

4. Folgerungen für die Philosophie nach Marx

Angesichts der Persistenz des Kapitalismus will diese Arbeit dazu beitragen, den Sozialwissenschaften und der Philosophie wieder ein unverkrampfteres Verhältnis zu Marx zu ermöglichen, von dem die noch immer stringentste Theorie des Kapitalismus stammt. Allerdings ist diese Theorie durch ihre politische und akademische Wirkungsgeschichte derart verstellt, dass sie von diesen Überlagerungen erst befreit werden muss. Zu diesem Zweck nahm Kapitel 2 eine kritische Revision einiger sonst meist verdeckter Aspekte in der Entwicklung hin zur deutschen „Sozialphilosophie“ vor. Mithilfe dieser theoriegenetischen Tiefenschärfe konnten in Kapitel 3 missliche kategoriale Weichenstellungen der gegenwärtigen Sozialphilosophie exemplarisch kritisiert werden. Zu konstatieren war vor allem eine erstaunliche Kontinuität von Denkmustern des Deutschen Idealismus. Eine solche Kasuistik könnte fortgesetzt werden. Offen ist hingegen noch die Frage, was daraus für die Möglichkeiten und Grenzen der Sozialphilosophie und ihr Verhältnis zur Marx'schen Theorie systematisch zu folgern ist.

Dieses letzte Kapitel zeigt nun auf, welcher Begriff von Philosophie mit der hier geübten Kritik verträglich, ja für sie leitend ist. Anfangs wird noch einmal das vorgeschlagene Kriterium der Philosophiekritik präzisiert, das der frühe Marx für seine Auseinandersetzung mit Hegel und Feuerbach entwickelt hat: ihre Überprüfung an der alltäglich erfahrenen und medial durchaus präsenten sozialen Realität (4.1, cf. 2.5.7, 3.1.5). Ein solch vorthoretisch-lebensweltlicher Blick liefert keine weitere Theorie, sondern erlaubt es, bestehende Theorien gegenüber anderen Theorien und gegenüber der sozialen Realität kritisch zu verorten. Eine solche „übersichtliche Darstellung“ (Wittgenstein, PhU 122) wird dann für verschiedene Varianten der Sozialphilosophie gegeben (4.2). Hier werden die problematischen Inbezugsetzungen von Denken und Sein, Modell und Wirklichkeit, Theorie und Praxis in den analysierten Theorien systematisch reflektiert.

Damit wird ein Philosophiebegriff erarbeitet, der der Gegenwart *und* der philosophischen Tradition gerechter wird. Dieser ist nicht mehr gehalten, Marx' Theorien aus traditionellen „Denkzwängen“ oder aktuellen Tagesmoden auszu-

blenden, wie es bislang oft der Fall ist. Im Ergebnis erweist sich der differenzierte und magere Philosophiebegriff von Kant und Wittgenstein, den auch Marx teilt, dem deutschen Einheitsdenken von Hegel über Heidegger bis zu Honneth als überlegen. So lassen sich viele Missverständnisse auflösen, etwa bezüglich der Rolle, die die „Wissenschaft“ und die Rede von „Gesetzen“ im Marx'schen Denken spielt (4.3). Misslich wirkte sich hier vor allem die neoklassische Überformung des Marxismus aus. Wird die Marx'sche Rede von Gesetzen philosophisch fehlbestimmt, kommt es in der Reaktion zu den nämlichen Re-Hegelianisierungen und Ethisierungen der Theorie, wie sie in dieser Arbeit häufig begegneten, und die zu kritisieren waren. Sie verkörpern eine Kontinuität des Deutschen Idealismus *an Marx vorbei* (4.4).

4.1 Die Rolle der Realität als Maß der Verortung

Es hat sich im Laufe der Arbeit mehrfach erwiesen, dass das folgende Zitat von Marx aus dem Jahre 1841, das eigentlich auf Aristoteles und Hegel gemünzt war, heute noch treffend ist:¹ „Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt. Die Erscheinung der Tätigkeit dieser Philosophie ist dadurch auch eine zerrissene“ (MEW 40, 215). Eine Ursache für diese Deckung liegt in der Persistenz der Hegelschen Philosophie im deutschen Denken, selbst noch über 170 Jahre nach seinem Tod. Eine Parallele zu Hegel ließ sich an Habermas (3.1.5), an der Wirtschaftsethik (3.3.5) und besonders am Neopragmatismus feststellen (3.4.2), und der Kommunitarismus berief sich zumindest auf denselben, ohne allerdings ähnliche Vermittlungsleistungen zwischen moralischem Appell und Realität zu erbringen wie jener (3.2.3). Zuvor hatte sich bereits gezeigt, dass auch die traditionelle Sozialphilosophie von Eucken, Lukács, Heidegger und Luhmann sich nach dem Hegelschen Vorbild ausrichtete (2.5.3-2.5.6). Sogar die Kritische Theorie berief sich auf Hegel (2.6.3), was noch bis in die spekulative Geldphilosophie der „monetären Werttheorie“ nachwirkte (2.3.7).

Diese Hegelianismen rühren sicher nicht, jedenfalls nicht bei allen, aus einer ausgeprägten Vorliebe für schwerverständliche Texte aus dem frühen 19. Jahrhundert her. Vielmehr ist die „Methode“, mit der Hegel gearbeitet hat, in Deutschland dermaßen attraktiv, dass sie auch der benutzen kann, der kein großer Kenner von Hegel ist. Es handelt sich dabei um die Substitution eines *direkten* Gegenstandsbezuges, der vielfach immer noch unter Positivismusverdacht steht (Wellmer 1969, 69 ff.; Negt in Euchner 1972, 44), durch die Einkreisung eines Phänomens mittels einer „Synthese“ verschiedener schon vorliegender Theorien, die sich im engeren oder weiteren Sinne mit dem Phänomen beschäftigen (2.5.2).

Schon Adorno propagierte eine solche „Konstellationsanalyse“ (1931, 335 f.; 1966, 164 f.). Die Meisterschaft in der synthetisierenden Sekundäranalyse errang

1 Siehe Kapitel 2.5.7, Fn. 274; 3.1.5, Fn. 112 sowie 3.2.3, Fn. 52.

jedoch Habermas.² Doch gerade dies ähnelt einer positivistischen Haltung am meisten, nur dass an die Stelle einer unkritischen Aufnahme des Gegebenen (cf. Schnädelbach 1971) die unkritische Aufnahme gegebener *Theorien* tritt (3.1.1; 4.3). Ohne etwas über Intentionen auszusagen, ist doch als funktionaler Effekt Hegelscher Elemente in der Sozialphilosophie die sukzessive Abschottung gegenüber der sozialen Realität durch den identitätsphilosophischen Glauben zu benennen, das vorliegende Denken und seine Begriffe enthielten bereits das Sein.

Für Hegelianische Syntheseleistungen gab es im deutschen Denken ein gesondertes Bedürfnis. Besonders in den Anfangskapiteln (2.1 bis 2.4) hat sich herausgestellt, dass bisherigen Überlegungen über die Gesellschaft, wie sie von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zu Marx angestellt wurden, nach dessen Tod in Theorien über Technik und über Ethik auseinander fielen. Diese Zerrissenheit trat erstmals in dem sozialdemokratischen Streit zwischen naturalistischer Orthodoxie und ethisierendem Revisionismus auf (2.1). Sie fand sich auch in der leninistischen Weltanschauung wieder, wo einem fatalistischen Krisenszenario eine voluntaristische Praxismystik unverbunden gegenübertrat (2.2), sowie in dem Auseinandertreten von technisierten Modellen der Neoklassik und ethisierten Gegenentwürfen des Historismus in der ökonomischen Theorie (2.3). Auch durch die Soziologie und Kritische Theorie ging dieser Riss, indem den an der Neoklassik orientierten ontologisierten Modellen eines selbstlaufenden Systems Theorien gegenübertraten, die sich primär an den normativen Vorstellungen von Individuen orientierten (2.4, 2.6).

Wenn nun der etwa im angelsächsischen Empirismus gängige Weg einer direkten Überprüfung solch disparater Behauptungen an der Realität nicht beschritten wird, so bleibt neben der Dezipion nur noch ihre Synthese. Der Effekt einer solchen Synthese ist eine *doppelte* Entfernung von der sozialen Realität. War diese schon in den zugrundegelegten Theorien – vor allem in der Neoklassik, die via Hilferding noch im Leninismus wirkt – nicht treffend erfasst, so kann deren philosophische Umdeutung und Verschmelzung mit anderslautenden Theorien diesen Mangel nicht beheben, sondern nur verstärken (2.4.3, 3.1.1, 3.3.5).

Ein solches theoretisches Verfahren lässt sich philosophisch zwar durchführen. Die Frage bleibt bei derlei Großbauten jedoch, wie sie sich zur sozialen Rea-

2 Wer in der Philosophie unvermittelt über Gegenstände spreche, hintergehe die kommunikative Wende und mache sich eines naiven Realismus oder Naturalismus schuldig. „Die Gesellschaftstheorie muss sich also auf einer metatheoretischen Ebene bewähren, wo ihr ein direkter Zugriff auf die soziale Realität verwehrt ist“ (Habermas 1991a, 203). Man müsse sich fachfremder „Empirie“ und Fachsprachen bedienen (so der Moral- und Sprechakttheorie sowie der Entwicklungspsychologie, 204). Warum der Zugang zur Welt verwehrt sei, erfährt man nicht, es bleibt bei der Behauptung eines seinsgeschichtlichen Einschnittes: „nach der linguistischen Wende ist uns ein solcher sprachlich unvermittelter Zugriff auf eine innere oder äußere Realität verwehrt“ (1999, 20). „Nachdem der praktischen Vernunft das Subjekt genommen worden“ (1992, 629), sei sie „zerborsten“ (1992, 17; vgl. die voreilige Rede vom „Wegfall“ oder „Zerfall“ des Marxismus bei Honneth 2003, 149, 276; auch 4.2.4, 4.2.5).

lität verhalten. Es kommt zu jener Situation, die in dem mehrfach gebrauchten Marxzitat anklingt. „Die Welt ist also eine zerrissene“ heißt hier, dass die *Theorien* über die Welt in unversöhnliche Hälften auseinanderfallen (2.4.1). Werden sie in der Philosophie miteinander versöhnt, so wird diese zu einer „in sich totalen“. Dadurch entfernt sie sich von der realen Welt um so mehr, und wird „auch eine zerrissene“, da sie doch eigentlich gerade diese Welt zu erfassen beansprucht (MEW 40, 215; cf. 2.5 ff.). Diese Diagnose wird beispielsweise auch von Nancy Fraser geteilt. Ihre Analyse des „normativen Monismus“ der Anerkennung bei Axel Honneth (2003, 10) kommt ebenfalls zu dem Schluss:

„Honneth ist jedoch nicht gewillt, Erfahrungen zu überprüfen. [...] Was daraus entsteht, ist ein überraschend traditionelles Theoriegebäude: eine Konstruktion mit festem Fundament, in der die Moralphychologie die politische Soziologie, die Gesellschaftstheorie und Moralphilosophie trägt und über Gebühr beschränkt, in der [soll heißen: indem, CH] sie unzulässigerweise diese Forschungsfelder zurechtstutzt und in ihre relative Eigengesetzlichkeit eingreift“ (Fraser 2003, 237 f.).

Die Betrachtung normativer Vorstellungen der Individuen, hier in der Variante einer philosophisierten Moralphychologie, wird nicht betrachtet als das, was sie ist: als Untersuchung eines begrenzten und nur empirisch zu erfassenden Bereiches; sondern sie wird zu einer philosophischen Synthese der sich zuwiderlaufenden Perspektiven von Moralphilosophie und Gesellschaftstheorie stilisiert. Je ne beiden Disziplinen werden dabei zwar verändert, doch gerade nicht, wie unsere Analyse als nötig herausstellt, über eine Überprüfung an der zugrunde liegenden sozialen Realität, sondern über eine Hegelianische „Aufhebung“.

Dass dies zugleich auch *politische* Philosophie sein will (2000, 7), zeigt die identitätsphilosophische Ausgangsvoraussetzung, dass mit den Spekulationen über Theorien anderer zugleich etwas über die soziale Realität ausgesagt sei. Dagegen lehnt sich Fraser zurecht auf. Der „normative Monismus“ Honneths, der hier nur als Beispiel dient, ist eine Spielart der ethisierten deutschen Sozialphilosophie im Gefolge von Habermas. Schon Kapitel 3.1.5 hat das Fazit gezogen: Solchen monologischen Theoriebildungen fehlt die Instanz der Schöffen, die dem vielleicht naiv, aber bestimmt widersprochen hätten, wie das Fraser hier tut. Neben unserer Rolle als Philosophierende sind wir „zunächst und zumeist“ (Engels, MEW 25, 7) auch Menschen, und hier wissen wir recht eindeutig, was wirklich ist. Wir hören von Elend und Krieg, spüren natürliche Triebe und müssen sehen, wie wir unsere Rechnungen bezahlen. Von einem solchen Vorgriff auf den common sense (Reid 1784; 1.2; Henning 2001), der in einer aufgeklärten Gesellschaft wie der unseren durchaus *mehr* wissen kann als die Fachwissenschaft, gehen wir hier aus. Das ist auch möglich, ohne über eine detaillierte sozialökonomische Theorie zu verfügen. Der lebensweltliche Vorgriff dient ja nicht als weitere Theorie, sondern nur als Kriterium der Bewertung *anderer* Theorien.³

3 Ein Medium der Verständigung über solche Vorbegriffe der sozialen Realität ist die Presse, besonders das Feuilleton (cf. 1.1, Fn. 4; 2.4.6, Fn. 184; 3.2.3, Fn. 48). Auch

Ein solches Vorgehen gibt es auch bei anderen Autoren. Steinvorth etwa zielt auf ähnliches ab, wenn er als ein Kriterium zur Überprüfung der Angemessenheit von philosophischen Rekonstruktionen ethischer Prinzipien empfiehlt, sich an unsere Intuitionen zu halten (1999, 36 f., 64). Solche Intuitionen (cf. Shklar 1992) sind keineswegs schon eine vollgültige Falsifikationsinstanz. Doch sie dürfen als Wegzeichen nicht ignoriert werden. Sie müssen im Zweifelsfall Anlass sein, die bezweifelte Theorie zu überprüfen. Auch Hilary Putnam geht mit William James davon aus, dass im Falle des Zweifels an abgehobenen Theorien, hier analytischen Erkenntnistheorien, ein „direkter Realismus“ Kriterium der Überprüfung ist (1995, 30; 1998, 46; 1994, 78 ff., Bashkar 1986). Ähnliches inspirierte ferner Husserls Betonung der „Lebenswelt“, die in dem Moment einsetzte, als wissenschaftliche Theorien nicht mehr einsehbar waren (1936, § 28).⁴ Diese Einsicht ist nicht neu. Ähnlich wie Heidegger und Wittgenstein (Rentsch 2003) empfahl schon Marx für Fälle, in denen aufgrund des „kategorialen Rahmens“ oder anderer „Verhexungen der Sprache“ ein Zugang zur Wirklichkeit *verbaut* schien, einen therapeutischen Realismus:

„Die Philosophen hätten ihre Sprache nur in die gewöhnliche Sprache, aus der sie abstrahiert ist, aufzulösen, um sie als die verdrehte Sprache der wirklichen Welt zu erkennen und einzusehen, dass weder die Gedanken noch die Sprache für sich ein eignes Reich bilden; dass sie nur Äußerungen des wirklichen Lebens sind“ (MEW 3, 432 f.; vgl. Lassalle 1987, 130 ff.).

„Zurück auf den rauen Boden!“ (Wittgenstein, PhU 107; Engels, MEW 20, 19). „Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Weg aus dem Fliegenglas zeigen“ (PhU 309; vgl. Nietzsche, *Morgenröte* 444, siehe 2.6.6, Fn. 152).

Weil „die durchschnittliche Alltäglichkeit das ontische Zunächst [...] ausmacht, wurde sie und wird sie immer wieder in der Explikation des Daseins *übersprungen*. Das ontisch Nächste [...] ist das [...] in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene“ (Heidegger 1927, 43).

der Theoretiker der bürgerlichen Öffentlichkeit bedient sich seiner (Habermas 1962, zuletzt 1999a, 2001a, 2003, 2003a). „Wie der Kapitalismus funktioniert und welche Verteilungsmuster er hervorbringt, liest man heute in fast jeder Tageszeitung“ (Habermas 2000, 15). Selbst wenn dem so wäre, scheint sich die Sozialtheorie gegen solch „feuilletonistische“ Einsichten zu immunisieren. Schon Marx begann seine Laufbahn bekanntlich – wenn auch notgedrungen – als Journalist (MEW 1, 97 ff.; cf. Winkler 2003). Auch ist es wichtig, Wahrnehmungen von jenseits des deutschen und des US-amerikanischen Tellerrandes zu berücksichtigen.

- 4 Diese Intuition hatte schon N. Einstein 1918. Sie wurde überformt, indem sie selbst wieder als Theorie aufgefasst wurde. So setzt bei Husserl bereits im nächsten Paragraphen eine Theoretisierung und Subjektivierung der Lebenswelt ein (als ein „Reich des Subjektiven“, 1936, § 29). Sie führt in der Konsequenz daher nicht zur Verortung verschiedener Rationalitäten, sondern wird zum Gegenmodell zur objektwissenschaftlichen Rationalität verdinglicht (so noch Habermas 1981b II, 173 ff., 470 ff.), bis hin zu dessen Ersetzung (cf. 2.5.5). Der Begriff der „Lebenswelt“ stellt übrigens einen Nachfolger des „Geistes“ dar (Ebrecht 1991, 85; Wirkus 1996, 277, cf. Freyer 1923, 115).

Die Philosophie muss es sich gefallen lassen, in die reale Welt eingeordnet zu werden. Dies geschieht am besten „weltlich“ – nicht rein philosophisch, doch philosophisch reflektiert:⁵ „Man muss ‚die Philosophie beiseite liegen lassen‘ [...] man muss aus ihr herausspringen und sich als gewöhnlicher Mensch an das Studium der Wirklichkeit geben“ (Marx, MEW 3, 218). Dieses Verfahren führt nicht zu einer Reduktion der philosophischen Probleme, sondern zu ihrer *Verortung*.⁶

Aus der Sicht eines der Philosophie Kundigen, der die rein immanente Sichtweise außer Kraft setzt und auf die Zusammenhänge verschiedener Theorien, auf ihre Lage in der gegenwärtigen Wirklichkeit und ihre möglichen funktionalen Trends bezüglich dieser schaut, können bestimmte ihrer Kernaussagen zueinander in Beziehung gesetzt werden. Da dieser Ansatz die Trends aus den Texten selbst herausliest, und nicht aus einer Theorie der gesellschaftlichen Basis, auf welche die verschiedenen Theorien reduziert werden, wurde er bereits in Kapitel 1.4.1 mit Karl Mannheim (1926) „immanent-funktionale Interpretation“ genannt. Die folgende „übersichtliche Darstellung“ (Wittgenstein) fasst in dieser Absicht die systematischen Ergebnisse für die verschiedenen philosophischen Rahmen zusammen, die sich im Laufe dieser Arbeit ergeben haben.

Eine solche Verortung lässt die Prinzipienphilosophie Kants unangetastet, da Kant die weltliche Rationalität freigesetzt und lediglich formale Bestimmungen erfasst hat, innerhalb derer noch immer vielerlei möglich ist. Konsequenzen hat sie jedoch für eine Philosophie, die aus Erkenntniskritik und Begriffsanalyse eine Sozialphilosophie zimmert, die sich für ihre normativen Aussagen über empirische Sachlagen hinwegsetzt und diese stattdessen anthropologisch, diskurs-ethisch oder moralpsychologisch zu begründen versucht. Hier wird die zentrale, nämlich die gesellschaftliche Ebene *übersprungen*, von der aber zugleich angenommen wird, sie sei auf eine bestimmte Weise beschaffen – ein Gegenstandsverlust der normativen Sozialphilosophie (2.1.5, 2.4.1, 2.4.4, 2.5.2).

4.2 Topologie der Sozialphilosophie

Die Kapitel 2 und 3 haben die Entwicklung der normativen deutschen Sozialphilosophie in Beziehung zur Marx'schen Theorie gesetzt. Beim Versuch, sie zu integrieren – sei es, um sie abzuwehren oder um sie aufzugreifen –, wurde sie meist philosophisiert (2.5.1, Fn. 8). Dabei hat sich herauskristallisiert, dass dies in vielen Fällen aus einem philosophischen Rahmen heraus geschah, der in irgendeiner Weise von Hegel beeinflusst war. Unsere These war es dagegen, dass

5 Die Philosophie muss zunächst verstanden sein, kann dann aber auch nichtphilosophisch behandelt werden. Zur Nähe von Marx und Wittgenstein Rubinstein 1981, Steinvoth 1985, 149 f., Kitching 1988, 2002, Pleasants 1999.

6 Schon Karl Mannheim wollte aus der „für die außertheoretische Erfahrung gegebenen originären Totalität“ (1921, 92; „vorwissenschaftliche Totalität“, 95) den „logischen Ort“ (93) der Einzelforschungen bestimmen (cf. Schelsky 1959).

die Marx'sche Theorie in einen *Kantischen* Rahmen voll integrierbar gewesen wäre (siehe 2.1.3, 2.5.2, 3.1.5, 3.1.4), dass dieser aber in der deutschen Philosophie nur in Ausnahmefällen zugrunde lag. An dieser Stelle soll noch einmal systematisch aufgezeigt werden, worin der Unterschied zwischen dem nüchternen Kantischen und den verschiedenen überfliegenden Hegelschen Rahmen liegt.

Erläutert wird dafür zunächst die vereinfachte Topik der Philosophie bei Kant (4.2.1). Die Marx'sche Theorie kommt hier nicht mit überzogenen Ansprüchen der Spekulation in Konflikt. Es folgt die Operation „Überwindung des Dualismus“ bei Hegel (4.2.2), die alternativen Transformationen der Hegelschen Philosophie durch Marx (4.2.3) und den Pragmatismus (4.2.4), sowie zuletzt die Gestalt der *doppelt* transformierten Philosophie im Supernormativismus (4.2.5).

4.2.1 Topik der Philosophie bei Kant

Die Kantische Topologie sieht, kurz gesagt, aus wie folgt: auf die einheitliche, reale Welt, die uns im Alltag „immer schon“ vortheoretisch gegeben ist, beziehen wir uns in der Wissenschaft theoretisch, und in ethischen Urteilen und politischen Handlungen praktisch. Die *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) reflektiert auf das theoretische Weltverhalten und zeigt seine Grenzen auf. Keineswegs „begründet“ sie die Wissenschaften oder enthält sie wissenschaftliche Sätze über die Welt. Im Unterschied zur empirischen Wissenschaft hat die theoretische Philosophie keinen gegenständlichen Weltbezug.⁷ Das ist solange kein Problem, wie zwischen Philosophie und Wissenschaft unterschieden wird. Die *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*) reflektiert auf die Möglichkeitsbedingungen praktischen Weltverhaltens, ohne bestimmte ethische Vorschriften zu machen oder sich als „Politik“ misszuverstehen. Moralphilosophie ist selbst noch keine Praxis. Theoretische und praktische Philosophie sind hier also wohlunterschieden. Sie werden auch nicht mit ihrer Thematik, dem wissenschaftlichen und dem praktischen Weltverhalten, kurzgeschlossen.

Die Einheitsfunktion hat die Welt selbst inne: über sie als das Zugrundeliegende können mannigfache Aussagen getroffen werden, ohne dass sie je in einer Zugangsweise ganz zu haben wäre. Keine Theorie oder Philosophie kann die Welt ganz abbilden – was solange kein Problem ist, wie dieser Anspruch gar nicht erst gestellt wird. Dem dient die begrenzende Erkenntniskritik. Die theoretische Philosophie reflektiert auf die Welt als auf einen Grenzbegriff, welcher wissenschaftlich nie eingeholt werden kann (wir können nicht alles „wissen“), dennoch aber stets vorausgesetzt wird, wie dies im Alltag ja ständig geschieht (*KrV*, A 419, 519). Praktische Philosophie reflektiert auf die Welt als auf eine praktische Vernunftidee (*KrV* A 808), die nie ganz einsichtig wird, die wir aber

⁷ Sie spricht in reflexiven Sätzen, die nicht „die Welt“ beschreiben, sondern unsere Sätze über die Welt in eine Ordnung bringen (so etwa in der Freilegung der Implikationen der Rede von „Raum“ und „Zeit“, *KrV* A 23 ff.).

ebenfalls im Handeln immer schon voraussetzen. Es gibt keine Totalperspektive, von der aus Aussagen über alles zugleich zu machen wären. Redeweisen, die eine „Weltanschauung“ geben, etwa in Kunst und Religion, sind klar als *nichttheoretische*, sondern als emotiv-expressive, reflexive und „subjektive“ (*KdU*, A 297 f.), also als gruppenspezifische einzuordnen.

Da die Marx'sche Theorie als Wissenschaft von der bürgerlichen Gesellschaft weder als alternative Erkenntnistheorie oder Moralphilosophie noch gar als „Weltanschauung“ auftritt, ist sie in diesen philosophischen Rahmen problemlos integrierbar. Damit ist über ihre sachliche Berechtigung noch nichts ausgesagt. Diese muss sich auf sachlichem Gebiet – und hier allein – erweisen.

4.2.2 Überwindung des Dualismus bei Hegel

„Ist Hegels Begriff das Wahre, so spart man Taten und Jahre.“ (Grillparzer)

Hegel empfand Kants Unterscheidungen als Dualismen, und er vermisste eine innertheoretische Einheitsfunktion (2.5.2, 2.5.7) Das „Bedürfnis der Philosophie“ sei das nach Einheit (1801, 26). Seine philosophische Operation bestand – verkürzt gesagt – darin, möglichst viele der vorfindlichen „Dualismen“ zu tilgen. Ausgehend von Nicolai und Fichte beseitigte er zunächst das „Ding an sich“. Dieses hatte jedoch für die kritische Einsicht gestanden, dass obwohl die Wissenschaft objektive Realität hat, also wahre Sätze formulieren kann, diese doch nicht in eine Superwissenschaft von der Wirklichkeit an sich überführt werden können. Hegel schuf dieses „absolute Wissen“ nun handstreichartig, indem er den „Dualismus“ zwischen Philosophie und Wissenschaft aufhob: weil die Philosophie darauf *reflektieren* könne, dass den verschiedenen wissenschaftlichen Ansichten ein einheitliches Etwas zugrunde liegen müsse, habe sie dieses *selbst* bereits „erkannt“.⁸ Bei Kant erzeugt Reflexion gerade kein eigenes und neues Gegenstandswissen (*KrV* A 260 ff.). Ähnlich hob Hegel die praktische Politik in die Philosophie auf, indem sie erst in der Philosophie (des Rechtes) ihre eigentliche Begründung erfuhr. Moralität und Recht wurden in einer nochmals höheren, spekulativen Entität vereinigt (im *Staat*, dem „wirklichen Gott“, als „Wirklichkeit der sittlichen Idee“, 1821, 398, 403). Als weiterer „Dualismus“ entfällt die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, die in Hegels Einheitsphilosophie ihre „Synthese“ erfuhren, obwohl es in dieser eigentlich weder Erkenntniskritik noch eine eigene Ethik gab. Sie wurden insofern nicht wirklich aufgehoben, sondern eher – wie bei Heidegger (2.5.5) – abgeschafft.

8 Die Philosophie Kants gehe „vom Anerkennen, dass es Erscheinung des An-sich ist, nicht zum Erkennen des An-sich fort“. Im Schluss von Denken auf Sein meint Hegel, so sei „die Welt [!] ein in sich Zerfallendes“ (1802, 309).

Die Einheitsfunktion ging von der „Welt“ an die Philosophie über: die Überwindung der Gegensätze vollzieht sich nun in der Philosophie – im „Begriff“.⁹ Die Vernunft, in der Denken und Sein „eins“ seien (Hegel 1807, 53), wurde „alle Realität“ (179). Die Intuition ist verständlich. Hegel mag gedacht haben: erfahre ich tagtäglich „Einheit“, warum soll ich sie dann nicht auch darstellen können? Allerdings hat jeder Versuch, die „Welt“ so auszusprechen, wie sie ist, den Nachteil, nichts *bestimmtes* mehr kontrolliert aussagen zu können.¹⁰ Übrig bleibt eine Einheitsphilosophie oder Supertheorie, welche als eine kontemplativ-mystische keineswegs missverstanden ist. Sie missversteht sich vielmehr selbst, wenn sie glaubt, zugleich noch etwas anderes sein zu können (cf. 2.1.5, Fn. 84; 2.5, Fn. 106, 166, 261, 277). Auf diese Weise würde sie nur ideologisch.

4.2.3 Transformation der Philosophie (Hegels) bei Marx

„Man kann die geistige Stellung von Marx [...] kaum übertreiben.“ (J. Plenge)

Angesichts dieser totalen Philosophie war eine intellektuelle Reaktion provoziert. Es gab hier die eine Möglichkeit, ganz mit der wissenschaftlichen Rationalität zu brechen, wie dies Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey und Heidegger, aber auch der Positivismus taten. Sie „sprangen“ unvermittelt aus der Einheitsphilosophie in die Welt. Nun hatten sie zwar „Wirklichkeit“, ohne dort jedoch noch etwas sagen zu können, was einen wissenschaftlichen Anspruch gehabt hätte, weil sie die dafür nötige Distanz gerade eingezogen hatten. Da sie aber Philosophen blieben, kehrten sie zuweilen in den verwaisten Schoß des Absoluten zurück, um mythische Allaussagen zu treffen (über „das Leben“, „das Sein“ oder die ewige Wiederkehr des Gleichen). Insofern trifft Marx' Kritik an den Junghegelianern auch diese – sie hatten Hegel *nicht* überwunden. Ein Effekt dessen ist es, dass in junghegelianischen Ansätzen Empirie und Abstraktion noch heute unvermittelt nebeneinander stehen. Marx' Strategie dagegen war, die Hegelsche Philosophie zugleich „aufzuheben“ und zu „verwirklichen“ (MEW 1, 337 ff.).

Weniger pathetisch ausgedrückt heißt das, dass die Rationalität wieder in ihre angestammten Rechte in Wissenschaft und Politik einzusetzen ist – wo sie bei Kant und vielen anderssprachigen Theoriefamilien ja schon ist. Die Philosophie „aufheben“ meint, vom Kopf auf die Füße gestellt, sie eine Etage tiefer anzusiedeln, um sie an Problemen arbeiten zu lassen, die sie auch lösen kann – in der Wissenschaft und der Reflexion auf sie (sie lässt sich nicht „aufheben, ohne sie zu verwirklichen“, MEW 1, 384). „Verwirklichen“ meint, philosophische Ideale wie Freiheit und Gleichheit einer politischen Umsetzung zuzuführen.

9 Die Idee, „das absolute Aufgehobensein des Gegensatzes, [...] ist die einzige wahrhafte Realität“ (Hegel 1802, 303).

10 Das Allgemeinste ist zudem subjektiv: „Was geht mich die Geschichte an? Meine Welt ist die erste und einzige! Ich will berichten, wie ich die Welt vorfand“ (Wittgenstein 1984, 177).

Dies kann nicht gelingen, ohne zuvor illusionslos untersucht zu haben (etwa in der politischen Ökonomie), was sie genau bedeuten, und mag dies noch so ernüchternd sein (sie lässt sich nicht verwirklichen, „ohne sie aufzuheben“).

Die philosophische Ebene Kants hat Marx in seinen Schriften kaum behandelt. Doch dies steht durchaus im Einklang mit dem Selbstverständnis derselben, lässt diese doch die Welt, wie sie ist (Wittgenstein, PhU 126). Ihre Geltung bleibt ungefragt vorausgesetzt (3.4.4). Marx war gegenüber metaphysischen Grillen und „theologischen Mucken“ (MEW 23, 85) ebenso auf der Hut wie Kant, und bezog sich explizit auf den kategorischen Imperativ (MEW 1, 385). Zentral bei Marx ist vielmehr die Rolle der wissenschaftlichen Theorie: sie ist zur Empirie (zu Beobachtungen über die Welt) und zur Abstraktion (zu Philosophemen) hin offen, hat ihren Sinn aber gerade darin, dass sie zwischen ihnen *vermittelt*. Daher waren sowohl Versuche zu kritisieren, aus einzelnen Momentanbeobachtungen sogleich gegen Marx eine neue Theorie der Epoche zu zimmern (2.1.2, 2.2.6, 2.4.1, 2.4.5 f.), wie auch der gegenläufige Versuch, aus einigen unanalysierten Abstraktionen heraus die vorgefundene soziale Wirklichkeit „rechtfertigen“ zu wollen (3.1, 3.2). Beide Versuche gehen an der Struktur und an dem Ort der Theorie von Marx vorbei.

Die Topologie von Kant ist bei Marx nahezu wiederhergestellt: die primäre Rolle, die Begründungen hier spielen, ist die *sachliche* Begründung moralischer Urteile und politischer Handlungen. Zu diesem Zweck entstand lange vor Marx die politische Ökonomie. Normative Sozialphilosophien wie das Naturrecht waren eher in die Politik verwobene moralische Urteile. Jede Seite eines Streites versuchte ihre Ansicht dadurch untermauern, dass sie es „Naturrecht“ nannte. Dadurch wurde ihre Position aber nicht richtiger oder besser.¹¹ Die politische Wissenschaft beabsichtigte, einen solchen Streit *argumentativ* auszutragen. Sie gewährleistete eine sachlich, nicht „normativ“ – also werturteilend – begründete Entscheidung. In dieser Hinsicht war die klassische Ökonomie „politisch“ (2.3.1). Auch für die Gesellschaftstheorie lässt sich kaum ein anderer Primärzweck denken als die Möglichkeit, politische Auseinandersetzungen wohlinformiert zu pazifizieren. Dafür ist sie auf Sachlichkeit verwiesen und hat sich versteckter Werturteile zu enthalten.¹²

11 Es gab ein „Naturrecht“, das den Staat vor den Bürgern (Hobbes), und eines, das die Bürger vor dem Staat schützen wollte (Locke). Der noch heute von Hobbesianern vertretene Anspruch, eine „neutrale“ Instanz zu sein, war selbst parteilich: er ließ sich nicht konkret ausweisen, und wurde von der angewandten Politik Lügen gestraft (2.6.7, Fn. 200 und 237; Mannheim 1925, 128 f.; Habermas 1963, 89 ff.; Ilting, Artikel „Naturrecht“, in: O. Brunner 1972).

12 Kant wandte sich gegen die objektlose „Überredung“, die ihren Grund nur „in der besonderen Beschaffenheit des Subjekts“ (etwa seiner kulturellen Identität) hat; ein sokratisches Erbe. Ein Konsens schafft gerade keinen Gegenstandsbezug, sondern setzt ihn voraus: „Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekte, in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen [...] alsdann ist wenigstens eine Vermutung, der Grund der Einstimmung al-

So sie praktiziert wird, spielt die Philosophie dabei eine kritische Rolle: sie überprüft die wissenschaftliche und die politische Praxis auf mögliche Sinnverstöße hin. Sie fungiert als öffentliche Richterin (Fn. 3), ohne selbst Einzelwissenschaft oder Politik zu sein.¹³ Historisch gesehen war es zumindest *auch* das Fehlen dieser beiden kritischen Instanzen, die den Marxismus oft in so fragwürdige weltanschauliche Systeme und irrationale politische Handlungen hinabgleiten ließ.¹⁴ Dabei hätte die Philosophie auch im Marx'schen Paradigma ein praktikables Selbstverständnis ausbilden können. Man muss nicht um der Philosophie willen mit Marx brechen oder umgekehrt. Eine kritische Philosophie nach Marx kann aber auch nicht im Namen der „Vernunft“ den Verstand und die Wissenschaften überspringen oder nur selektiv zur Illustration nutzen. Voraussetzung dafür ist ein differenziertes Kantverständnis, welches ihn nicht fichteanisch als Frühform eines Produzenten von normativen Ausfallbürgschaften, sondern als negativ-kritische Instanz begreift, sowie eine politische Gelassenheit, die beim Nennen des Namens Marx nicht gleich in eine atheoretisch-reflexhafte Abwehrstellung geht. Dafür soll hier plädiert werden (siehe Henning 2005b).

ler Urteile, unerachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander [das Faktum des Pluralismus, Rawls 1993], werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte beruhen“ (KrV, A 820 f.). Konsens ist kein Kriterium, sondern nur Anzeige von „Wahrheit“ (Fn. 41). Für Mannheim war, „wenn wir in die gegenwärtige, oft wirklich in die Verzweiflung führende Denklage [...] einigermaßen eine Klärung bringen wollen, die soziologische [...] Fragestellung unerlässlich“ (1928, 368 f.).

- 13 Diese Funktionsbestimmung ist keine kognitivistische oder technokratische: nicht die Wissenschaft selbst handelt, sondern erst die Politik, die einer anderen Logik gehorcht als jene. Sie ist allerdings auf Faktenwissen angewiesen, und zwar zunehmend. Auch dieses „Faktenwissen“ steht unter philosophischer Beobachtung: Überfliegender Szientismus und naturalistische Fehlschlüsse sind ohne Rücksicht auf kurzfristige Folgen aufzudecken. Habermas hat eine ähnliche Konstellation angestrebt: angefangen von der Positivismuskritik und den Versuchen, Marx zu integrieren (1957, 1963a, 1976b, 1981b), über die Auszeichnung der Rolle der kritischen Öffentlichkeit (1962) bis zu späteren Rückbezügen auf Kants Rechtsphilosophie (1992). Ob er dieses Ziel erreicht hat, darüber lässt sich streiten (3.1).
- 14 Die historischen Gründe für das Fehlen der Philosophie bei Marx und im Marxismus liegen auf der Hand: Die „kopernikanische Revolution“ Kants war noch zu frisch, um nüchtern betrachtet und umgesetzt werden zu können – sie rief auf Seiten von Gegnern und Befürwortern zunächst starke emotionale Reaktionen hervor. Zudem wurde sie alsbald durch die Hegelsche Systemphilosophie absorbiert. Sozialgeschichtlich hatten die Philosophen nicht nur große Probleme mit der wachsenden Bedeutung der „Wissenschaft“ als solcher, sondern auch damit, sich speziell mit einer solchen Wissenschaft zu arrangieren – schließlich stand eine politische Bewegung dahinter. Ansätze zu einer glückenden marxistischen Kantrezeption stellte der Austromarxismus bereit (Mozetic 1987, cf. 2.1.3).

4.2.4 Transformation der Philosophie (Hegels) im Pragmatismus

Es wurde bereits deutlich, dass dieses Verständnis von Kant und Marx nicht das des Pragmatismus war. Ihm ging es vielmehr darum, „Dualismen“ zu vermeiden, um dann möglichst viel einheitsphilosophisch zu „begründen“ (3.4).

Dies *erwartete* man von der Philosophie. Durch die Hegelsche Brille, in der man die Philosophie wahrnahm, konnte sie dies allerdings nicht leisten. Es kam also darauf an, sie zu verändern. In der pragmatischen „Transformation der Philosophie“, die erst im 20. Jahrhundert eine späte, aber um so gründlichere Wirkung auf das deutsche Denken entfaltete, wird die von Hegel herrührende überhöhte Erwartung an die Philosophie beibehalten.¹⁵ Sie wird lediglich aus der Spekulation heruntergefahren auf einen flacheren Modus, der an der Physik und Biologie orientiert ist.¹⁶ Die Verortung des Neopragmatismus „zwischen Hegel und Darwin“ (Rorty 1994) ist so zu interpretieren, dass er den Anspruch der Einheitsphilosophie mit den Mitteln der experimentellen Naturwissenschaften einlösen wollte.¹⁷ Das Ergebnis ist ein „naturalisierter Linkshegelianismus“ (A. Ryan in Joas 2000, 320), in welchem weder zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, noch zwischen Philosophie und wissenschaftlicher Theorie angemessen unterschieden wird. Er hat sich zwischen *alle* Stühle gesetzt. Auf diese Weise können weder mehr wissenschaftlichen Aussagen über die Gesellschaft getroffen werden, weil sie sogleich in eine „quasitranszendente“ Optik geraten. Noch lassen sich konkrete ethische Grundsätze gewinnen, da diese „transzendentalisiert“ und somit gegenstandslos gemacht wurden. Auch philosophische Bestimmungen sind nicht mehr zu treffen, weil ihre „Apriorizität“ und „Notwendigkeit“ als „nicht mehr“ zugänglich scheint. Es lassen sich lediglich aus der einen Überperspektive Aussagen *über alles* treffen, deren Status allerdings notorisch unklar bleibt. „Begründungen“ werden nun für alles Erdenkliche beansprucht, ohne deren Verortung oder ihren Geltungsmodus noch klären zu können.¹⁸

15 „Im Neopragmatismus und in der Dewey-Forschung ist unstrittig, dass Kant und der deutsche Idealismus, darunter insbesondere Hegel, einen für Deweys Transformation der philosophischen Tradition konstitutiven Bezugspunkt bilden“ (H.-P. Krüger in Joas 2000, 228) – auch für Peirce, Mead, Apel, Habermas, Honneth und Homann.

16 Nach Peirce stellen die pragmatischen Prinzipien „das dar, was die Hegelschen hätten sein können, wenn er in einem physikalischen Laboratorium statt in einem theologischen Seminar erzogen worden wäre“ (Peirce, CP 8.283; cf. Apel 1975, 30). Noch für Dewey (1939) ist die experimentelle Naturwissenschaft der Maßstab.

17 „Erkennbarkeit [...] und Sein sind [...] metaphysisch dasselbe“, „synonym“ (Peirce CP 5.274; cf. Apel 1975, 54).

18 Man denke an die „Begründung“ der Demokratie durch die Anthropologie oder die Logik, die der Wahrheitsgeltung durch eine zum Denken erst zwingende Handlungsblockade, die Begründung der Wissenschaftlichkeit durch den wachsenden Nutzen o.ä. (3.1.5, Fn. 86). Nach Peirce gelte es, „eine Philosophie wie die des Aristoteles zu schaffen ..., die so umfassend ist, dass [...] die gesamte Arbeit der menschlichen Vernunft [...] als eine Ausfüllung ihres Rahmens mit Details erscheinen wird“ (CP 1.1; Apel 1975, 33; vgl. Mead 1987 I, 60 ff.). James schrieb: „You want a sys-

Vergleichbar dem Idealismus Berkeleys stellt sich, wenn auch unfreiwillig, gerade durch die Totalisierung des philosophischen Anspruchs ein „Weltverlust“ ein („The world well lost“, Rorty 1982, 3 ff.; Putnam 1995, 30, 72). Durch das Einziehen der Differenz von Philosophie und Wissenschaft geht der Witz sowohl der Kantschen wie auch der impliziten Marx'schen Philosophie verloren: die Wissenschaften bedürfen, bevor sie praxiswirksam werden, einer eingehenden philosophischen Kritik. Dies kann die Einheitsphilosophie nicht mehr leisten, wenn sie sich selbst schon aus den Einzelwissenschaften definiert oder sich von ihnen ihre Ergebnisse vorgeben lässt. Ähnliches gilt für die „Übersetzung“ zwischen anderen Bereichen:¹⁹ bevor man etwa der Politik einen philosophischen Begriff von Demokratie oder Solidarität zur Praktizierung anempfiehlt, wäre ein solcher Begriff erst einmal sozialökonomisch zu hinterfragen. Begründet man ihn wie Dewey aus der Logik (obwohl auch diese schon einheitsphilosophisch überformt und so im Grunde keine Logik mehr ist), hat man die soziale Realität und die Rolle der Demokratie in dieser übersprungen und wird – *horribile dictu* – zum Ideologen.²⁰ Doch wer soll eine solche Kritik leisten, wenn die Wissenschaft selbst schon einheitsphilosophisch „aufgehoben“ ist?

In jüngster Zeit fraternisieren Neopragmatismus und Poststrukturalismus so unter dem Logo der „Postmoderne“ (Nagl 2001). Statt nun das große Narrativ gläubig hinzunehmen, es gäbe vernünftige Subjekte und einen Zugang zu realen Objekten „heute nicht mehr“ (eine epistemische Geschichtsphilosophie, Fn. 2), empfiehlt eine Philosophie nach Marx, zunächst die Möglichkeiten der Rationalität nüchtern zu bestimmen. Viele Probleme lösen sich dann von selbst auf. Wie schon der Linkshegelianismus (4.4), so war auch der Pragmatismus in der Krise der Philosophie des 19. Jahrhunderts nur ein heuristisches Durchgangsstadium: denkt man ihn zu Ende, kann man nicht Pragmatist *bleiben*. So trieben die Urpragmatisten zur vorkritischen Metaphysik (Peirce 1891, James 1912, Dewey 1929, zuletzt Searle 1993). In Deutschland hat der Pragmatismus vor allem die Tendenz zur Ethisierung verstärkt – bis hin zum „normativen Monismus“. Einige Anhänger sind auch zum „historischen Materialismus“ durchgestoßen (3.4.3). Das lag weniger daran, dass dieser so vielversprechend, sondern vielmehr daran, dass jener nur viel versprechend, aber so wenig einlösend war.

tem that will combine both things, the scientific loyalty to facts ..., but also the old confidence in human values (...) I offer the oddly-named thing pragmatism as a philosophy that can satisfy both kinds of demands“ (1907, 26, 33). Dewey, der neben der Logik und Anthropologie auch zur Pädagogik, Ästhetik, Ethik und Religion schrieb, sah sich zuletzt als einen „System“-Denker (vgl. Lukács 1923, 128, 226; Husserl 1936, § 3; Habermas 1981b II, 583 f.).

19 Diese hält Habermas (1999, 328) für die primäre Aufgabe der Philosophie. Das ist indes kein „bescheidenes und realistischeres Selbstverständnis“ (326), sondern eine große Ausweitung ihrer Zuständigkeit (3.1.5, Fn. 108).

20 Zur Kritik der Ideologisierung der „Demokratie“ Diggins 1998, 1994, Lloyd 1997.

4.2.5 Supernormativismus: Doppeltransformierte Philosophie

Die deutsche Pragmatismusrezeption stellt nun eine eigene Variante dar. Hierzulande pflegt man geisteswissenschaftliche Vorbehalte gegen jede Naturalisierung. Da das Einheitsdenken ohnehin deutsche Ursprünge hatte,²¹ ließ sich eine dem Normativismus des deutschen Denkens gemäße Variante des Pragmatismus leicht erarbeiten. Schon Apels Interpretation des „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ als der „Grundlage der Ethik“ (Apel 1973 II, 358 ff.) machte aus dem Pragmatismus eine *Ethik* – eine solche allerdings, die weniger konkrete moralische Urteile zu bilden erlaubte (das tat sie nur selten),²² sondern die die Aufgaben der praktischen Philosophie (etwa die „Letztbegründung“), der Gesellschaftstheorie (Habermas 1968, 1981; Joas 1992, 1997; Honneth 1992, 2003), der theoretischen Philosophie (Habermas 1973)²³ und sogar der „Welterzeugung“ übernahm (der „schwache Naturalismus“ von Habermas 1999, 32 ff.).

Allerdings war, anders als in den USA, die vom Pragmatismus vorgefundene Topologie des Wissens eine durch Marx bereits transformierte. Die „Detranszendentalisierung“ bezog sich daher auf keine idealistische Einheitsphilosophie mehr, sondern auf ein ausdifferenziertes Gefüge von Disziplinen. Diese wurden nun allererst wieder idealistisch enggeführt. In Kapitel 3 war zu sehen, wie der deutsche Normativismus (eine Beschränkung auf das Ethische unter weitgehender Ausblendung des als abgetrennt begriffenen Funktionalen) seine idealistischen Fundamente gegen pragmatische eintauschte. Aufgrund der idealistischen Verwurzelung des Pragmatismus aber *blieb* diese Transformation idealistisch. Diese allzuständige Philosophie der „normativen Genese“ sämtlicher voriger Gebiete wird so zum Supernormativismus: das Funktionale wird nicht mehr nur übergangen, sondern selbst noch ethisiert, also „normativ“ erklärt.

Der Pragmatismus hat die Inhalte dieser Philosophie zwar nicht determiniert, doch er passte nur zu gut auf eine Sozialphilosophie, die sich nur noch um transparentes und angenehmes „Intersubjektives“ kümmern zu müssen meinte (Interaktion, Verständigung, Diskurs, Anerkennung, Selbstgesetzgebung, Solidarität etc.). Die Objektivität, die in der Sozialphilosophie größtenteils entfallen ist,²⁴ kann es nach der pragmatistischen Erkenntnistheorie gar nicht geben: da es nichts „Zeichen-nacktes“ gibt, *ist* eben alles intersubjektiv, und dass heißt aus dieser

21 Zu Fichtes Rolle für den Pragmatismus siehe Joas 1980, 52, 145; Oehler 1995, 172 ff. Sowohl James' Psychologie wie auch der unmittelbare Schluss Meads von einem Mikro-Selbst (self) auf ein Makrosubjekt (community) trägt fichteanische Züge; er findet sich auch in Heideggers „eigentlicher“ Gemeinschaft (2.5.5; 3.1.5, Fn. 125).

22 Apel 1988a sah sich daher gezwungen, noch einen „Teil B“ einzuschieben.

23 Bestrebungen einer ethischen „Fundierung“ der Logik hatte es bereits bei Rickert gegeben (Lask 1923 I, 349). Auch die Erlanger Schule hat an einer pragmatischen Rekonstruktion der Logik gearbeitet (cf. Gethmann 1991).

24 Sie leugnete solch „Objektives“ zwar nicht – vgl. das Verdikt über den Idealismus von Mead bei Habermas 1981b II, 369 –, verlor es aber aus den Augen (2.4, 2.5, 3.1). Es waltet in die Gehalte der Theorie nun unerkannt hinein.

Optik: „normativ“, und damit nur aus der Teilnehmerperspektive erfassbar. Der Weltverlust in der Sozialphilosophie wurde durch die Rezeption des Pragmatismus daher gerade nicht korrigiert.²⁵

An die Stelle des Supernormativismus ließen sich auch andere Metatheorien setzen. An „Theorien über alles“ herrscht kein Mangel – man denke an die Systemtheorie (2.5.6), den Interpretationismus, den reduktive Materialismus und anderes. Es genügt an dieser Stelle, auf die problematische *Ausgangskonstellation* zu verweisen: unabhängig davon, was jeweils den „versöhnenden“ Platz in der Mitte einnehmen soll, ist schon der apriorische Versuch, eine solche „Supertheorie“ überhaupt aufzustellen, von Marx her in Frage zu stellen (Rentsch 2003a).

4.3 Funktion und Reichweite der Theorie nach Marx

„It has often been said that those who ignore history are condemned to repeat it. To this it should be added that those who ignore theory are condemned to reconstruct it.“ (Anwar Shaikh)

Der Witz der vorliegenden Arbeit ist es nun, dass sie als einen Hauptfaktor für diese ideengeschichtliche Entwicklung die Absetzung von Marx aufwies. Marx hatte noch wie Kant eine ganze Welt im Blick, die er aus verschiedenen Perspektiven interpretierte.²⁶ Indem nun in Reaktion auf Marx die Neoklassik die ökonomische Theorie entsoziologisierte (2.3.1), kam sie zu einer rein funktionalen Theorie, die durch ethische Erwägungen *ergänzt* werden musste (2.4.1). Die von dieser Zerteilung ausgehenden technoiden und normativen sozialphilosophischen Spekulationen wurden in der Folge entökonomisiert (2.4.3, 2.4.5).

25 Das jüngste System des Neopragmatismus, die Fundamentalphilosophie Robert Brandoms, trifft sich mit dieser Philosophie in der Ambition: seine Rekonstruktionen malen alles „normativ“ (Brandom 1994, 635; 2000a, Seel 2002). Debatten darüber problematisieren meist weniger den Ansatz als vielmehr Details der Ausführung.

26 Schon die Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert ist keine ontologische, sondern eine perspektivische. Faktisch gibt es keinen Tauschwert ohne Gebrauchswert, doch spielen sie in der gesellschaftlichen Praxis je andere Rollen, und deswegen betrachtet die Theorie sie unter verschiedenen Blickwinkeln (MEW 23, 53). Auch die Frage, ob man die einfache Zirkulation als W-G-W oder als G-W-G betrachtet, ist eine des Blickwinkels (2.3.7). Das Prädikat „bürgerlich“ zeigt an, dass eine Theorie etwas nur unter einem bestimmten Blickwinkel erfasst hat, was andere Phänomene zwangsläufig ausblenden musste (Marx benutzt den Terminus „Standpunkt“, siehe MEW 23, 171, auch 22, 120, 128, 141, 176, 204 u.ö.; MEW 25, 41, 97, 270, 325, 333, 337, 366, 493 u.ö., MEW 1, 351; MEW 3, 7 und 14. Max Weber 1920a, 633 geht vom „Standpunkt der Staatsinteressen“ aus). Nancy Fraser nennt den Dualismus von Umverteilung und Anerkennung einen „perspektivischen“ (in Honneth 2003, 9, 13 ff.; cf. Kaulbach 1990). Derzeit arbeitet sie an einer nunmehr dreifaltigen Gerechtigkeitstheorie – man darf darauf gespannt sein.

Das Problem dieser intellektuellen Arbeitsteilung war allerdings, dass sich die Perspektiven nicht mehr recht miteinander verbinden ließen. In diesem sich fort-bereichernden und zunehmend ontologisch interpretierten Dualismus (Natur und Geist, Subjekt und Objekt, Arbeit und Interaktion, System und Lebenswelt) beschäftigte sich das deutsche sozialphilosophische Denken fast *nur noch* mit der normativen Sphäre; vulgärmarxistisch gesagt: mit Überbauphänomenen (2.5, 2.6; 3.1, 3.2). In einem antipositivistischen Affekt wurde das vermeintlich rein Technische meist abgeblendet. Jede dieser Seiten hielt allerdings seine Perspektive für die einzig wahre, und so gab es auf beiden Seiten eine „Ethik“ (2.4.3), auch auf Seiten der gegenläufigen Technokratie, Systemtheorie und Betriebswirtschaft (2.4.5, 2.5.6, 3.3.3). Es ist die Struktur des „Deutschen Idealismus“ im weiteren Sinne, alles aus einem Prinzip zu erklären, einerlei ob vom Geist, von der Natur, oder von einem „höheren“ Dritten aus (sei es der Wille, die Warenform, die Kommunikation oder die Normativität; 2.5.2; Kittsteiner 2001). Eben dieser Idealismus machte sich nun nach 1989 in der deutschen Sozialphilosophie verstärkt bemerkbar, als im Postmarxismus Betrachtungen über funktionale und systemische Aspekte weitgehend unterblieben, und auch diese Phänomene noch „normativ“ zu erklären versucht wurden (3.1-3.4; 4.2.5). Diese neuhegelschen Systeme sind in ihrer theoretischen Geschlossenheit und maximalen Praxisferne als Wiederkehr der früheren Sozialphilosophien des „objektiven Geistes zu deuten.

Es war zu zeigen, dass selbst spekulativste sozialmetaphysische Systeme wie das Luhmannsche im negativen noch vom Marxismus abhängig waren (2.5.6). Bei einer Absetzung von etwas ist nun entscheidend, wie und als was man dieses Etwas genauer fasst. Ein Ergebnis dieser Arbeit ist, dass der Charakter der Marx'schen Theorie (siehe die „Vergegenwärtigungen“) dabei meist verfehlt wurde. Wie die Topologie gezeigt hat (4.2), ist ihre Redeweise primär eine wissenschaftliche (cf. Little 1986), und ihr Thema ist die bürgerliche Gesellschaft (2.1.5, 2.4.1). Um diese Redeweise zu erreichen, musste sich Marx allerdings zuvor von der hypertrophen Systemphilosophie absetzen. Daher finden sich in seinen Texten noch Bezüge auf spekulative philosophische Formeln. Obwohl diese meist ironischer Natur sind, reichte dies in der deutschen Rezeption aus, um den Geltungsstatus der Marx'schen Rede zu verunklaren – und zwar bis heute.

4.3.1 Grundzüge der Theorievermeidung in der Marxkritik

Zusammenfassend lassen sich vier systematische Hauptzüge der Fehlrezeption benennen: *erstens* wurde als Untersuchungsfeld der Marx'schen Theorie nicht mehr die Gesellschaft, sondern die Natur gesehen (2.1.4, 2.2.4, 3.1.1). Damit veränderte sich *zweitens* das Verständnis von Marx' Gebrauch des Terminus „Gesetz“: unter ihm wurden nicht mehr Aussagen über spezifisch ökonomische Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise verstanden, sondern ihm wurde umstandslos der Charakter eines Naturgesetzes zugeschrieben. Ein solches Verständnis traf den Sinn der Marx'schen Texte nicht (2.1.5, 2.1.6; MEW 23, 649;

MEW 25, 374, 409). Doch so wurde sie immerhin noch als Wissenschaft aufgefasst, wenn auch als Naturwissenschaft. Das *dritte* Hauptmissverständnis lag darin, dass diese wissenschaftliche Redeweise in eine philosophisch-spekulative umgedeutet und damit auf Hegels Redeebene zurückgehoben wurde. Dadurch erschien der Marxismus als eine naturalistische „Weltanschauung“, die sich kaum noch wissenschaftlich kritisieren oder verbessern ließ, und die keine Binnendifferenzierungen mehr erlaubte wie noch die Kantische Philosophie (2.5.4, 2.6.6).

Der *letzte* Schritt war schließlich der, dass diese Weltanschauung in einer lebensphilosophischen Hermeneutik als Ausdruck einer Praxis gelesen wurde. Dadurch wurde sie an eine bestimmte historische Konstellation gebunden. Sie wurde damit nicht nur voreilig historisiert, sondern zudem noch empirizistisch fehlbestimmt (2.1.2, 2.4.6, 2.5.4). Nur wenn unterstellt wurde, die Marx'sche „Weltanschauung“ habe ihre Gegenwart „beschreiben“ wollen, konnten andere Momentanwahrnehmungen sie „widerlegen“. Naturalisierung, Philosophisierung und Empirizismus kamen also darin überein, dass sie sich dem Status der Marx'schen Theorie als einer komplexen *Wissenschaft* verweigerten.

Von diesen Fehldeutungen zehrten Hauptmotive der Absetzung von Marx. Von den theologischen Widerlegungsversuchen (2.6.5) bis zum postmodernen Verzicht auf „große Erzählungen“ (Lyotard 1979, Laclau 1985) las man Marx als politischen Weltanschauungsliteraten. Als Reaktion wurden Gebiete ausgewiesen, die nicht der Natur zuzurechnen und keinen „Naturgesetzen“ unterworfen seien (4.4, cf. 2.5.3, 2.5.5, 2.6.3, 3.1.2, 3.2.3, 3.3.2), oder es wurde in einer geschichtsphilosophischen Stufenfolge ein neues Stadium ausgegeben, in dem die Marx'schen Gesetze „nicht mehr“ gälten (2.2.6, 2.3.3, 2.4.4, 2.5.6, 2.6.2. 3.1.3).

Marx wurde damit missdeutet: ihm ging es nicht um „die Natur“, sondern um die *bürgerliche Gesellschaft* (2.4.6), und er wollte nicht deren Oberfläche beschreiben, sondern deren verborgenes Bewegungsgesetz erklären. Diese Thematisierung der Gesellschaft ist aus sozialphilosophischen Betrachtungen nach Marx erstaunlich oft heraus gefallen (2.1.5, 2.4.1, 2.5.2, 3.1.1, 3.3.5). Die funktionale Abwehr der Natur schob den Ort gesellschaftstheoretischer Überlegungen in den *Geist* und eine spiritualistische „Geschichte“ zurück (2.5.5, 2.6.6) – was jedoch nur Fichte und Hegel traf.²⁷ Es ließ sich indes ein Verständnis der Marx'schen Gesetze erarbeiten, deren spezifischer Sinn sie sowohl von der Rede von Gesetzen der „Natur“ wie von hermeneutischen Vermessungen eines „Geistes“ unterscheidet. Sie erschöpfen sich auch nicht darin, momentane Beobachtungen darzustellen, sondern sie beanspruchen gerade die Gesetzmäßigkeit im permanenten *Wandel* der bürgerlichen Gesellschaft zu erfassen (siehe die „Systemati-

27 Schon im Titel Dilthey 1883, Eucken 1896, Weber 1904, Sombart 1913, Bloch 1923, Freyer 1923, Schmitt 1923, Gehlen 1931, Jaspers 1931, Plessner 1959, sachgemäß Scheler 1999, Lukacs 1923, Adorno 1944, Habermas 1968, zuletzt Boltanski 1999 und Franck 2002. Der Antinaturalismus der Rede von Interaktion und Normativität erweist sie als funktionale Äquivalente der älteren asozologischen Formel des „Geistes“ (s.o., Fn. 4 zur „Lebenswelt“).

schen Kernpunkte“). Wird dieses Verständnis zugrunde gelegt, entfallen zentrale Aufhänger der impliziten Marxwiderlegung und funktionalen Marxvermeidung, die die normative Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts so geprägt haben.

4.3.2 Marx' Theorie ist kein Determinismus

Der Sinn von Wissenschaft ist es, mit möglichst wenig Annahmen möglichst viel zu erklären. Seit den ersten Reflexionen auf Wissenschaftlichkeit bei Platon stellte sich die Anschlussfrage, wie sich „das Eine“ zu dem „Vielen“, wie sich das vereinheitlichende Denken zur Mannigfaltigkeit des Seins, wie sich also die wissenschaftlichen Gesetze zu den von ihnen umfassten Phänomenen verhalten (vgl. Platons Dialoge *Sophistes*, 137c ff., *Parmenides*, 250e ff. und *Philebos*, 11a ff.).

Kaum jemals, jedenfalls nicht in der neuzeitlichen Naturwissenschaft, wurde der Gesetzesbegriff so verstanden, als determiniere er die Verhaltensweise der Phänomene bis ins kleinste Detail. Diese Ansicht entstand bei der Übertragung von Zügen, die man im wissenschaftlichen Weltverhalten zu erkennen glaubte, in eine deterministisch-mechanistische *Weltanschauung* (Borkenau 1934), bis hin zum heutigen Naturalismus. Es waren erst die *philosophischen* Kategorien von Natur, Determination und Gesetz, also derivate Modi der Wissenschaft, die die wiederum philosophischen Gegenbewegungen im Namen von „Geist“, „Freiheit“ und „Normativität“ motivierten.

Ein wissenssoziologischer Blick kann kaum übersehen, dass dabei nicht nur Sachprobleme zur Debatte standen, sondern funktional auch soziale Ansprüche – von abstrakten kulturellen „Deutungshoheiten“ (der Kirche, des Adels, des Bürgertums oder einer Schicht von „Mandarin“, siehe Mannheim 1929, Ringer 1969, Bourdieu 1992) bis hin zu konkreten Pfründen und Posten. Solch vortheoritische Motive sind auch in der Auseinandersetzung mit Marx zu vermuten (2.4.2). Denn der Determinismusvorwurf (er sei ein „Calvinismus ohne Gott“, Bernstein 1899, 32; Popper 1944, 197) trifft Marx in der Sache gerade nicht.

Der Sinn der Formulierung eines Naturgesetzes besteht nicht darin, einen Verlauf eindeutig in allen Einzelheiten vorherzusagen, sondern es will in den stets mannigfaltig bleibenden Erscheinungen Gesetzmäßigkeiten entdecken. Mit einem Gesetz wird ein Möglichkeitsspielraum aufgedeckt, innerhalb dessen die Erscheinungen sich bewegen. Die Geltung des Gesetzes der Schwerkraft impliziert eben keineswegs, dass *pausenlos* Äpfel von den Bäumen auf die Köpfe berühmter Physiker fallen (2.1.1, Fn. 15; 2.5.7).²⁸

²⁸ Es „ist für Menschen ungereimt [...] zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könnte, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen [...] begreiflich machen werde“ (Kant, KdU, B 338).

4.3.3 Marx' Thema ist die bürgerliche Gesellschaft

Die relative Offenheit des Gesetzesbegriffes gegenüber den Phänomenen des Alltags, wie sie bereits in den recht verstandenen Naturwissenschaften vorliegt, verstärkt sich noch einmal, wenn nicht naturhafte, sondern gesellschaftliche Phänomene betrachtet werden. Der Unterschied ist keineswegs der, dass es hier *keine* Gesetze geben könne, weil der Mensch alles selbst mache. Dies war eine funktional verständliche, aber sachlich kaum treffende Invektive gegen den Anspruch naturwissenschaftlicher Erklärungsmuster auf dem Herrschaftsgebiet der Geisteswissenschaften – eine „Spiritualisierung der Sozialtheorie“ (Wirkus 1996, 276; 2.5.2). Sie übersah, dass der Mensch keineswegs nur „Geist“ oder schwebende Normativität ist. Die Freiheit und Selbsttransparenz geht selbst bei einzelnen Menschen niemals so weit, dass sie sich immerfort und einzig selbst bestimmen (Rentsch 2000, 81 ff.) – um so weniger, wenn man an das primordiale, von äußeren Zwängen durchwirkte und stets geschichtlich überformte *Zusammenleben* von Menschen denkt. Der Unterschied ist vielmehr der, dass die Faktoren, mit denen die politische Ökonomie rechnen muss, weniger fixiert sind als in der Natur. Ökonomische Gesetze gelten nur in bestimmten historischen Konstellationen.²⁹ Sie setzen sich nicht in mechanischer Gleichförmigkeit durch, sondern werden vielfach gebrochen und transformiert. Doch es *bleiben* Gesetze – wie heute etwa am vergeblichen Bemühen der Politik abzulesen ist, soziale Prozesse auf Knopfdruck zu verändern.

Die philosophische Abwehrreaktion auf den Marx'schen „Determinismus“ und seine vermeintliche Reduktion auf bloß „instrumentelle“ Bezüge geht also doppelt fehl: sie unterschätzt die Komplexität des Gesetzesbegriffs schon in der Naturwissenschaft, und sie übersieht, dass Marx nicht die Natur, sondern die moderne kapitalistische Gesellschaft untersucht. Kultur, Interaktion und Normativität spielen sich ja in dieser ab. Marx thematisiert die Kultur nur am Rande, und wenn, dann nur an besonderen Fällen, nicht in einer Theorie ‚der‘ Kultur. Seine Gesellschaftstheorie kann solche Phänomene jedoch besser erfassen als ein der Natur antithetisch gegenübergestelltes Geistmodell, das mit normativen Vorstellungen von als frei von naturalen Zwängen und sozialen Bezügen gedachten Individuen arbeitet (3.1, 3.2). Marxistische Analysen von Kunst und Literatur – von Lukács bis Bredekamp – haben dies oft gezeigt. Dagegen ist noch die Postmoderne mit ihrer Stilisierung von Pluralität und „Differenz“ von einem zurechtgestellten Feindbild der Naturalisierung abhängig, das sie auch Marx unterschiebt. Sie stellt dem abstrakt eine Regellosigkeit gegenüber, die die Eigenart der bürgerlichen Gesellschaft und den Spielräume offenlassenden Charakter ökonomischer Gesetze nur überspielt (2.1.6; Milner 1999, 115 ff.).

29 Marx sagte gegen Adolph Wagner, dass seine analytische Methode „nicht von dem Menschen, sondern der ökonomisch gegebenen Gesellschaftsperiode ausgeht“ (MEW 19, 371; cf. MEW 23, 637; Petersen 1997, Sayers 1998, Hann 1999).

Die Kombination von Bestimmtheit, aber nicht Determiniertheit, und von rationaler, doch nicht unmittelbarer Einsichtigkeit des Sozialen (2.4.6, Fn. 133) unterscheidet Marx sowohl von der Auflösung des Sozialen ins Individuelle in Hermeneutik und rational choice-Theorien wie auch von der totalen Trennung zwischen Individuum und Gesellschaft bei Spencer und Luhmann.

4.3.4 Neoklassische Umbesetzungen der ökonomischen Theorie

Es reicht nun nicht, wenn die Sozialphilosophie sich wieder stärker den positiven Wissenschaften zuwendet. Plädiert wird hier vielmehr für ein kritisches Bewusstsein dafür, auf *welchen* theoretischen Grundlagen die philosophischen Gebäude erbaut werden. Die Philosophie muss auch den Wissenschaften gegenüber kritisch sein und darf sich nicht alle ihre Daten von den zufällig gerade hegemonialen Wissenschaftsströmungen vorgeben lassen (cf. Honneth 2003, 137). So ist es nicht gleichgültig, auf *welche* ökonomischen Theorien man zurückgreift, um reale Entwicklungen philosophisch zu beleuchten. Die meisten Wirtschaftsphänomene kommen aus Marx' Sicht besser in den Blick als aus neoklassischer oder keynesianischer Perspektive. Neoklassiker und Keynesianer müssen *Zusatz*annahmen machen, um die Existenz von Wachstum und Krisen zu erklären, für Marx sind diese die *Ausgangsvoraussetzung* (2.3.1). Gibt es verschiedene theoretische Ansätze zur Erklärung eines Phänomens, darf dasjenige Modell, welches mehr erklärt, nicht vorschnell verabschiedet werden, auch nicht aufgrund missliebiger politischer Implikationen.

Gerade moderne Sozialphilosophien der abstraktesten Art gehen allerdings von neoklassischen ökonomischen Vorannahmen aus (3.1, 3.2). Sogar vieles von dem, was heute als egalitär oder gar als Marxismus auftritt, erwies sich als argloser innermarxistischer Widerhall der vorangegangenen „bürgerlichen“ Marxabwehr (Heinrich 2001, Gerlach 2003, 21 ff.; cf. Henning 2004). Marxistische Narrative wie das Primat der Politik (2.2.6) oder die technoide Epocheneinteilung in Fordismus und Postfordismus (2.4.5) gehen implizit von den harmonistischen Modellvorstellungen der Neoklassik aus, mit der die Brisanz der Marx'schen Theorie einst zu neutralisieren versucht wurde (2.3.2). Die neoklassische „Widerlegung“ von Marx mit ihrer Reduktion der Wirtschaft auf das *Markt*geschehen („Tausch“) verlängerte sich noch bis in Adornos Verhängnisthese (2.6.3), und somit negativ auch in die zahlreichen „normativen“ Gegenentwürfe (3.1).

Marx' Theorie wird als *Theorie* selten ernst genommen, sondern eher als vormodernes Philosophem gelesen (als Geschichtsphilosophie, „Arbeitsmetaphysik“ etc.), das es „heute“ zu überwinden gelte.³⁰ Die Philosophiekritik der vorlie-

30 Darin treffen sich Backhaus 1997, Benschab 1999, die meisten Aufsätze in Demirovic 1998 und Gerlach 2003, Gorz 1989, Heinrich 2001 (einer der wenigen, der ökonomisch argumentiert, aus dem Arsenal von Keynes – der überholter ist als Marx), ISF 2000, Kurz 1994, Lohmann 1991, Losurdo 1995, Parijs 1993 und Wildt 2002.

genden Arbeit betraf daher nicht nur das „bürgerliche“ Denken, sondern auch den spekulativen Neomarxismus und die neuere Kritische Theorie.

4.3.5 Der Nebenschauplatz Dialektik als diskursive Verschiebung

Für unsere unspektakuläre Sicht auf Marx und die Philosophie könnte man nun Gewährsmänner suchen.³¹ Durch deren Exegese würde man aber wieder in jene historisch-textualen Auseinandersetzungen verwickelt, denen es gerade zu ent-rinnen gilt. Die meisten der in Deutschland dominanten Diskussionskontexte zu Marx stehen diesem nüchternen Verständnis eher entgegen. Da ist etwa der Hegelmarxismus, wie er sich im Anschluss an die Wertformanalyse etabliert hat.³² Es ist zwar offensichtlich, dass Marx sich des Wortes „Dialektik“ bedient hat, wenn auch zunehmend in reduziertem Sinne (Göhler 1980). Doch lassen sich diese Stellen auch nüchtern lesen (2.3.5, 2.5.7). Marx stellt einander scheinbar widerstrebende reale Entwicklungen als zusammenhängende dar. Heute wäre etwa zu denken an die zunehmende Verarmung breiter Schichten bei großem gesellschaftlichen Reichtum (Botwinick 1993), an die Zunahme der Arbeitslosigkeit trotz Wachstums der Wirtschaft (Eatwell 1996, Howard 1975, Kap. 11), an die Abnahme des Profits bei zunehmender Produktivität (Shaikh 1987, 1992) und an den immer skrupelloseren Raubbau natürlicher Ressourcen trotz immer besserer technologischer Möglichkeiten. Solche Phänomene stellte Marx nicht unver-bunden nebeneinander, sondern legte ihren gemeinsamen Ursprung frei (Demi-rovic 1998, 87, cf. 2.4.1). Zwei sich scheinbar widerstrebende Beobachtungen A und B können zugleich wahr sein, wenn sie theoretisch vermittelt, also *erklärt* werden. Es geht um den Ausweis von „Verträglichkeitsbedingungen“ für einander widerstrebende Phänomene im Sinne von realen Ursachen für dieselben (Steinvorth 1977, 14 ff., 24 f.). Es besteht kein Anlass, diese Pointe von Marx als ein Kippen der normalwissenschaftlichen Darstellung in eine philosophisch-spekulative „Dialektik“ zu deuten. Vielmehr ist die Darstellung der Hegelschen genau entgegengesetzt: Hegel ging nicht von realen Phänomenen aus, sondern von deren Begriff, den er positivistisch vorfand (MEW 40, 572, 580). Er kam, wie noch Backhaus, so oft zu Widersprüchen, weil er *zu weit* abstrahierte.

Natürlich widersprechen sich verschiedene Dinge, wenn ich sie zu einem Begriff zusammenfasse (MEW 2, 59; 2.5.2, Fn. 33). Doch das heißt nicht, dass der „Begriff“ sich widerspricht und entwickelt, sondern es könnte auch heißen, dass der Begriff falsch gewählt ist. Ebenfalls abzuweisen waren Fetischisierungen des Abstraktionsbegriff, die über Begriffe wie die „Realabstraktion“ oder die „abstrakte Arbeit“ Marx philosophisieren wollen (2.4.5, 2.5.7).

31 Einige neuere Marxbücher weisen in diese Richtung (Berger 2004, Heinrich 2004).

32 Zur Wertformanalyse in 2.3.5 und 2.5.7. Als heutige Vertreter eines hegelianisierenden Marxismus wären zu nennen – trotz interner Differenzen: Backhaus 1997, Behrens 1993, Braun 1992, Brentel 1989, Brudney 1998, K. Holz 1993, H. Holz 1997, ISF 2000, Rakowitz 2000, Reichelt 2002, Rockmore 2002, Wildt 1997, Wolf 2003.

Marxens Abstraktionen sind nicht selbst schon seine Theorie, sie bewähren sich erst durch ihre Funktion innerhalb derselben. Auch diese Termini sind nur als nichtmetaphysische sinnvoll zu interpretieren. Allein in neoklassischen und gerechtigkeitsphilosophischen Modellen werden Abstraktionen unmittelbar als Erklärungen hingestellt (2.4.1, 3.2.1). Da hier die Mittelglieder fehlen, wird so allerdings nichts erklärt, sondern nur eine Meinung verfestigt (2.4.3). Die Funktion ist hier explizit eine „Rechtfertigung“ (3.2.2) – also eine Ideologisierung.

4.3.6 Die Aufgabe einer Kritik der normativen Sozialphilosophie

Als verfehlt hat es sich erwiesen, Marxens Theorie als empirische Beschreibung zu lesen (2.1.2, 2.4.6). Sie ist ein theoretisches Modell, das die Gesetzmäßigkeit zentraler sozialer Erscheinungen der Moderne systematisch zu erfassen und zu *erklären* beansprucht. Der umgekehrte Fehler war es, Marx' Theorie als philosophische zu lesen (2.4.4, 2.5.4, 2.6.1, 4.2.3). Ihr Ort zwischen Alltagswahrnehmung und philosophischer „Beschreibung“ wurde in beiden Fällen verfehlt.

Die Berechtigung eines Modells hängt weder an einer philosophischen Bewertung einiger herausgegriffener Momente, noch an einer occasionellen „empirischen“ Überprüfung einzelner Aussagen am momentanen Augenschein, sondern an der explanatorischen Kraft der ganzen Theorie.³³ Wer Marx kritisieren will, muss hier ansetzen. Da die untersuchte ökonomische Marxkritik jedoch nicht als triftig gelten kann (2.3.2, 4.3.4), erlaubten es funktional erst die Philosophisierungen, die Marx'sche Theorie in der Sozialphilosophie zu umgehen – nunmehr mit *philosophischen* Argumenten. Dafür musste er jedoch erst zum Philosophen gemacht werden. An einigen Beispielen war zu sehen, wie Versuche, ihn „philosophisch“ zu rekonstruieren, damit enden, dass er aufgrund dieser Rekonstruktion als überholt ausgegeben wird (2.3.5, 2.4.4, 2.6.2, 3.1.3).

Das kann auch ein Indiz dafür sein, dass die „Rekonstruktion“ missglückt ist. Die hier untersuchten Anstrengungen, die Marx'sche Theorie als philosophische zu deuten und zu widerlegen, waren als verfehlt abzuweisen. Sie verfälschten allzu oft den Sinn von Marx' Aussagen. Es gab zumindest hier keine treffende Kritik der Marx'schen Theorie der Gesellschaft, die seine weitere Vernachlässigung legitimieren könnte. (Was daraus *politisch* folgt, ist eine andere Frage.)

Statt, wie so oft, Marx' Theorie philosophisch zu kritisieren, konnte hier umgekehrt die deutsche Sozialphilosophie von der Marx'schen Theorie aus kritisiert werden – auch ohne auf simple Klassenzurechnungen oder eine politische Ökonomie der Gegenwart zurückzugreifen. Denn aus der Marx'schen Theorie ergeben sich wichtige Konsequenzen über philosophische Hintergrundannahmen, die das Verhältnis von Theorie und Empirie betreffen. Ist es überhaupt möglich, in

33 Duhem 1954, 187; Callinicos 1983, 121; Janich 1997. Marx kritisiert Ansätze, die „dem Alltagsleben ohne weitere Kritik“ ihre Kategorien entlehnt: „Dass in der Erscheinung die Dinge sich oft verkehrt darstellen, ist ziemlich in allen Wissenschaften bekannt, außer in der politischen Ökonomie“ (MEW 23, 559) und Philosophie.

„begrifflicher“ und somit apriorischer Weise über die Wirklichkeit zu sinnieren, um allgemeine Aussagen über sie zu treffen? Der adelnde Lichtschein des Normativen auf Strukturen, die vorher nicht kritisch analysiert wurden, ist philosophisch unzulässig. Ohne eine Analyse der Empirie und der jeweiligen Deutungen derselben keine Sozialphilosophie (Zinn 1987, 35), und schon gar keine „normative“. Man kann aus einer begrenzten Anzahl von Seinsfällen nicht den Funken des Sollens schlagen. Wenn derlei in aktuellen Diskussionen etwa um neue technische Möglichkeiten in der Medizin oder Nahrungsmittelproduktion unerschwerlich versucht wird, muss eine methodisch aufgeklärte Philosophie hier die „normative“ Erschleichung bloßlegen – und nicht auch noch *selbst* eine solche begehen, um sie der ersteren abstrakt gegenüberzustellen.

Die Marx'sche Philosophiekritik lässt sich wie folgt zusammenfassen: in unserer Topologie von Kant gesprochen (4.2.1), bildet die Philosophie keinen Abschluss nach „oben“ wie bei Hegel, sondern sie muss immer wieder nach „unten“, in die Welt, hinabsteigen (2.5.7, 3.1.5). Der erstaunlich ungebrochen nachwirkende Deutsche Idealismus hingegen meint, die Philosophie könne bestehende Probleme innertheoretisch auflösen – mit einer neuen philosophischen „Theorie“. So kommt es zur iterierten Bildung von Meta-Diskursen und Meta-Meta-Theorien, die wiederum Fragen nach Selbst- und Letztbegründungen aufwerfen. Dadurch wird der heilsame Blick in die soziale Wirklichkeit – der „fröhliche Positivismus“ – nur immer weiter verstellt. Dies gereicht nicht nur der Güte philosophischer Themen und Thesen zum Schaden, sondern auch der sozialen Wirklichkeit selbst. Kritische Intelligenz, deren Einmischung sie brauchen könnte, wird auf diese Weise von wichtigen realen Fragen eher abgezogen. Seit Aristoteles hat sich die Philosophie auch Fragen der Wissenschaft und des Wirtschaftens gewidmet. Diese Perspektive gilt es mit Marx nun wieder zu erringen. Eine Philosophie nach Marx darf sich nicht als Hegelsche (4.2.2) oder nachhegelsche Superphilosophie gerieren (4.2.4, 4.2.5). Sie muss vielmehr mit Kant auf die vorgefundene Wissenschaft und Politik („Theorie und Praxis“) reflektieren, *ohne* dabei den Verstand zu überspringen. Zu dieser Reflexion gehört auch die kritische Verortung von Theorie und Praxis aus Sicht der Politischen Ökonomie. Dies wäre eine Rückkehr zu Kants Philosophiebegriff (4.2.1), mit dem Unterschied, dass die Gehalte nun dem 21. Jahrhundert entstammen.

4.4 Normative Theorie: Ethik als Erklärungssubstitut

„Ethik hat Hochkonjunktur.“ (Kohlmann 1997, 11/Knoll 2000, 7)

Diese Arbeit hat zeigen können, dass die Inhalte und der Charakter der Marx'schen Theorie bei Gegnern und Befürwortern selten adäquat verstanden wurden. Dies wirkte sich nun auch bei den Gegenentwürfen aus. Diese orientierten sich nicht an dem Bekämpften selbst, sondern an dem Bild, das sie von ihm hatten.

Der Vorstellung einer reduktiven materialistischen Weltanschauung, die man sich von der Marx'schen Theorie gemacht hatte, stellte man daher scheinbar zweckmäßig eine ethische Weltanschauung gegenüber – die Geburt der „normativen Sozialphilosophie“ aus dem Geist einer fehlgehenden Polemik. Noch heutige sozialphilosophische Entwürfe teilen diesen normativistischen Charakter, auch wo ein funktionaler Antimarxismus nicht mehr oder kaum noch erkennbar ist (3.1-3.4). Wie lassen sich die Ergebnisse hinsichtlich der an Marx orientierten Kritik der normativistischen Sozialphilosophie systematisch zusammenfassen?

Der Witz an Marx ist, dass er seine Theorie in Auseinandersetzung mit solch ethischen Sozialphilosophien entwickelt hat (2.5.7). Der Term „Sozialphilosophie“ stammt von Moses Hess, einem zeitweiligen Mitstreiter von Marx.³⁴ Er bezog sich darauf, dass die vormalig weltlose Philosophie sich nunmehr mit weltlichen Dingen, vor allem der sozialen Frage und den aufkommenden sozialistischen Strömungen auseinander setzte. Seit ihrem Beginn bei den Junghegelianern lag die deutsche Sozialphilosophie somit *zwischen* dem weltlosen philosophischen Idealismus und einer direkten weltlichen Betätigung, die zuweilen unvermittelt ineinander übergingen. Sie stand theoriegeschichtlich zwischen der idealistischen Systemphilosophie und der normalwissenschaftlichen soziologischen Theorie. Auch ihre Redeweise als „Deutung“³⁵ steht zwischen Sachaussage, ethischer Wertung und partikularem politischen Appell. Sie ist somit, ähnlich wie der Pragmatismus (4.2.4), ein Phänomen des *Übergangs* (Freyer 1930, 221).

In der heutigen Situation, die bereits eine „politische Emanzipation“ (MEW 2, 122; MEW 1, 342 ff.) im Sinne eines demokratischen Rechtsstaates erreicht hat, stellt es daher keinen theoretischen Gewinn mehr dar, aus der nunmehr eröffneten weltlich-politischen Betätigung und der illusionslosen normalwissenschaftlichen Durchleuchtung derselben in eine normative Sozialphilosophie zurückzuweichen (2.6.3, Fn. 67). Moral und Recht können noch heute ein Mittel sein, partikuläre Ansprüche als allgemeine durchzusetzen (etwa durch negative Diskriminierung in Quotenregelungen oder in Grundsätzen der Besteuerung). In der Regel enthält diese Form bereits eine Mäßigung und Abschleifung der Ansprüche – schon deshalb, weil ihr Zeithorizont nachzeitig ist (Hegel 1821, 28).

Sich bereits vollziehende Konflikte sollen im Recht stillgestellt, zumindest befriedet werden. Es wäre daher misslich, politische und soziale Forderungen *sogleich* in rechtlicher oder moralischer Form vorzubringen, wie dies bürgerliche Marxgegner seit je verlangt haben (A. Menger 1886). Noch misslicher aber ist es, wenn die Sozialphilosophie diese Forderungen schon vorab auf normative zu reduzieren versucht (3.1.5, jüngst Honneth 2001 und 2003). So sind moralistische

34 Bezeichnenderweise ist „diese Begrifflichkeit von K. Marx und F. Engels nicht übernommen worden“ (Röttgers 1995, 1218; MEW 3, 472, cf. MEW 1, 405, 539. Zu Hess siehe I. Berlin 1994, insgesamt Löwith 1941, McLellan 1969, Essbach 1988, Draper 1990). Nach Hess benutzte erst wieder Tönnies den Begriff (2.5.2, Fn. 45).

35 Cf. Dilthey 1910, 232 f.; Weber 1922, 4 f.; Adorno 1931, 334; Rothacker 1934, 98; Ständke 1981, Rehberg 1986.

Ideologien gerade nicht mehr kritisierbar. Mit der materialen Betrachtung von Recht und Moral wird zudem die Frage nach dem *Subjekt* übergangen.

Nach Marx lassen sich ähnliche Inhalte nicht bruchlos in verschiedene Formen übersetzen (2.5.7, 4.3).³⁶ „Normative Sozialphilosophie“ übersieht, dass sich Autonomie nicht anwaltschaftlich vertreten lässt. Wenn etwa Interessen von Arbeitern nicht von diesen selbst, sondern von bürgerlichen Bürokratien in Form des Rechtes in die Hand genommen wurden, waren es nicht mehr die Interessen der Arbeiter. Darin liegt eher eine Parallele zu ihrer Bevormundung durch leninistische Kaderparteien (zur Autonomie 2.2.2, 2.6.5, 3.3.6).

Mit der eigentümlichen Zwischenlage dieser Übergangsdisziplin erbt die heutige Sozialphilosophie von ihren historischen Vorgängern die alte Zweideutigkeit (Röttgers 1995). Eine Disziplin, die statt über materiale Sachverhalte über ethische Dispositionen nachdenkt, und die sich dabei zudem selbst nicht als deskriptiv, sondern als „normativ“ versteht, steht vor einem folgenschweren Dilemma. Sofern die Ethik eine Gesellschaftstheorie abgeben soll, schlägt sie entweder zur Verklärung des Bestehenden aus, indem das Sollen hegelianisch als bereits maßgeblich im Sein verankert behauptet wird, oder sie wird platonisch zu einem weltlosen Sollen, das der Welt in nicht anschlussfähiger Form abstrakt gegenübertritt (2.4.3). Karl Mannheim hat diese prekäre Lage der liberalen Sozialphilosophie plastisch geschildert. Er konturierte eindrücklich ihre Zwischenlage zwischen dem ekstatisch-religiösen Utopismus, der die Welt aus dem „Geist“ völlig neu schaffen will, und dem gegenrationalistisch-affirmativen „Bedingtheitsbewusstsein“ (1929, 199) des konservativen Denkens.³⁷

In dieser Arbeit ließ sich vor allem die konservativ-quietistische Schlagseite des Normativismus aufzeigen, sei sie intendiert oder nicht (2.1.2, 2.4.3, 2.5.6, 3.1.5, 3.2.1 f., 3.3.3 f.; jüngst Rifkin 2000, Turner 2001, Schulze 2003). Doch waren auch Anflüge der utopisch-anarchistischen Kehrseite des Normativismus sichtbar: seine „geistigen“, alle Institutionen überfliegenden und daher latent autoritären und destruktiven Tendenzen waren zu erahnen im Trotzismus (2.2.5), bei Eucken, Lukács, Heidegger und Adorno (2.5.3 ff., 2.6.3) sowie in einigen Zweigen der Wirtschaftsethik (3.3.2, 3.3.4). Auch Habermas' Sozialphilosophie tendiert, wo sie nicht affirmativ ist, zumindest implizit in Richtung einer seltsam ortlosen und elitären Nookratie (3.1.5, Fn. 127). Die Preisgabe der sozialökonomischen Theorie zugunsten einer „normativen“ Identitätspolitik setzt zumindest

36 Marx steht hier zwischen der zu optimistischen Bestimmung der Philosophie als universaler Übersetzerin bei Habermas (Fn. 19) und der postmodernen Verweigerung von Übersetzungsfunktionen (Lyotard 1987, 92; 3.2.3, Fn. 37).

37 „Die liberale Idee ist adäquat nur verstehbar als Gegenspielerin des oft hinter rationalistischen Konstruktionen sich verborgenden chiliastischen Durchbruchserlebnisses, das stets potentiell historisch und sozial den Liberalismus rücklings zu überfallen droht, zugleich aber auch als Kampftruf gegen eine sich auf das Herkommen und das Gewordene stützende Schicht, die das ‚hic et nunc‘ zunächst instinktiv, dann aber auch in der Reflexion zu beherrschen vermag“ (Mannheim 1929, 196, cf. 192).

auch die *Möglichkeit* des Irrationalismus frei (Maalouf 2000). Das ist schon an George Sorel zu sehen, der ja ein Anhänger Bernsteins war.³⁸

„Normative Sozialphilosophie“ bewegt sich zwischen diesen gleichermaßen misslichen Polen wie auf der glatten Fläche einer Vitrine, die *über* ihrem eigentlichen Gegenstand liegt.³⁹ Ein Tertium kann die Gesellschaftstheorie nur erreichen, wenn sie aus der ethisierten Übergangsform heraustritt, wie dies wegweisend für die ganze Soziologie eben Marx getan hat. Sein denkerischer Fortschritt bestand darin, die ethischen Ideen nicht mehr nur als „normative Folie“ und unhinterfragte „begriffliche Grundlage“ zu benutzen wie die liberale Sozialphilosophie (die nicht identisch ist mit dem Liberalismus als politischer Bewegung), sondern diese selbst noch zu thematisieren. Er betrachtete die Ideen eher als Bestandteil der materialen Geschichte und darum auch als Gegenstand der Theorie.⁴⁰ „Universal“ *nennen* kann sich fast jeder moralische Anspruch.

Darüber entscheiden, wie seine politische Umsetzung sich auswirken würde, kann allerdings nicht er selbst – jedenfalls nicht in einem theoretisch seriösen Sinne. Vielmehr sind bestimmte „normative“ Vorannahmen von der Gesellschaftstheorie aus als Ideologien von nur beschränkter Reichweite erkennbar, die

38 „Nichts ist so geschehensjenseitig wie das rational geschlossene System, nichts birgt unter Umständen mehr irrationale Wucht als das völlig in seine eigene Welt gebannte Gedankengebilde“ (Mannheim 1929, 190). Sorels mythischer Neomarxismus ging von der ethisierten Neujustierung des Sozialismus bei Bernstein aus (1906, 13 f.; 1908, 164). Er nutzte für die neue Identitätspolitik das destruktive Revolutionsethos, das Bernstein gerade ausschließen wollte. Er nimmt den westlichen Marxismus in vielem vorweg: er formulierte ein Bilderverbot (Sorel 1906, 7 f., 1908, 165), berief sich auf Vico (Kolakowski 1979 II, 176 ff.), gab eine Pragmatik der Erkenntnisinteressen (1906, 60 f.) sowie eine Betonung des Symbolischen und Institutionellen: „Aber gerade die symbolischen Stellen, deren Wert früher als zweifelhaft erschien, sind es, die den bleibenden Wert des [Marx'schen, CH] Werkes ausmachen“ (1906, 62). „Der Marxismus ist eine Geschichtsphilosophie der gegenwärtigen Institutionen“ (1908, 52). Sorel verwandelt material-konkrete Fragen in normativ-abstrakte, indem er fragt, „wie bereits heute die Moral der künftigen Produzenten geschaffen werden kann“ (1908, 272, cf. Landauer 1911). Zu seinen begeisterten Lesern gehörten Lukacs (1967, 12) und Gramsci (Kolakowski 1979 II, 174; vgl. 1979 III, 337 zu Korsch). König schätzt Sorels Einfluss auf das deutsche Denken hoch ein (1937, 195): „Durch Sorels Brille gesehen erschien mir Karl Marx [...] als die ‚jüdische Großmutter‘ des Nationalsozialismus“ (König 1980, 101; siehe 2.6.6, Fn. 210).

39 Dies zeigen noch jüngste Diskussionen in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie (2/2003, 233 ff.), in denen der weltlose philosophische Egalitarismus gegen einen scheinbar aufgeklärteren, aber ebenso normativistischen Anti-Egalitarismus (Krebs 2000) austariert und nach philosophischen Kompromissformeln gesucht wird (cf. 3.3.3). „Ethik ist über ihren Rang als Teil einer abstrakten Theorie hinausgewachsen. Von nun an ist sie die Philosophie, welche die anderen Gebiete sich einverleibt“ (Spengler 1923 I, 470).

40 „Eine unerhörte Umkehrung, eine unheimliche kopernikanische Tat lag darin, nicht nur sich selbst, nicht nur den Menschen, sondern auch das Sein, Gelten und Wirken dieser Ideen als bedingt zu erleben und das Werden dieser Ideen als seinsverbunden, als hineinversenkt in den Prozess zu sehen (Mannheim 1929, 211).

eine konkrete Analyse oft nicht ergänzen, sondern ersetzen (2.4.3; 3). Der politische Änderungswille kann erst durch eine *materiale* Theorie zwischen den zwei Gefahren einer ineffektiven, weil affirmativen Moralpredigt und einer putschistischen, weil weltüberhobenen Weltverbesserung hindurchgesteuert werden. Zudem können harte Auseinandersetzungen meist erst durch die zeitweilige Suspendierung moralisch verhärteter „Geltungsansprüche“ (sinngemäß: ‚mir gehört das größte Stück Kuchen‘) versachlicht werden (4.2.3). Diesen Gewinn geben Normativismus und Supernormativismus unnötigerweise wieder preis.⁴¹

Die philosophische Ethik selbst ist eine legitime und wichtige Disziplin, heute mehr denn je. Problematisch ist erst der Versuch, mit ihrer Hilfe eine *Sozialtheorie* zu entwerfen. Die jeweilige politische Ethik ist so kein Gegenstand einer kritischen Analyse mehr, sondern wieder deren weltjenseitiger Maßstab. Sie wird so zum blinden Fleck. Systematisch liegt hierin eine blockierende Aufstufung: Eine Forderung, die auf etwas gegenständliches in der Welt „hingilt“ (Emil Lask), wird in ihrer philosophischen Behandlungsart zu einer repetitiven Selbstbehauptung dieses Forderns als eines *philosophischen*, ohne noch ihren Gegenstand zu erreichen. Aus der sozialphilosophischen Optik ist dieser vielmehr entfallen (4.1). Die Intention auf die Welt kommt nicht mehr in die Welt hinein, sondern bleibt in der Philosophie gleichsam stecken. Eine Instanz der Vermittlung kristallisiert zum Selbstzweck, der den Zugang zum ursprünglich gemeinten Inhalt gerade verbaut (2.6.7, Fn. 236; ähnliches geschah im Neomarxismus, der aus den Marx’schen Texten nicht mehr zur Welt kam).⁴²

Recht verstanden, verspricht eine Neubewertung von Marx, die sich von den gängigen Interpretationsrastern löst, Auswege aus diesen normativistischen Dilemmata. Wenn vorliegende Arbeit dieses Ziel ein Stück näher bringen konnte, so hätte sie ihr Ziel erreicht. Der Vorwurf eines reduktionistischen Naturalismus hat sich jedenfalls bezüglich Marxens als verfehlt erwiesen, und der deutsche normativistische Gegenentwurf als gegenstands- und aussichtslos. Etwas anderes als *trial and error* hat die Wissenschaft nicht zu bieten – drum frisch ans Werk, und, mit Luther gesprochen: *peccate fortiter!*

41 „Viel zu normativ gerichtet war dieses Bewusstsein, um auf das Sein, wie es eben ist, einzugehen. Es baute sich deshalb aus dem Sollen eine eigene idealische Welt auf“ (Mannheim 1929, 192). Konservative Denker erhoben oft den Vorwurf, normatives Denken werte den Gegner nicht nur politisch, sondern auch moralisch ab (Schmitt 1932, Gehlen 1969, Lübke 1987, Luhmann 1978, 1989) – was eine eigene Ethik nicht verhinderte (Fn. 11; 2.4.3, 2.5.6). Indem Dewey und Habermas Politik und konsensuelle Wahrheitsfindung einander angleichen, ziehen sie den Unterschied zwischen Theorie und Praxis ein. Wie Schmitt entziehen sie die „Entscheidung“ so dem Verstand und legen sie in die Ethik – das ist das Gegenteil der Neutralität, die im 17. Jahrhundert erstrebt war (2.6.6, Fn. 200; 3.1.4, Fn. 83).

42 Die Parallele zur Kirche lud zum Vorwurf der „Priesterherrschaft“ ein (Schelsky 1975, Tenbruck 1984; Weber 1922, 688). Zur Soziologie des postmodernen Intellektuellen Milner 1999, 145 ff.; Bourdieu 1989, 1992; Giesen 1999.

