen, als eine kontraktuelle, zumindest aber ausgehandelte Übereinstimmung, wo hingegen das den Menschen angemessene Leben, Arbeiten und Zusammenleben vor allem Kontraktuellen und vor jeder Aushandlung liegt. Des-

wegen wird das den Menschen Angemessene durch Verträge und Aushandlungen – und damit durch die Denkform der Gerechtigkeit bedroht. Zudem verstellt der dem Konzept der Gerechtigkeit eigenen Rationalitätszwang den Menschen den Zugang zu den ihnen einwohnenden Bedürfnissen und Fähigkeiten. Müssen sie sich unter die durch »Gerechtigkeit« erzwungene Rechtfertigung vertreten, werden sie von sich, aber auch von den anderen »entfremdet«.

Hinzu kommt noch die Frage der Politik. Politische Aushandlungen müssen im Konzept der Gerechtigkeit immer als Bedingung der Möglichkeit von »Gerechtigkeit« gedacht werden (vgl. Forst 2006). Sie sind der materielle Ort, an dem nicht nur Ansprüche und Verpflichtungen zwischen den Menschen ausgetauscht, sondern auch die Gründe für deren Berechtigung vorgetragen und bewertet werden. Politik war aber für Marx immer nur dann und in dem Maße notwendig, wenn bzw. als sich Menschen durch die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sie leben, von sich selbst und von den anderen, nicht zuletzt von den Gegenständen, die sie bearbeiten entfremdet haben. Politik erschien ihm als ein Indiz dafür, dass Menschen nicht in Übereinstimmung mit sich und den anderen leben können, – und dies, weil sie nur dann in politische Auseinandersetzung mit den anderen treten müssen. Das »angemessene Leben« gibt es aber für Marx immer nur »jenseits« aller Politik und »jenseits« von allem, was Politik ausmacht und mit Politik verbunden ist.

Marx' Ethik des für Menschen angemessenen Lebens, Arbeitens und Zusammenlebens drückt sich auch in seiner Utopie des »Reichs der Freiheit« aus, auf das hin er die gesellschaftliche Entwicklung theoretisch auszudenken suchte. Wie bereits eingangs angesprochen, ging es Marx in seiner Gesellschaftsanalyse darum, den gesellschaftlichen Verhältnissen bis hin zu ihren Bestimmungs- und Bewegungsgründen zu durchschauen, dabei ihnen den Schein der Objektivität zu nehmen – und auf diesem Wege die die Gesellschaft ausmachenden Verhältnisse in die Kontrolle der durch sie bestimmten Menschen zu legen. So heißt es im ersten Band des Kapitels über »Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis«:

Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. (Das Kapital Bd. 1, MEW 23, 94)

Als normative Zielperspektive seiner Gesellschaftsanalyse erscheint im Gegenzug ein Zustand, den frei vergesellschaftete Menschen un-

ter ihre bewusste Kontrolle genommen haben und bestimmen, was sie zuvor bestimmt hat. Diesen Zustand beschrieb er – im dritten Band seines Kapitals – so:

Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. [...] Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kostenaufwand und unter den ihrer Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gibt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung. (Das Kapital Bd. 3, MEW 25, 828)

Erst dann treten die Menschen in das »Reich der Freiheit« ein, wenn sie ihre bewusste Kontrolle so weit haben ausdehnen können, dass ihnen die äußere Wirklichkeit zuarbeitet und sie diese nicht mehr bearbeiten müssen, um ihre Bedürfnisse befriedigen zu können. Das wahre »Reich der Freiheit« liegt für Marx »jenseits« der materiellen Produktion, wenngleich nicht »jenseits« der Arbeit. Dazu ein Zitat aus den Grundrissen, ein Text im Telegrammstil:

Daß aber diese Überwindung von Hindernissen an sich Betätigung der Freiheit – und daß ferner die äußeren Zwecke den Schein bloß äußerer Notwendigkeit abgestreift erhalten und als Zwecke, die das Individuum selbst erst setzt, gesetzt werden – also als Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjekts, daher reale Freiheit, deren Aktion eben die Arbeit [...] (Grundrisse, MEW 42, 512).

Ihre wahre Freiheit erlangen Menschen erst dann, wenn sie sich in ihrer Arbeit selbst entäußern und in der Folge sich in der Tätigkeit und in deren Ergebnissen »wiederfinden« können.

Wie mit seiner Ethik des angemessenen Lebens bewegte sich Marx auch mit seiner Utopie vom »Reich der Freiheit« »jenseits« dessen, was man mit dem Konzept der Gerechtigkeit denken und aussagen

kann. Als Ziel der gewollten gesellschaftlichen Veränderung standen für Marx nicht die zwischen Menschen gerechtfertigten Ansprüche und Verpflichtungen, allesamt nur wieder selbst geschaffene Notwendigkeiten, die sich den Menschen als Objektivität gegenüberstellen und sie so ihrer Freiheit berauben, sie von ihren Bedürfnissen und Fähigkeiten sowie die jeweils anderen von deren trennen. Marx nahm stattdessen als Ziel der gesellschaftlichen Veränderung, dass sich die Menschen in Gemeinschaft mit allen selbst entäußern können und genau darin ihren eigenen Bedürfnissen und Fähigkeiten entsprechen. Seine regulative Idee ist daher die der regellosen Selbstentäußerung. In einer zukünftigen »Assoziation freier Menschen« werden nicht nur die normativen Standards der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, sondern – mehr noch – jede Denkform entfremdender Normativität und damit auch die der Gerechtigkeit überwunden (vgl. Maihofer 2013). Dieses »Reich der Freiheit« jenseits der Gerechtigkeit ist grundsätzlich ungerecht, was zugleich heißen soll: Es kann nicht gerechtfertigt werden, ohne dadurch in ihr Gegenteil verkehrt zu werden, – und es muss nicht gerechtfertigt werden.

⇒ 3 Handlungsmacht und Notwendigkeit

Folgen wir Marx in seiner Kritik der Gerechtigkeit, dann rechnen wir damit, dass uns Gerechtigkeitsvorstellungen den Blick auf die Bewegungs- und Bestimmungsgründe gesellschaftlicher Verhältnisse verstellen und dass sie dadurch das Geschäft kritischer Gesellschaftsanalyse erschweren können, diese Verhältnisse unter die Kontrolle der durch sie bestimmten Menschen zu bringen. Zudem rechnen wir damit, dass das Konzept der Gerechtigkeit, das in diesen und anderen Gerechtigkeitsvorstellungen benutzt wird, für die kapitalistischen Produktionsverhältnisse funktional ist und dass – als Folge davon – die Verhältnisse, die unter Kontrolle gebracht werden sollen, mit passenden Gerechtigkeitsvorstellungen, nämlich mit dem Hinweis auf einer diesen Verhältnisse immer schon innewohnenden Gerechtigkeit gerade der bewussten Kontrolle entzogen werden. Wenn wir aber Marx darüber hinaus, also über seine funktionale Analyse der Gerechtigkeit hinaus folgen würden, dann müssten wir – gleich ihm – das Konzept der Gerechtigkeit aufgeben, zumindest sofern wir gesellschaftskritische Ambitionen hegen. Nach seiner funktionalen Analyse und nach der daraus folgenden Kritik der Gerechtigkeit hatte Marx jedenfalls keinen Bedarf und erst recht keine Notwendigkeit für einen positiven Begriff der Gerechtigkeit gesehen. Mit seiner Idee von angemessenen Lebens-, Arbeits- und Sozialverhältnissen sowie die

einer »Assoziation freier Menschen« verfolgt er normative Ambitionen »jenseits« der mit ›Gerechtigkeit‹ – seiner Auffassung nach – aus-sagbaren Normativität; und er war keineswegs bereit, seine Ideen dem Rechtfertigungszwang der Gerechtigkeit auszusetzen

Dass Marx so ganz ohne einen positiven Begriff der Gerechtigkeit auskommen wollte und konnte, ist u.a. seiner positiven Vorstellung von Freiheit geschuldet. Während die einzelnen unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsverhältnisse nur in formaler Hinsicht frei sind und deswegen z.B. Verträge über Waren oder über den »Verkauf« von Arbeitskraft abschließen können bzw. müssen, und während sich unter diesen Bedingungen alle in all ihrer Freiheit vereinzeln und gegeneinander gleichgültig sind, werden sie sich in der kommenden »Assoziation freier Menschen« untereinander keine Grenzen setzen und in der Entäußerung ihrer Freiheit zugleich alle anderen frei sein lassen, so mit allen anderen in einem »Reich der Freiheit« harmonieren. Dass sich Menschen im Vollzug ihrer Freiheit einander einschränken, dass sie die Einschränkungen durch die jeweils anderen allenfalls in kontraktuellen Vereinbarungen und dann durch eine beidseitige Freiheitsbeschränkung überwinden können, das ist für Marx den kapitalistischen Produktionsverhältnissen eigen und wird – so seine allerdings nicht entfaltete Ahnung – mit diesen auch überwunden.

Dass sich Menschen wechselseitig Grenzen setzen und gerade darin ihre Freiheit vollziehen, konnte Marx (und wollte er vermutlich) nicht denken; wir hingegen denken dies im Begriff der Autonomie und dann auf den Spuren Kants: Indem sich Menschen ihren eigenen Gesetzen unterwerfen, vollziehen sie sich in Freiheit, sofern sie sich eigene Gesetze geben und sich diesen allein deshalb unterwerfen, weil es ihre eigenen Gesetze sind. Dass sich Menschen in diesem Sinne eigene Gesetze geben, stellen wir uns – halten wir uns in dieser Frage an Kant – nicht als Vollzug von Willkür, nicht als Folge einer authentischen Autorenschaft und als Ergebnis einer ursprünglichen Erfindung bzw. Entdeckung vor. Eigene Gesetze haben Menschen vielmehr dann, wenn sie von den Gründen ihrer Gültigkeit überzeugt sind bzw. überzeugen lassen und sich aus Einsicht in deren Gültigkeit diese Gesetze zu eigen machen. Dass Menschen dabei ihre Freiheit in Gemeinschaft mit anderen, deshalb nicht in Vereinzelung und in gegenseitiger Gleichgültigkeit vollziehen, wird denkbar, wenn man die diskursiven Bedingungen berücksichtigt, dass Menschen sich von den Gründen der Gültigkeit überzeugen lassen. Eine solche Einsicht und die daraus folgende Aneignung sind in einer kollektiven, wenngleich konfliktiven Rechtfertigungspraxis »eingebaut«. Diese ist damit der

(zumindest ursprüngliche) Ort, an dem sich Menschen eigene Gesetze geben, also der materielle Ausdruck kollektiver Selbstgesetzgebung. Dass schließlich die in diesem Sinn gemeinsame Selbstgesetzgebung nicht nur ein repressiver, sondern ein kreativer Vorgang ist, wird denkbar, wenn man sich – auf den Spuren von Hannah Arendt (vgl. Arendt 2012) – den politischen Charakter solch kollektiver und zugleich konfliktiver Rechtfertigungspraxis vor Augen führt: Immer dann, wenn Menschen nicht nur Meinungen haben, sondern diese untereinander austauschen, und wenn sie darüber hinaus auch die Gründe für ihre Meinungen austauschen, dann kann »zwischen« ihnen etwas Neues entstehen, das es zuvor weder in ihrem Denken, noch in der ihnen gemeinsamen Wirklichkeit gegeben hat. In ihrer gemeinsamen Rechtfertigungspraxis wird von den Beteiligten mithin nicht nur immer schon Bekanntes »abgesegnet«. Vielmehr entdecken und erschaffen sie Neues. Im Horizont eines praktischen Materialismus wird man keinen besseren Ort für soziale Innovationen erwarten als eben diese besondere Form der sozialen Praxis.

Geht man nun aber – im Unterschied zu Marx – von einer kollektiven Selbstgesetzgebung und von deren prinzipiell kreativen Vollzug in Politik aus, dann ist ein positiver Begriff von Gerechtigkeit möglich, der nicht in der für kapitalistische Produktionsverhältnisse funktionalen Denkform aufgeht. Er steht – im Gegenteil – in Negation zu der dieser Denkform eigenen Absonderung der Menschen untereinander und negiert die darin bloß intendierte kontraktuelle Übereinstimmung. Mit ›Gerechtigkeit‹ referiert man dann eine Eigenschaft der grundlegenden gesellschaftlichen Strukturen, Ordnungen und Institutionen, dass sie gegenüber allen davon unmittelbar oder mittelbar Betroffenen gerechtfertigt und d.h. mit hinreichend guten, d.h. alle unmittelbar oder mittelbar Betroffenen überzeugenden Gründen ausgestattet werden können. Mit dieser Bedeutung hebt »Gerechtigkeit« auf eine Rechtfertigungspraxis von Menschen, die untereinander nicht nur Meinungen, sondern auch Gründe austauschen, die – darin gleichberechtigt – auf gute Gründe bestehen und – darin gleich verpflichtet – sich von guten Gründen überzeugen lassen. Dieser Gerechtigkeitsbegriff hat einen grundsätzlich politischen Gehalt, bezieht sich nämlich auf einen nur in Auseinandersetzungen zu habenden kollektiven Vollzug von Rechtfertigung. Das »erste Recht« dieser Gerechtigkeit ist – als notwendige Implikation dieses Begriffes – für jedefrau und jedermann, an diesen Auseinandersetzungen gleichberechtigt und gleich verpflichtet teilnehmen zu können (vgl. Forst 2006, 291-327). Mit diesem Begriff von Gerechtigkeit kann man Politische Ethik im Horizont des praktischen Materialismus betreiben und lässt »Gerech-

tigkeit« im Anschluss an eine kritische Gesellschaftsanalyse nach Marx'ens Vorbild denken. Wie gezeigt, ging es Marx in seiner Analyse der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und deren Bestimmungs- sowie Bewegungsgründe darum, sie ihrer vermeintlichen Objektivität zu berauben und sie stattdessen als historische Ergebnisse sozialer Praxis offenzulegen. Mit einer solchen Analyse werden die gesellschaftlichen Verhältnisse unter die Kontrolle der davon betroffenen Menschen gestellt – und werden zu veränderbaren Sachverhalten ihrer sozialen Praxis. Insofern diese Analyse den davon Betroffenen zugänglich ist, versetzt diese sie in Handlungsmacht. In dem Maße, in denen Menschen die Kontrolle über ihre Verhältnisse gewinnen, wächst ihr Bedarf an etwas Idealem, an bloß »Gedachtem«, von dem her sie die Kontrolle über ihre Verhältnisse wahrnehmen und diese vorantreiben, über das bloß Bestehende hinaustreiben können. Die Denkform für diese Idealität ist nun aber unter den pragmatischen Bedingungen gemeinsamen Rechtfertigens – faktisch und notwendiger Weise – die der »Gerechtigkeit«. Deren materielle Grundlage liegt in der Rechtfertigungspraxis von Menschen, die über die von ihnen gemeinsam zu verantwortenden Verhältnisse in Auseinandersetzungen treten. Indem sie nämlich diese Kontrolle gemeinsam wahrnehmen, zwingen sie sich wechselseitig, ihre je eigenen Vorstellungen von dem, wie was sein soll, einander vorzustellen und darüber hinaus diese Vorstellungen auch zu begründen – und zwingen sich so wechselseitig in eine gemeinsame Rechtfertigungspraxis. Weil sie sich wechselseitig mit entsprechenden Frage, Antworten und Rückfragen »belästigen«, stellt sich ihnen so gemeinsam die Frage, in welchem Maße ihre Verhältnisse gegenüber allen davon unmittelbar oder mittelbar Betroffenen gerechtfertigt werden können und in welcher Richtung sie verändert werden müssen, dass sie in diesem Sinn gerechtfertigt werden können. Sich dieser Frage gemeinsam zu stellen und sich deshalb in eine gemeinsame Rechtfertigungspraxis mit anderen zu »begeben«, ist zumindest für all die Menschen zwingend, die ein Bewusstsein davon haben, dass sie ihre gesellschaftlichen Verhältnisse immer nur gemeinsam unter Kontrolle nehmen können.

So mit »Gerechtigkeit« an Marx' kritische Gesellschaftsanalyse anzuschließen, setzt aber voraus, dass diese die jeweils vorgegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse in die Kontrolle der durch sie bestimmten Menschen bringt und so einen Handlungsraum ausweist, in dem diese Verhältnisse von etwas bloß Gedachten her bestimmt werden können und dadurch deren Entwicklung gerichtet werden kann. In dieser Hinsicht leistet Marx' Gesellschaftsanalyse zunächst eine notwendige Vorarbeit für die Politische Ethik. Doch lässt sie diese auch

schnell wieder in Stich: Darüber aufzuklären, dass die Bestimmungs- und Bewegungsgründe der gesellschaftlichen Verhältnisse in sozialer Praxis »gemacht« werden und sie so unter die Kontrolle der Akteure dieser Praxis stellen, bedeutet nicht, diese Bestimmungs- und Bewegungsgründe »außer Kraft zu setzen«. Eine kritische Gesellschaftsanalyse im Horizont des praktischen Materialismus wird – im Gegenteil – darüber aufklären, dass auch in der wahrgenommenen Kontrolle über die gesellschaftlichen Verhältnisse deren Bestimmungs- und Bewegungsgründe bestimmend wirken und dass auch die soziale Praxis ihrer Veränderung durch diese strukturiert werden. Eine im Horizont eines praktischen Materialismus betriebene kritische Gesellschaftsanalyse wird in diesem Sinne realistisch sein – und daher nicht nur gegen die vermeintliche Objektivität der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern auch gegen den praktischen Voluntarismus ihrer Veränderung aufklären. Nach Marx' Vorbild ist eine kritische Gesellschaftsanalyse dialektisch aufgespannt: Sie setzt die gesellschaftlichen Verhältnisse in die Kontrolle der davon betroffenen Menschen und versetzt diese in Handlungsmacht; und sie füllt *zugleich* den Raum dieser Kontrolle mit Notwendigkeiten und entzieht so den davon betroffenen Menschen Handlungsmacht.

Die Begrenzung der bewussten und gemeinschaftlichen Kontrolle wird bei Marx noch einmal durch seine geschichtsphilosophische Denkungsweise verschärft. Vielleicht zur Orientierung der Veränderungspraxis, vielleicht auch zu deren Ermutigung gab Marx über den geschichtlichen Entwicklungsverlauf Auskunft – und dies eben nicht nur rekonstruktiv bis zu den kapitalistischen Produktionsverhältnissen, sondern auch – in einer Art vorweggenommener Rekonstruktion der zukünftigen Vergangenheit – prognostisch von diesen bis hin zum Kommunismus. Dabei füllte er den geschichtlichen Verlauf derart mit Notwendigkeiten, dass er sie im ganzen als eine Notwendigkeit mit relativ begrenzter Varianz für die soziale Praxis der diese Geschichte »machenden« Menschen ausgeben konnte.¹

Der sozialen Kontrolle der gesellschaftlichen Verhältnisse einen historisch notwendigen Prozess vorzugeben, in denen die geschichtlichen Verläufe durch die kontingente Praxis von Menschen bestenfalls be-

(1) So heißt es im Vorwort zum ersten Band von »Das Kapital«: »Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist – und es ist der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen –, kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern.« (Das Kapital Bd. 1, MEW 23, S. 15f.)

schleunigt werden können, mag man »historischen Materialismus« nennen. Dieser Materialismus wäre dann allerdings das genaue Gegenteil zu dem praktischen Materialismus, der Marx in diesem Beitrag zugeschrieben wurde – und der sich als Grundlage kritischer Gesellschaftsanalyse empfiehlt. Indem Marx selbst diesen Widerspruch einging und den geschichtlichen Verlauf mit Notwendigkeit auflud, entlastete er sich davon, sein »Reich der Freiheit« als Ideal zu verantworten, mithin zu rechtfertigen, dass es als ein gemeinsames Ziel der gesellschaftlichen Veränderung taugt. Als eine »historische Notwendigkeit« erschien es ihm als eine »wirkliche Wirklichkeit«, wenngleich noch im Stadium des Werdens, – und die bedurfte als solche der Rechtfertigung nicht. Zudem entlastete er sich durch die erdachte Notwendigkeit der gesellschaftlichen Veränderung davor, das kommende »Reich der Freiheit« und den Weg dorthin als politische Verhältnisse auszuweisen und in der Folge auch die Gerechtigkeit der in diesen Verhältnissen betriebenen Politik zu klären. Denn das, was mit »historischer Notwendigkeit« auf die Menschen zukommt, muss zwischen ihnen nicht ausgehandelt und nicht zwischen ihnen gerechtfertigt werden, muss nicht einmal von ihnen erst entdeckt werden. Diese Entlastung des Denkens sollte man sich wohl nicht zum Vorbild nehmen – und sollte deswegen den Widerspruch zum praktischen Materialismus ausschließen, der diese Entlastung des Denkens erlaubt.

⇒ 4 Politische Ethik und kritische Gesellschaftsanalyse

Sucht die Politische Ethik die kollektive Handlungsmacht derer zu orientieren, die die gesellschaftlichen Verhältnisse unter ihre gemeinsame Kontrolle nehmen und dazu die Ordnung der gesellschaftlichen Strukturen, Ordnungen und Institutionen aushandeln, ist sie auf eine kritische Gesellschaftsanalyse nach Marx´ schem Vorbild angewiesen. Sie setzt nämlich voraus, dass den gesellschaftlichen Verhältnissen die vermeintliche Objektivität genommen wird und unter die Kontrolle der von ihnen betroffenen Menschen gestellt wurde. Eine solch kritische Gesellschaftsanalyse »erschafft« den Gegenstandsbereich der Politischen Ethik, also die durch Kontrolle der gesellschaftlichen Strukturen, Ordnungen und Institutionen veränderbaren gesellschaftlichen Verhältnisse – und ist damit Voraussetzung der Politischen Ethik und des von ihr genutzten Gerechtigkeitskonzepts. Indem sie aber die Praxis gesellschaftlicher Veränderung über die ihr vorgegebenen Notwendigkeiten, also über die mit den zu verändernden Verhältnisse verbundenen Bestimmtheiten aufklärt, »zerlegt« die kritische Gesellschaftsanalyse zugleich auch den Gegenstandsbereich der

Politischen Ethik. Demgegenüber muss diese ihren Gegenstand »verteidigen« – und muss dazu die gesellschaftlichen Verhältnisse und die soziale Praxis ihrer Kontrolle mit Kontingenz anreichern. Durch Kultivierung von Kontingenz wird die Politische Ethik der Übermacht der Notwendigkeit begegnen und darin einen Kontrapunkt zur kritischen Gesellschaftsanalyse setzen.

Ihren Gegenstandsbereich mit Kontingenz anzureichern, kann allerdings nicht heißen, sich die Kontingenz der gesellschaftlichen Verhältnisse und der sozialen Praxis ihrer Kontrolle einzureden und diese gegenüber gesellschaftsanalytisch verbürgten Notwendigkeit nur zu behaupten. Kontingenzen, also nicht-notwendige, deshalb gestalt- und veränderbare Tatbestände und Sachverhalte, müssen vielmehr in ihrem Gegenstandsbereich »entdeckt«, diese Entdeckungen gegen die gesellschaftsanalytisch aufgewiesenen Notwendigkeiten bestätigt und dazu mit gleicher analytischen Kraft sowie mit zumindest gleicher Plausibilität erwiesen werden können. Allerdings wird man vor dem Hintergrund eines praktischen Materialismus' mit solchen Kontingenzen rechnen – und dies *erstens* für die Situationen sozialer Praxis, die in ihren komplexen Zusammenhängen so etwas wie Gesellschaft ausmachen, und *zweitens* wegen der wechselseitigen Unberechenbarkeit der Akteure dieser Praxis (vgl. Möhring-Hesse 2018).

Wenn man gesellschaftliche Verhältnisse über die soziale Praxis von Menschen her versteht, dann versetzt man diese Praxis in Situationen, die nicht vollständig durch die Bestimmungs- und Bewegungsgründe der gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt werden. In sozialer Praxis bewältigen Akteure ihre gemeinsam geteilten und von ihnen jeweils mit bestimmten Situationen. Da sich Akteure in der Bedeutung der von ihnen jeweils vorgefundenen Bestimmtheiten und Notwendigkeiten uneins sind, da sie diese nicht gleich verstehen und folglich die daraus erwachsenden Herausforderungen für ihr Handeln nicht ähnlich identifizieren, da sie aber gerade so ihre gemeinsam geteilte Situation bestimmen, reichen sie diese mit Kontingenz an. Was sie jeweils als Herausforderungen ihrer Situationen nehmen und wie sie dabei durch die anders gedeuteten Herausforderungen anderer herausgefordert werden, ist für sie alle eben nicht-notwendig – und muss deshalb mit den jeweils anderen ausgehandelt werden. Kontingenzen bestehen in konkreten Situationen auch deshalb, weil die dann und dort jeweils relevanten Strukturierungen nicht immer und nicht notwendig harmonieren, weil die konkreten Situationen im Gegenteil widersprüchlich strukturiert werden. Der Ausgleich dieser widersprüchlichen Bestimmtheiten wird nicht durch eine übergeordnete Strukturierung entschieden, sondern muss von den Akteuren in jeweils beson-

deren Situationen »hergestellt« werden. In Folge mindestens dieser beiden Unbestimmtheiten sind die jeweils konkreten Situationen, damit aber auch alle, eine Gesellschaft ausmachenden Situationen kontingent. Weil nicht vollständig bestimmt, »laufen« Akteure mit ihren Dispositionen und Routinen in besonderen Situationen zwar nicht immer, aber doch immer mal wieder »auf«. Dann können sie weder diese Situationen, noch das eigene Wahrnehmen, Deuten und Handeln als selbstverständlich nehmen; und sie können deshalb die ihnen situativ gestellten Herausforderungen nicht routiniert bewältigen. Geben Situationen Akteuren so praktische Probleme ihrer Bewältigung auf, überträgt sich die den Situationen zugesprochene Kontingenz auf die Akteure und auf deren Wahrnehmen, Deuten und Handeln – und zwingt diese zu einer kreativen Bewältigung der ihnen aus diesen Situationen erwachsenden Herausforderungen.

Obgleich ihre Beziehungen untereinander immer schon strukturiert und in diesem Sinne vorbestimmt sind, sind Akteure untereinander nur begrenzt berechenbar. Deswegen sind sie für einander kontingent – und stellen deswegen für einander eine Herausforderung in ihrem Wahrnehmen, Deuten und Handeln dar. Akteure können sich wechselseitig irritieren und können einander so zwingen, Selbstverständlichkeiten aufzugeben und – ohne dass sie das vorab hätten planen können – ihre sozialen Verhältnisse und dabei insbesondere ihre Beziehungen zu anderen Akteuren anders als zuvor wahrzunehmen und zu deuten, in der Folge aber auch anders als routiniert zu handeln. Weil Akteure untereinander unberechenbar sind, sind Akteurskonstellationen kontingent – und auch diese Kontingenz überträgt sich auf die Praxis der Akteure. Genau diese Kontingenz hatte Hannah Arendt in ihren Begriff des Politischen vor Augen (vgl. Arendt 2007): Akteure bringen durch ihre Unberechenbarkeit Dinge in Bewegung, worauf andere in eigener Unberechenbarkeit reagieren müssen. Sie werden zu einem Handeln angeregt, von dem sie selbst zuvor nicht wussten, – und so die Dinge wiederum für andere in Bewegung bringen. Dass sich im Ergebnis dieser wechselseitigen Unbestimmtheiten immer wieder nur dieselben Beziehungen, immer wieder nur die vorgefundenen gesellschaftlichen Verhältnisse einstellen, ist unwahrscheinlich. Wahrscheinlich ist vielmehr, dass die daraus geborene Dynamik für alle beteiligten Akteure nicht planbar und nicht absehbar, dass sie vielmehr kontingent ist.

Rechnet man deshalb grundsätzlich mit der Kontingenz der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Praxis ihrer gemeinsamen Kontrolle, bewegt man sich im Rahmen des Marx zugeschriebenen praktischen Materialismus, teilt also mit der von Marx angeregten Gesell-

schaftsanalyse die grundlegenden erkenntnis- und gesellschaftstheoretischen Annahmen – und bleibt so gegenüber dieser Gesellschaftsanalyse anschlussfähig. Zumindest dann und in dem Maße, wenn und wie man die grundsätzliche Kontingenzvermutung durch entsprechende Analyse in konkreten Situationen auch bestätigen kann, reist man in die von solcher Gesellschaftsanalyse erzeugten Welt der Notwendigkeiten Lücken – und »überlässt« es den mit diesen Unbestimmtheiten konfrontierten Akteuren, diese Lücken zu schließen. Insofern sie dazu den politischen Raum betreten, schließen sie die ihnen obliegenden Kontingenzen über die Denkform der Gerechtigkeit, also durch Verständigung über die gesellschaftlichen Strukturen, Ordnungen und Institutionen über gemeinsame Gründe in einer diese Verständigung ermöglichenden Rechtfertigungspraxis. Dort, wo die ihnen vorgegebenen Verhältnisse es an Bestimmtheiten und Notwendigen »mangeln« lassen, füllen sie diese »Mangel« – und zwar durch ideale Bestimmungen der zwischen ihnen ausgehandelten Gerechtigkeit. Von ihnen her können sie versuchen, die gerechtfertigten Strukturen, Ordnungen und Institutionen herzustellen und dadurch die gesellschaftlichen Verhältnissen die gemeinsam ausgehandelte Gerechtigkeit aufzuzwingen. Die Politische Ethik kann mit Theorien der Gerechtigkeit und der darin verarbeiteten Expertise diese besondere Denkform kritisch »begleiten«, dabei sowohl die Entdeckung von Kontingenzen als auch die Aushandlung der diese Kontingenzen schließenden Gerechtigkeit unterstützen.

Von daher ergeben sich zwei Theorieformen der Gesellschaftskritik: Da ist *erstens* die der kritischen Gesellschaftsanalyse, die Menschen zwar in die Kontrolle über ihre gesellschaftlichen Verhältnisse setzt, sie aber zugleich mit den in diesen Verhältnissen steckenden Notwendigkeiten konfrontiert, die die Praxis der Veränderung restringieren; und das ist *zweitens* die der politischen Ethik, die in den konkreten Situationen der von Menschen geteilten Verhältnisse Kontingenzen entdeckt und diese zum Anlass nimmt, eine Veränderung zu orientieren, die die Willkür in den Beziehungen zwischen den Menschen mindert und im Gegenzug die Gerechtigkeit ihrer Verhältnisse mehrt, also die Strukturen, Ordnungen und Institutionen ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse so gestaltet, dass sie in der Art, soziale Beziehungen zu strukturieren, die begründete Zustimmung der davon unmittelbar oder mittelbar Betroffenen finden kann. Nimmt man sich Marx als eine »Hochform« kritischer Gesellschaftsanalyse zum Vorbild, wird man wohl sagen müssen, dass diese beiden Theorieformen der Gesellschaftskritik nicht in eine Theorie »passen«, dass es vielmehr zwei

unterschiedlicher theoretischer Anstrengungen bedarf, die sich wechselseitig begrenzen und herausfordern.

Kann die Politische Ethik in dem vorgeschlagenen »Nebeneinander« zweier Theorienformen neben der kritischen Gesellschaftsanalyse nach Marx' Vorbild bestehen, wird dadurch die in diesem Beitrag referierte Kritik Marx'ens an der Gerechtigkeit nicht hinfällig. So wird sich die Politische Ethik gerade in diesem »Nebeneinander« durch die kritische Gesellschaftsanalyse informieren lassen, dass die von ihr »bestellte« Denkform der Gerechtigkeit zu den Bewegungs- und Bestimmungsgründe der gesellschaftlichen Verhältnisse gehört, die unter die Kontrolle der davon betroffenen Menschen gestellt werden sollen. Auch wird sie zur Kenntnis nehmen müssen, dass der Vollzug dieser Denkform in entsprechender Rechtfertigungspraxis, aber auch deren Vollzug in einer gegenüber dieser Rechtfertigungspraxis abgehobenen Politischen Ethik durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt wird, auch wenn mit Hilfe dieser Denkform deren Kontingenzen geschlossen werden sollen. Um gegenüber diesen beiden kritischen Hinweisen bestehen zu können und mit der »Gerechtigkeit« nicht innerhalb der jeweils vorgefundenen Verhältnisse »stecken« zu bleiben, muss diese Denkform unter die reflexive Kontrolle der sie benutzenden Denkerinnen und Denker genommen werden. Ständige Selbstkritik ist für die Politische Ethik Bedingung dafür, dass sich ihre Gerechtigkeit den Bestimmtheiten der gesellschaftlichen Verhältnisse entziehen und so eine Antwort auf deren Kontingenzen bieten kann.

In dieser Hinsicht findet die Politische Ethik womöglich nicht in Marx' Kritik an der Gerechtigkeit, sondern in der im Rahmen des Postkolonialismus geäußerten Kritik der Subalternität ihre größte Herausforderung. In der kollektiven Rechtfertigungspraxis werden, trotz deren anderslautenden normativen Unterstellungen, Menschen ausgeschlossen, die deshalb an der Aushandlung der Gerechtigkeit nicht mit ihren eigenen Interessen und Überzeugungen beteiligt werden, zumindest ihre Interessen und Überzeugungen darin nicht selbst vertreten können. Dieser Ausschluss schlägt auch auf das Ergebnis dieser Rechtfertigungspraxis, so dass deren Gerechtigkeit – entgegen ihrer Ansprüche – nicht durch Einsicht aller davon jeweils Betroffenen verbürgt wird. Diese Subalternität hat Gayatri Chakravorty Spivak aufgeklärt – und dabei u.a. die von Marx im »Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«² getroffene Differenzierung im Begriff der

(2) »Sie sind daher unfähig, ihre Klasseninteressen im eigenen Namen (...) geltend zu machen. Ihr Vertreter muss zugleich als ihr Herr, als eine Autorität über ihnen erscheinen, als eine unumschränkte Regierungsgewalt, die sie vor den anderen Klassen beschützt und ihnen von oben Regen und Sonnenschein schickt. Der politische Einfluss der Parzellen-

Repräsentation als »Darstellen« und als »Vertreten« aufgegriffen (Spivak 2007, 28-31). Jede Form des Sprechens »für Andere« begründet ein hierarchisches Verhältnis – und im Fall derer, die aus der gesellschaftlich prägenden Rechtfertigungspraxis ausgeschlossen werden, betreibt das Sprechen für die Ausgeschlossenen zugleich deren Ausschluss. Davon ist die Politische Ethik nicht ausgenommen – und eben auch dann nicht, wenn sie den Ausschluss der öffentlichen Rechtfertigungspraxis zu durchbrechen und die Interessen und Überzeugungen der Subalternen in der von ihr betriebenen Gerechtigkeitstheorie einzuholen sucht. Indem sie durch advokatorische Repräsentanz den Subalternen den selbstständigen und eigensinnigen Zugang zur Gerechtigkeit nimmt, betreibt die Politische Ethik – wenn auch wider Willen – den Ausschluss der Subalternen, den sie kritisiert. Wie man dies durch reflexive Formen der Repräsentanz vermutlich nicht verhindern, aber zumindest kontrollieren und so verantworten kann (vgl. Winkler/Möhring-Hesse 2018), wird man im Rückgriff auf Marx nicht klären können.³ Gerade mit seinen großflächigen Begriffen und Konzepten, allen voran mit dem Konzept der Klasse, war er ein Meister eben dieser einnehmenden Repräsentanz – und damit auch der Subalternität in ihrer Folge. Deshalb wird der Politischen Ethik eine Form der reflexiven Selbstreferenz nicht nur gegenüber der von Marx geäußerten Kritik der Gerechtigkeit, sondern – mehr noch – gegenüber einer auch Marx' Gesellschaftsanalyse betreffenden Kritik der Subalternität gefordert. Nur mit einer großen Portion Selbstkritik wird die Politische Ethik das große Versprechen der Gerechtigkeit einlösen können, nämlich die Gerechtigkeit gerade für all diejenigen zur politischen Ressource werden zu lassen, die in den politischen Auseinandersetzungen keine andere Ressource ihrer Interessendurchsetzung »besitzen« (vgl. Möhring-Hesse 2017).

bauern findet also darin seinen letzten Ausdruck (...), dass die Exekutivgewalt sich die Gesellschaft unterordnet.« (MEW 1973, S.198f.)

(3) Vgl. zur kritischen Bezugnahme auf Marx' Werk in Spivaks postkolonialem Theorieansatz Varela/Dhawan 2015, 166-177.

⇒ Literaturverzeichnis

Angehrn, Emil/Lohmann, Georg (Hg.) (1986): Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Königstein/Ts.: Hain bei Athenaeum.

Arendt, Hannah (2007): Was ist Politik?, 3. Auflage, München/Zürich: Piper.

Arendt, Hannah (2012): Wahrheit und Politik (1969), in: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München/Zürich: Piper, 327–370.

Brenkert, George C. (1980): Freedom and Private Property in Marx, in: Cohen, Marshall/Nagel, Thomas/Scanlon, Thomas (Eds.): Marx, Justice and History, Princeton, pp. 80–105.

Buchanan, Allen E. (1982): Marx and justice. The radical critique of liberalism, Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.

Eagleton, Terry (2018): Materialismus. Die Welt erfassen und verändern, Wien: Promedia.

Ebert, Thomas (²2015): Soziale Gerechtigkeit. Ideen – Geschichte – Kontroversen (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung Nr. 1571) Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung

Forst, Rainer (2006): Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Rainer Forst (2009): Die erste Frage der Gerechtigkeit, in: Siller, Peter/Pitz, Gerhard (Hg.): Politik der Gerechtigkeit. Zur praktischen Orientierungskraft eines umkämpften Ideals, Baden-Baden-Nomos, S. 11 - 24.

Forst, Rainer (2013): Gerechtigkeit nach Marx, in: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 107–121.

Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.) (2013): Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, Berlin: Akademie Verlag.

Kallscheuer, Otto (1986): Gerechtigkeit und Freiheit bei Marx. Ethische Probleme bei Marx – Marxens Probleme mit der Ethik, in Prokla 16. Jg., H. 65 (»Sozialstaat von morgen?), S. 121–144. Online verfügbar:
<http://www.prokla.de/wp/wp-content/uploads/1986/Prokla65.pdf>.

Lukács, Georg (1981): Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik, Darmstadt: Luchterhand. (Online verfügbar:
<https://www.offenesbuch.com/g97538.>)

Maihofer, Andrea (2013): Überlegungen zu einem materialistisch-(de)konstruktivistischen Verständnis von Normativität, in: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 164–191.

Marx, Karl (1962): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW Bd. 19, S. 11-32.

Marx, Karl (1962): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1, Buch 1: Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals, MEW 23.

Marx, Karl (1964): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 3, Buch 3: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion (hg. von Friedrich Engels), MEW 25.

Marx, Karl: (1976): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW Bd. 11, S. 387–391.

Marx, Karl (1983): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Oktober 1857 bis Mai 1858), in: MEW Bd. 42, 47–768.

Marx, Karl/Friedrich Engels (1969): Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, in: MEW Bd. 3, 5–530.

Möhring-Hesse, Matthias (2017): Subalterne Urteilskraft und »Gerechtigkeit von unten«, in: Brand, Cordula/Heesen, Jessica, Kröber,

Birgit/Müller, Uta, Potthast, Thomas (Hg.): Ethik in den Kulturen – Kulturen in der Ethik. Eine Festschrift für Regina Ammicht Quinn (Tübinger Studien zur Ethik - Tübingen Studies in Ethics Bd. 9), Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, S. 61–72.

Möhring-Hesse, Matthias (2018): Mit Pierre Bourdieu Ethik treiben? Sozialethik angesichts der praxeologischen »Soziologie der sozialen Determinanten«, in: Kreuzer, Ansgar/Sander, Hans-Joachim/Saalmann, Gernot (Hg.): Religion und soziale Distinktion. Resonanzen Pierre Bourdieus in der Theologie (Quaestiones disputatae Bd. 295), Freiburg i. Br.: Verlag Herder, S. 213–247.

Quante, Michael (2018): Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr, Paderborn: Mentis.

Rawls, John (2008) : Geschichte der politischen Philosophie (hg. von Samuel Freeman) Frankfurt am Main: Suhrkamp

Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2016): Grundfragen der Marxinterpretation, in: Quante, Michael/Schweikard, David P. (Hg.): Marx-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, S. 295–305.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien: Turia + Kant Verlag.

Varela, Maria do Mar Castro/Dhawan, Nikita (²2015) Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, 2. Auflage, Bielefeld: transcript Verlag.

Wildt, Andreas (2002): Gibt es Marxsche Kriterien der politischen Gerechtigkeit?, in: Schmücker, Reinold/Steinvorth, Ulrich (Hg.): Gerechtigkeit und Politik, Philosophische Perspektiven, S. 57–76.

Winkler, Katja/Möhring-Hesse, Matthias (2018): Reflexive Repräsentation der »Gerechtigkeiten von unten«. Wie kann die Urteilskraft Subalternen in der theologisch-sozialethischen Theoriebildung aufgegriffen werden?, in: Emunds, Bernhard (Hg.): Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren (Ethik und Gesellschaft Bd. 4), Baden-Baden: Nomos, S. 153–178.

Wood, Allen W. (1980): The Marxian Critique of Justice., in: Cohen, Marshall/Nagel, Thomas/Scanlon, Thomas (Eds.): Marx, Justice and History, Princeton, pp. 3–41.

Zitationsvorschlag:

Möhring-Hesse, Matthias (2018): Gerechtigkeit ermöglichen. Politische Ethik und materialistische Gesellschaftsanalyse. (Ethik und Gesellschaft 1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2018-art-4> (Zugriff am [Datum]).

**ethikundgesellschaft**
ökumenische zeitschrift für sozialetik**1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«**

Christoph Deutschmann

Die Marx'sche Klassentheorie – oft totgesagt, aktueller denn je

Peter Bescherer

Deklassiert und korrumpiert: Das Lumpenproletariat als Grenzbegriff der politischen Theorie und Klassenanalyse von Marx und Engels

Christian Grabau

Gleichheit und Gleichgültigkeit

Matthias Möhring-Hesse

Gerechtigkeit ermöglichen. Politische Ethik und materialistische Gesellschaftsanalyse

Markus Rieger-Ladich

Mundgeruch und Achselschweiß. Ideologiekritik nach Marx

Bruno Kern

Karl Marx im Zeitalter der Ökologie

Andreas Mayert

Marx, Ökomarxismus und Postwachstumstheorie

Philipp Geitzhaus

Karl Marx begrüßt die Politische Theologie. Zur Kritik der neuesten politischen Theologie