

### 3. Marx heute: Kritik der Gegenwartsphilosophie

---

„Marx ist tot, Jesus lebt.“ (Norbert Blüm um 1990)

Die politische Wende, die mit dem Fall der Mauer eintrat, brachte nicht nur für Menschen aus dem real existierenden Sozialismus große Veränderungen. Auch der Sieger des kalten Krieges, die demokratische Marktwirtschaft des Westens, untergeht seither immense Veränderungen, über die die Diskussionen um die Globalisierung Rechenschaft abzulegen suchen. Man muss kein Marxist sein, um darin eine triumphale Rückkehr des alten Kapitalismus zu erblicken: während sich ökologische Probleme und internationale Konflikte verschärfen, schwinden soziale Sicherungen und staatliche Eingriffsmöglichkeiten zusehends, wobei eine Untergrenze bislang nicht in Sicht ist (Brecher 1994 nennt dies „race to the bottom“). Begründungen dafür von Seiten der Akteure gehen so unverhohlen vom Primat der Ökonomie aus (etwa vom Konkurrenzdruck des „Weltmarkt“, cf. Altwater 1987), dass es eigentlich keines weiteren Beleges für die These bräuchte, die theoretische und sozialphilosophische Antwort darauf könne nur die Rückbesinnung auf Marx' umfassende Analyse des Kapitalismus sein (Kapitel 1.2).<sup>1</sup>

Doch Basis und Überbau bilden nach Marx keine *unmittelbare* Einheit. Die relative Eigendynamik des Überbaus führt dazu, dass Argumente und Fragestellungen aus der Konstellation des kalten Krieges ihre Basis überleben. Während die Wirtschaftsteile besserer Tageszeitungen regelmäßig auf Marx verweisen, nimmt die deutschsprachige Philosophie nach 1989 von Marx kaum Notiz; wenn man von dem alten, kurzschlüssig auf Marx projizierten Antikommunismus absieht (zuletzt Löw 2001, Gehrhart 2002). Der Marxismus als Denkschule war in Deutschland allerdings schon vor 1989 tot. Teil 2 dieser Arbeit hat den Nachweis erbracht, dass die philosophischen Marxismen *und* Marxwiderlegungen großteils auf dem Sand des deutschen „Geistes“ erbaut waren. Das Motiv, Marx wegzuer-

---

1 Und zwar gerade dann, wenn das Wahnbild einer „kommunistischen Weltrevolution“ vom Tisch ist, die doch bei den Marxisten nur zu einer Geringschätzung der ökonomischen Schriften von Marx geführt hat (2.2.6, 2.3.3, 2.6.2).

klären, fand sich oft schon im *Ansatz* philosophischer Paradigmen. Sie konnten nur darum so erfolgreich sein, weil der deutsche Marxismus dieser stellvertretenden Auseinandersetzung „auf dem Gebiete des Geistigen“ (Mannheim 1928) stark vorgearbeitet hatte. Die betrachteten philosophischen Marxkritiken hielten einem zweiten Blick nicht stand. Dem Weg der heutigen Philosophie zu Marx steht daher eigentlich nichts mehr entgegen, außer jenen diskursiven Gewohnheiten, die in der praxisfernen Philosophie noch zähflüssiger sind als andernorts. Diese philosophische Marxvergessenheit wirkt sich für die Erfassung der Realität allerdings negativ aus. Der folgende Teil 3 zeigt an Beispielen, dass Marx' Philosophiekritik auf heutige Philosopheme anzuwenden ist.

Als Marx nach 1989 aus dem philosophischen Bewusstsein entschwand, schwand damit in vielen Fällen der theoretische Halt sozialphilosophischer Entwürfe an der Basis. Wenn es *nur noch* um Normen geht, und zwar unter der idealistischen Voraussetzung, diese „konstituierten“ oder „generierten“ Gesellschaft, eskaliert die normative Blickverengung zur normativistischen Sozialphilosophie – einer theoretische Überfrachtung der Normativität, die immer haltloser wird, je mehr sie sich von der sozialen Realität abkapselt. Die Kapitel 3.1-3.4 zeigen, wie wichtig die in Kapitel 2 geleistete Kritik an den historischen Grundlagen dessen ist. Je weiter die Darstellung dort ging, desto mehr war der Bezug auf Marx' Theorie über die Wirkungsgeschichte vermittelt. Daher kam die Sozialphilosophie erst an später Stelle. Ihr Gegenstandsbezug ist *insgesamt* problematisch.

Heute hat sie einen sich stets verändernden Themenkatalog mit recht beliebigen Methoden. Oft beschränkt sich die „Methode“ darauf, die Terminologie eines gerade aktuellen Autors zu übernehmen. Die Referenz dieser Termini – etwa „die Normativität“ oder „die Gemeinschaft“ – bleibt meist unklar. Die Sozialphilosophie vernachlässigt den Gegenstandsbezug zugunsten eines oft unkontrollierten Nachwirkens begrifflicher Weichenstellungen aus ihrer eigenen Geschichte. Vor die wirkliche Welt gestellt, erweist sich diese Lage als misslich. In einer solchen Lage ist ein theoriegeschichtlicher Ansatz nicht mehr äußerlich: es sind „kategoriale Rahmen“ und sich über Schulzusammenhänge erstaunlich kontinuierlich tradierende „Hintergrundannahmen“, die die Sicht auf die Dinge und Theorien hier prägen – nicht zuletzt auch emotional.

Die exemplarische Analyse heutiger deutschsprachiger Sozialphilosophie beginnt mit einer Kritik von Habermas als der direkten Fortsetzung der Kritischen Theorie (3.1). Habermas teilt deren Problematik, eine mit der Basis unverbundene ethisierte Überbauphilosophie nicht mehr mit Theorien über die Basis verbinden („begründen“) zu können. Er transformiert diese Aporie durch mehrere Theoriemodern hindurch, von der Anthropologie (3.1.1) über die Transzendentalphilosophie und Rationalitätstheorie (3.1.2) bis hin zur normativistischen, *nur noch* ethischen Sozialmetaphysik (3.1.3). Schließlich laufen die zwei Reduktionismen, die technizistische und die moralistische, in einer an Hegel erinnernden Konstruktion zusammen (3.1.5). In ihr ist das Problem allerdings nur insofern gelöst, als die Gesellschaft nun ganz aus dem Blickfeld der Theorie verschwunden ist.

Das macht der Vergleich mit den Marx'schen Konzeptionen von Ethik und Recht deutlich, die zum Abschluss dieses Kapitels betrachtet werden (3.1.4, 3.1.6).

Eine zweite Variante normativistischer Sozialphilosophie war die deutsche Rezeption der verschiedenen US-amerikanischen Gerechtigkeitstheorien. Kapitel 3.2 macht zunächst Rawls' Konzeption als eine ethisierte Spiegelung des verkürzten Gesellschaftsmodells der ökonomischen Neoklassik deutlich (3.2.1), die aufgrund ihrer Dehnbarkeit kaum praxistauglich ist (3.2.2). Auch der an den Historismus gemahnende Kommunitarismus verbleibt innerhalb der normativen Betrachtungsebene (3.2.3). Diese innernormativistische Debatte lässt sich theoriearchäologisch als Wiederkehr der zwei Ethisierungen von Basis und Überbau kennzeichnen (2.4.3). Dennoch, oder deshalb, wurde diese Debatte im postmarxistischen Deutschland begeistert aufgenommen. Die wiederum hegelianischen Versuche der deutschen Sozialphilosophie nach 1989, diese beiden Ethiken zu versöhnen, besiegeln erneut den Verlust des Gegenstandes „Gesellschaft“, die in keiner der beiden „normativen Theorien“ noch eigens thematisiert wurde (3.2.4).

Das Kapitel zur Wirtschaftsethik (3.3) zeigt noch einmal die Wichtigkeit eines theoriegeschichtlichen Problembewusstseins auf. Denn die Intuition dieses Zweiges ist eine überaus kritische (3.3.1) – hat sich doch insbesondere die Theologie eine Erinnerung an die Marx'sche Kapitalismuskritik bewahren können (3.3.2). Das unerkannte Walten der in Kapitel 2 theoriegeschichtlich aufgewiesenen Fehlrezeptionen von Marx und der funktional marxvermeidenden Theoriemustern bewirkt jedoch, dass sich die kritischen Intentionen ins Gegenteil verkehren, und die Wirtschaftsethik weitgehend zur Apologie wird. Dies gilt im besonderen Maße für die Betriebswirtschaftsethik (3.3.3), aber auch für die historische Wirtschaftsethik (3.3.4). Die verschiedenen wirtschaftsethischen Versuche, technizistische und normativistische Sozialphilosophien zu synthetisieren, führen zu einer abermaligen Neuaufgabe des Hegelianismus, solange der eigentliche Gegenstand, die bürgerliche Gesellschaft, nicht oder nur auf die beschriebene Weise verzerrt ins theoretische Blickfeld gerät (3.3.5). Die Reaktion der Globalisierungskritik, auf Theoretisierungen weitgehend zu verzichten, ist vor diesem Hintergrund verständlich (3.3.6). Auch sie bringt Marx wieder ins Spiel – bislang aber nur als Ikone. Für philosophisch fruchtbare Auseinandersetzungen mit der heutigen realen Welt allerdings sind empirische und einzelwissenschaftliche Betrachtungen unerlässlich. Dass Philosophie einen Beitrag dazu leisten kann, indem sie die Rezeptionsblockaden des Marx'schen Theorien aufspürt und richtig stellt, zeigt diese Arbeit im Vollzug.

Die Betrachtung einer weiteren Theoriemodus, der Renaissance des Pragmatismus (3.4), erlaubt Überlegungen über die Grundstruktur und Genese des deutschen Supernormativismus. Ein Vergleich der Grundoperation des Pragmatismus, der Umstellung der Fundamente der bisherigen Geistesphilosophie auf das menschliche Handeln (3.4.2), mit der Marx'schen Konzeption der Philosophiekritik (3.4.4) macht überraschend klar, dass man auch den Pragmatismus funktional als eine Marxvermeidungsstrategie interpretieren kann – gerade *weil* er eine

ähnliche Grundoperation vollzieht wie Marx (3.4.3). Die Anwendung pragmatischer Gedanken auf die deutschsprachige Theoriearchitektur, die sich bereits weitgehend von dem Hegelschen Geistmodell gelöst hatte, führt zu einer Re-Idealisierung philosophischen Denkens, zu einer basalen Unterscheidungen unterlaufenden Einheitsphilosophie (3.4.1). Das Kapitel 3 zeigt in seinen verschiedenen Unterkapiteln so eine starke Tendenz zur Rehegelianisierung der Sozialphilosophie auf. Diese machen eine Besinnung auf Marx, als einen der wichtigsten Hegelkritiker, auch theorieimmanent plausibel.

### 3.1 Jürgen Habermas oder die Rückkehr der Philosophie des Rechts

„Dieser Widerstand bei den einfachsten Dingen und den selbstverständlichsten Forderungen bestätigt den alten Erfahrungssatz, dass keine herrschende Klasse durch *Gründe* zu überzeugen ist, wenn sie nicht die Gewalt der Umstände zur Einsicht und zur Nachgiebigkeit zwingt.“ (Bebel, *Die Frau*, 1879; s.o., Fn. 69)

Da die Halbwertszeit philosophischen Wissens so kurz geworden ist wie die der Mode, sieht man sich philosophische Lehrbücher vergangener Jahrzehnte nur noch aus antiquarischem Interesse an. Doch philosophische Fragen werden kaum je gelöst, sondern eher vergessen oder anders gestellt. Insofern kann eine Historisierung der philosophischen Gegenwart heilsam sein – besonders hinsichtlich der vermeintlichen *philosophischen* Epochenschwelle von 1989 ist dies der Fall. In älteren Lehrbüchern wurde Marx mit großer Selbstverständlichkeit abgehandelt, und stets wurde als vielversprechender Kandidat eines „kritischen Marxismus“ Jürgen Habermas genannt. Im 20. Jahrhundert gab es kaum einen deutschsprachigen „linken“ Autoren, der derartig vielschichtig zu rezipieren, zu diskutieren und zu stimulieren in der Lage gewesen wäre wie er. Was heute staunen macht ist weniger dies – daran hat man sich gewöhnt – als vielmehr die Tatsache, dass er es einmal im Namen des „Marxismus“ tat, oder zumindest lange so verstanden wurde (in China noch im Jahre 2000). Außer den Schulzusammenhängen und einigen frühen affirmativen Bezügen (1957, 1960) sowie gab es für eine solche Verortung kaum einen Anhaltspunkt. Dass Habermas sich nach 1989 nicht mehr auf Marx beruft, stellt insofern keinen Bruch dar, als er es auch vorher eher selten tat (und wenn, dann als Negativfolie, cf. 1976b, 1; 1981b II, 549).

Eine mögliche Erklärung liegt bei einem derart osmotischen Denker besonders nahe: wäre ein Marxismus kompetent vertreten worden, hätte er sich sicherlich näher mit ihm befasst. Zwar hat er in dem Streben, „emanzipatorische“ Politik philosophisch angemessen zu formulieren, fast *alle* bedeutenden Schulen seiner Zeit kommentiert und inkorporiert. Doch da Marx bereits für die meisten von diesen kein Thema war (außer in der Pflichtübung einer Widerlegung), wundert es kaum, dass von den marxismustheoretischen Anfängen so wenig übrig blieb.

Bei Habermas' Hauptgesprächspartnern war von Marx keine Rede,<sup>2</sup> und mit Ausnahme von Abendroth nahmen, wie wir sahen, selbst seine marxistischen Bezugspersonen (wie Adorno, Marcuse oder Dutschke) Marx für die Gegenwart im Grunde nicht ernst. Es bestand aus der Perspektive der „Theorieproduktion“ kein *Anlass*, sich mit Marx näher auseinander zu setzen. Hierin deutet sich allerdings eine unkritische Wertschätzung der jeweils aktuellen Theorien um ihrer selbst willen an: „Theorie“ als solche wird von Habermas zwar in Einzelpunkten zuweilen scharf kritisiert, doch scheint sie schon durch ihr bloßes Auftreten als autoritativer Repräsentant der Wirklichkeit gerechtfertigt zu sein. Dies schließt blendet Denken und Sein jedoch voreilig ineinander. Das ist ein prinzipieller Unterschied zu Marx: kritisierte dieser auch noch die Wissenschaften (allerdings nicht von außen, wie Heidegger und Adorno, sondern indem er sie fortentwickelte), so baute Habermas Ergebnisse aus verschiedensten Einzelwissenschaften in sein philosophisches System bedenkenlos ein. Doch so etwas kann Folgen haben.

Als ein disziplinierter Denker bezog sich Habermas auf jeder Stufe der Systementwicklung auf ihm bedeutend scheinende Vorgänger zurück; darunter immer wieder auch Marx. Anhand dieser Rückbezüge auf Marx wird nun die Entwicklung des Habermasschen Denkens bis auf die Gegenwart vergegenwärtigt und dabei zurückgefragt, welche Auswirkungen die jeweilige Systemstufe auf das Marxverständnis hatte. Anhand dessen werden ganze Spektren von Folgeuntersuchungen verschiedener anderer Autoren in den Blick geraten, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie auf Ideen von Habermas zurückgehen. Habermas ist daher doppelt repräsentativ für die Philosophie der Gegenwart: er schmiegte seine Theorien stets der Augenblicksverfassung an, in denen aktuelle theoretische Entwürfe die Welt malen; und er beeinflusste damit ganze Generation von Philosophen der Gegenwart.<sup>3</sup> Folgen wir nun der Genese der Marxvergessenheit in den Entwicklungsstufen dieses letzten deutschen Systemdenkers.

2 Chronologisch waren solche Gegenüber Erich Rothacker, Arnold Gehlen, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter, Hans Albert, Niklas Luhmann, Karl-Otto Apel, Dieter Henrich, Ernst Nolte, Michel Foucault, John Rawls und Robert Brandom (cf. Reese-Schäfer 2000, Horster 2000).

3 Einen Doppelsinn von „Gegenwartsphilosophie“ gibt es bei Lukacs 1923, 230 f.; Griesbach 1928 und Lehmann 1943: nicht nur ist die Philosophie gemeint, die gegenwärtig betrieben wird, sondern die unmittelbare „Gegenwart“ ist selbst Thema und Hauptfokus dieses Philosophierens. Daher muss sie eine kurze Halbwertszeit haben: nicht mehr der Sinn in oder hinter dem Wechsel der Zeiten ist von Interesse, sondern jeweilige Momentanzustände werden isoliert verstanden und philosophisiert. Auch der ebenso populäre wie ungenaue Term „Moderne“ gibt diese eher journalistische Orientierung wieder. Es ist eine Übersetzung des Vorhandenheitsdenkens in die philosophische Theorieproduktion. Die „Konsens Theorie der Wahrheit“ (Habermas 1973a) machte die Annahme, dass es keinen Zugang zur Objektivität, sondern nur eine Annäherung durch die „Intersubjektivität“ gebe, nur explizit. Von hier aus ist jede Theorie schon per se wahrheitswürdig. Es gibt keine andere Instanz der Kritik als die jeweils von den anderen Wissenschaftlern geübte. Aufgrund der Zufälligkeit derselben kann das allerdings philosophisch nicht befriedigen – der „Vorrang des Objek-

### 3.1.1 Anthropologische Anfänge

Wir hatten gesehen, dass die von der alten kritischen Theorie diagnostizierte Ausweglosigkeit theoretisch in der Hermetik ihrer politischen Ökonomie begründet war (2.6.2). Habermas, der an genau dieser aporetischen Stelle in die Frankfurter Schule einrückte,<sup>4</sup> hatte für diese tragische Hermetik andere, nämlich anthropologische Hintergründe (Rehberg 1981). Diese liefen zwar auf eine ähnliche Konsequenz hinaus wie bei Adorno – nämlich, mit Gehlen und Freyer, auf Resignation.<sup>5</sup> Doch sie eröffneten zugleich auch andere Möglichkeiten, der Hermetik zu entkommen: nicht mehr durch eine ökonomische Kritik, wie es nötig gewesen wäre, oder durch ästhetische Ausweichmanöver, wie sie Adorno und Marcuse unternommen hatten, sondern durch *anthropologische* Gegenthesen.<sup>6</sup>

Für Habermas' anthropologische Prägung waren neben seinem Studium bei Erich Rothacker, dem Bonner Kulturanthropologen mit zwielichtiger Vergangenheit (cf. Rothacker 1934), die Werke Arnold Gehlens ausschlaggebend. Er nannte sie „mit Recht berühmt“ (Habermas 1956, 101 ff.). Darin könnte sich eine biographische Parallele ausgewirkt haben: Wie Marcuse und später Habermas kam auch Gehlen von einer idealistischen Philosophie her, von der er sich bereits in seinen frühen Schriften lossagte, um mithilfe einer „empirischen Philosophie“ (Gehlen 1956, 8) dem „wirklichen Geist“ näher zu kommen.<sup>7</sup>

---

tes“ (Adorno 1966, 185) ist verschwunden. Der frühe Kritiker Willms hat diese sophistische Vorstellung pointiert: Diskurs sei „die Übertragung des liberalen Marktmodells auf die Wahrheitssuche“ (1973, 204).

- 4 Habermas (1981b I, 489 ff.; 1985, 130 ff.) war selbst der beste Kritiker des „Begründungsdefizit“ der Frankfurter Schule: Durch ihre radikale Vernunftkritik, bei gleichzeitiger Berufung auf dieselbe; analog: bei ihrer steten Forderung nach Totalitätsbetrachtung (der „Blick auf das Ganze“), die gleichzeitig als unmöglich (oder *heute* unmöglich) bezeichnet wurde („das Ganze ist das Unwahre“, Adorno 1951, 80/GS 4, 55), war ihre Position aporetisch: die Aussagen hoben sich gegenseitig auf. So fiel die Kritische Theorie weniger durch Ergebnisse als durch Polemiken gegen verschiedenste Projekte auf – auch gegen solche, die ihr ähnlich waren (z.B. Mannheim, Neurath, Heidegger, Popper, König; cf. 2.6). Diese „Eingriffe“ beruhten auf einer eher diffusen Gesinnung. In der Begründung ihrer Ausfälle wies die Theorie große Lücken auf. Diese Verlegenheit ist der Hintergrund, der in der Folge ausgerechnet auf Marx projiziert wird, der ja für die Kritische Theorie im Grunde unwichtig war.
- 5 Gehlens negative Anthropologie (1940) ließ „den“ Menschen auf Institutionen angewiesen sein, die in der „Industriegesellschaft“ die Lebensqualität zwar herabsetzten (1957), durch „subjektivistische“ Kritik jedoch nur gefährdet werden konnten (1969). Gehlen empfahl daher, sich dem Geschehen mit dem Pathos des Wissens anzuliefern („der Schlüssel der wahrhaften politischen Ethik“ erschöpft sich „in der Forderung ..., das Gesetz, das schon ist, zu bejahen“, Gehlen 1980, 147; vgl. Freyers „Anpassung“ und Heidegger „Gelassenheit“; Grimminger 1997). Dies motivierte noch die Intellektuellenschelte bei Schelsky 1975; cf. Habermas 1991b, 107 ff.; 1992, 619.
- 6 Erich Fromms Weg verlief ähnlich, was zur Trennung vom Institut geführt hatte.
- 7 Gehlen 1931, cf. Jonas 1968 II, 211 ff.; Rügemer 1979, 15 ff.; Böhler 1981, Üner 1994, Rehberg 1994; Thies 2000.

Diese junghegelianische Tendenz führte Gehlen folgerichtig zunächst zu Fichte (1935), dann zur Anthropologie (1940) und schließlich zu den Institutionen (1956).<sup>8</sup> Damit repräsentierte er eine Philosophie, der Habermas nach seinem Bruch mit der spätidealistischen Philosophie Heideggers und Schellings nahe stand: „Auf der Suche nach Wirklichkeit“, ohne den idealistischen Hintergrund völlig zu negieren.<sup>9</sup> Nicht zufällig las Habermas Gehlen vor einer marxistischen Folie:<sup>10</sup> die Perspektive einer wissenschaftlichen und empiriehaltigen Philosophie, die den Schwerpunkt auf die Handlung legte, drängte regelrecht dahin; zumal auch der für den jungen Habermas zentrale Marcuse (1955, 1964) den Weg von Marx zurück zu Feuerbach, zum Menschen im allgemeinen gegangen war.<sup>11</sup>

Nun stellten die Werke von Gehlen und Arendt bereits eine implizite *Marx-kritik* dar;<sup>12</sup> wie sich ja auch Marcuse am entschiedensten von Marx verabschiedet hatte. Der anfangs optimistischen Rezeption der Anthropologie Gehlens und Rothackers in Marx'scher Lesart<sup>13</sup> entspricht so, als Habermas mit Horkheimer

- 8 Die Junghegelianer waren stark von Fichte beeinflusst (Hess 1843; Högrefe 1987, 112). Ihr anthropologisches Pendant ist Feuerbach, ihr institutionelles die Kritik von Kirche und Staat (cf. Löwith 1941, Pepperle 1985).
- 9 Der Bruch mit Heidegger wurde ausgelöst durch dessen Wiederveröffentlichung von Texten aus der NS-Zeit: „Bis zum Erscheinen der Heideggerschen Einführung in die Metaphysik, das war 1953, waren meine politischen und meine philosophischen Konfessionen [...] zwei völlig verschiedene Dinge. Es waren zwei Universen, die sich kaum berührten“ (Habermas 1979, 515). Zur Rolle Schellings (Habermas 1954a, 1963b) vgl. Keulartz 1995. Zum „idealistischen“ Hintergrund Gehlens (der „transzendentalen Handlung“ 1931 oder der „doppelten Reflexion“ 1933 – ein „Aufhören der Materialität der Dinge“, 1931, 176) siehe Boehler 1973, Rügemeier 1979; zum Einfluss auf Habermas Glaser 1972.
- 10 Gehlen beschreibe „prinzipiell nichts anderes als der junge Marx“ (Habermas 1956, 103): die Entfremdung. Selbst Freud liest Habermas „Gehlens“ (1968, 342 f.). Auch Harich und Lukács lasen Gehlen marxistisch (Rehberg 2000). Gehlens Dialektik, der Mensch sei „von Natur aus ein Kulturwesen“ (1940, 38) kam Lukács nah. Ähnlich war für Habermas auch Arendts emphatischer „Begriff der Praxis [...] eher marxistisch als aristotelisch“ (Habermas 1976a, 238; Negt 1993, Brunkhorst 1999).
- 11 „Der Mensch als Gattungswesen diesseits von allen Klassengegensätzen ist eine Bedingung der Möglichkeit der klassenlosen Gesellschaft“ (Marcuse 1977, 25; zitiert nach Habermas 1977, 281; cf. Schmidt 1973). Marcuse war für Habermas der wichtigste ‚kritische Theoretiker‘ (cf. Habermas 1977, 266, 279; 1985a, 216; 1991a, 53).
- 12 „Der Aufstieg der Anthropologie zur ersten Philosophie ist die vielleicht geschichtlich wirksamste Gestalt impliziter Marxismuskritik“ (Rohrmoser 1974, 57 – Arendts Anteil daran sei „gering“, 81; vgl. Marquard 1973). Rothacker kritisierte den Marxismus explizit, indem er als die „wahren Unterbauten des historischen Geschehens“ die Lebensstile einführt – etwas vorwiegend geistiges (Rothacker 1932; zitiert nach Dahms 1994, 366). Rothacker 1934, 94, sieht – mit Fichte – als historischen „Motor“ nicht das Können, sondern das „Wollen“.
- 13 Habermas nennt auch Rothacker und Marx in einem Atemzug (1954b, 28; cf. Morf 1970, 134 ff.). Zwar kannte Gehlen eine zweite, mimetische Handlungsform, die in die „Erkenntnis“ mündet. Doch auch diese sei, „wie Hegel und Marx bereits wussten, durch Arbeit vermittelt“ (1958, 28). Das erst von Plessner hervorgehobene Ausdrucksverhalten (29) sowie die resultierenden Konstitutiva „Lebensstil“ und „Welt-



gegenüber der bloß instrumentellen Perspektive skeptischer wurde,<sup>14</sup> eine Verabschiedung zwar nicht von Gehlen, wohl aber von Marx. Mit der anthropologischen Kritik an Marxens vorgeblichem „Produktionsparadigma“ (1985, 95 ff.) war jedoch *extensional* nur Gehlen getroffen, dem Habermas bislang gefolgt war – und weiter folgte.<sup>15</sup> Er sieht ihn in Marx hinein statt in Gehlen; das marxistische Vokabular blieb ein Ausflug.

Waren die Aporien der kritischen Theorie einmal auf ein anthropologisches Modell gebracht, ließen sie sich auch anthropologisch *lösen*. Hannah Arendt (1960) machte genau ein solches Angebot: sie teilte mit anderen deutschen Denkern wie Gehlen und Marcuse die Festschreibung der Ökonomie auf eine rein funktionelle und geschichtlich ausweglose Perspektive,<sup>16</sup> indem sie die krisenhaften modernen Phänomene unter dem *Begriff* „Arbeit“ subsumierte. (Wie die kapitalistische Realität sich aus diesem Begriff entwickelt haben soll, blieb offen.) Dieser stand merkwürdigerweise – und stark von Marx abweichend – das „Herstellen“ gegenüber, in dem nun all die Kreativität, die dem biologisierten Arbeitsprozess aberkannt wurde, gesammelt erschien (vgl. noch Joas 1996).<sup>17</sup> Den Gipfel bildete das „Handeln“, welches nun in vollendeter Weltlosigkeit („ohne Vermittlung der Materie“, 1960, 4) die der antiken Polis ästhetizistisch nachempfundene „reine“ Politik darstellte. Wie Arendt entwarf Habermas einen Stufenbau:<sup>18</sup> Der vermeintlich Marx’schen „Reduktion des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit“ (Habermas 1968, 58; cf. 1968a, 45) setzte er das

---

bild“ (Rothacker) sind „eingelassen in ein bestimmtes ‚System‘ gesellschaftlicher Arbeit, in Produktionsverhältnisse“ (31). Dies reduziert nicht auf Arbeit, sondern behauptet deren übergreifende Dominanz – wie bei Marx.

- 14 Sie ist bei Marx nicht gegeben, schon gar nicht in den Frühschriften (Arndt 1985, 17 ff.; Böhm 1998). Gehlen wollte die „Normen“ zu erklären, indem er sie auf ihre Funktion für das Überleben reduzierte (Habermas 1956).
- 15 Noch in Habermas 1992, 77 und 40 sowie 1999, 20 und 30 begegnen Gehlenianismen. Sie passen gut in den integralen Normativismus (4.2.5), denn erst die funktionalistische Verkürzung erforderte die ethische Ergänzung.
- 16 Arendt 1960, 314 befürchtet von der Vorherrschaft des „Animal laborans“ (in der Antike ein Titel für den Sklaven – man bemerke den Nietzscheanischen Unterton des „Sklavenaufstandes“, der sich in Arendts Endzweck der Politik bestätigt: dort zählt nur „der unvergängliche Ruhm großer Taten und Worte“, 190), dass die Neuzeit „schließlich in der tödlichsten, sterilsten Passivität enden wird, [...] dass der Mensch sich anschicken könnte, sich in die Tiergattung zu verwandeln, von der er seit Darwin abzustammen meint“.
- 17 Die Gegenüberstellung ist verfehlt: in beiden Fällen wird gearbeitet und etwas hergestellt. Sie hinkt schon etymologisch (1960, 77). „Arbeit“ meint hier primär Industriearbeit (sie ist nichtig, da sie „nichts [...] hinterlässt“, 81 – ein Klassenvorurteil); „Herstellen“ dagegen das kleinbürgerliche „Handwerk“ (77) oder das großbürgerliche „Kunstwerk“ (154). Arendt schwankt: Mal ist jedes Produkt ein Werk, während die Arbeit nur der Prozess seiner Erzeugung ist (81), mal ist die Arbeit das Herstellen von niederen Produkten wie Konsumtionsmitteln (132), mal auch ist Arbeit die Tätigkeit des Sklaven, während die Freien herstellen (84).
- 18 Erst später räumte Habermas ein: „Von Hannah Arendt habe ich gelernt, wie eine Theorie des kommunikativen Handelns anzugehen ist“ (1991b, 405; 1992, 182 ff.).



höhere Stockwerk der „Interaktion“ obenauf (1968a, 9 ff., 62 f.; 2.4.2, Fn. 37). Damit wurde die Marx unterschobene reduktionistische Anthropologie Gehlens weniger kritisiert als vielmehr *aufgestockt* – und so festgeschrieben. Habermas' Bezugnahmen auf die „Naturgeschichte der Menschengattung“ (1968a, 161; 1968, 243) überspringen Marx ganz wie die ältere deutsche Sozialphilosophie: Er ergänzt die reduktionistische Verkürzung auf bloß technisches „Arbeiten“ durch höhere menschliche Verhaltensweisen, die sich in entsprechenden „Wissenschaften“ manifestieren. Eine *Synthese* theoretischer Fehlenentwicklungen behebt jedoch keine davon – in der bloßen Kombination von reduktionistischer „Technik“ und materialfreier „Interaktion“ verliert die Gesellschaftstheorie ihren Gegenstand.<sup>19</sup> In der *Marxkritik* steckt bei Habermas ein gutes Stück Biographie.<sup>20</sup> Die anthropologische Aufstockung der eigenen reduktionistischen Anfänge mag originell sein; als *Marxkritik* kann sie jedoch nicht durchgehen.<sup>21</sup>

Ohne auf Filiationen allzu großen Wert zu legen, ist deutlich, dass auch die Dreiteilung in ein technisches, praktisches und emanzipatorisches Erkenntnisinteresse (1968a, 155) Hannah Arendts „Arbeiten, Herstellen und Handeln“ *entspricht*, insofern die Arbeit rein technisch begriffen wird, das Herstellen sich vorwiegend auf die künstlerische Tätigkeit (den vormals „objektiven Geist“) und

19 Der Synthese von rein technischer Instrumentalität und weltloser Moralität entschlüpft der Gegenstand Kapitalismus (2.4.1; ähnlich Türcke in Bolte 1989, 35). Doch Habermas kompensiert die theoretische Lücke nicht, sondern malt die Wirklichkeit nach ihrem Bilde: er erklärt die Lücke zum Abbild einer gewandelten Wirklichkeit: „Die Basisideologie des gerechten Tausches [...] brach praktisch zusammen“ (1968a, 75; 1973, 54). Diese geschichtsphilosophische Rahmenkonstruktion ist als ein theorieimmanentes Erfordernis zu begreifen. Noch Jahrzehnte später wird die Lücke vernetzt: Den Sozialwissenschaften sei der „Zugriff auf die soziale Realität verwehrt“ (1991a, 204) – Habermas macht aus einer Beobachtung recht schnell ein „müssen“ (wie bereits Heidegger, cf. Lafont 1994, 337).

20 Habermas hat anfangs selbst eine „arbeitsdialektische“ Sicht vertreten, gegen die er sich dann wandte (Keulartz 1995, 146 f., 170): „Arbeitend verdankt der Mensch sein Dasein sich selbst, seine Geschichte ist die Geschichte seiner Arbeit“ (Habermas 1958, 22); „wenn alles von Menschenhand Geschaffene auch in der Verfügung der Menschen eingeht, kann erst das wahrhaft Unverfügbare freigesetzt [...] werden – [...] erst die durchgeführte Rationalität des Lebensnotwendigen gestattet die Irrationalität des Lebensüberflusses“ (1957, 442).

21 Diese „zunächst nur positivismuskritisch beabsichtigte Überlegung“ wurde nachträglich auf Marx projiziert (Honneth 1980, 215). Die Technokraten hatten Marx als frühen Positivist eingestuft (H. Klages 1964; cf. 2.4.5, Wellmer 1969, Simon Schäfer 1974). Frühformen der Unterscheidung finden sich in Habermas 1967, 15 ff.: „Individuen, die nur noch über technisch verwertbares Wissen verfügten und keine rationale Aufklärung über sich selbst [...] erwarten dürften“, würden „ihre Identität verlieren“, wendet Habermas ein gegenüber Albert – gewiss kein Marxist (72). Angesichts der Äußerlichkeit dieses Dualismus in der Kritik an Marx sah bereits Willms 1973, „wie die Fixiertheit auf jenen problematischen Ausgangsdualismus [...] entweder in die angenommene Ausgangsproblematisierung zurückbiegt oder andere Ergebnisse einfach ignoriert“ (178, vgl. 33 ff., 70 ff., 138 ff., 162). Cf. Sensat 1979, Heller 1982, Cerruti 1983, Bolte 1989, Rockmore 1989, Roderick 1989, Bohmann 1999, McBride 2000.

ihre hermeneutische Aufbereitung bezieht, und Arendt (1963) das politische Handeln als ein „befreiendes“ begriff.<sup>22</sup> Sogar eine „Sprechakttheorie“, ein „kommunikatives Handeln“ war bei Arendt zu finden, da sie, inspiriert durch Jaspers, als das Medium des politischen Handelns das Sprechen bestimmt hatte.<sup>23</sup>

Für das Marxverständnis folgten aus diesem anthropologischen Ansatz Verzerrungen. Zunächst wurde durch das unverbundene Nebeneinanderstellen verschiedener Handlungsformen die problematischen Züge einer jeden von ihnen *festgeschrieben*. „Arbeit“ wurde inhaltlich unterbestimmt, wenn sie mit Hilferding, Pollock und Gehlen für ein geschlossenes technisches System gehalten wurde – Marx'sche Theorien kamen so nicht mehr zum Ansatz. Bei der kategorialen Analyse *als* „Arbeit“ (die sich beim jungen Marx auf mehr erstreckte als nur Begriffsbestimmungen) ließ man es bewenden;<sup>24</sup> es gibt auch aus Habermas' Umkreis keine ökonomischen Analysen. Die hermetische Interpretation wurde zudem *verewigt*, indem sie der Kritik gegenüber abgedichtet wurde: in einem Dilthey nahekommenden Dualismus, wo sich Geist nur auf Geist richtet, wurde die Arbeit den „Fachwissenschaften“ überlassen (den neoklassischen),<sup>25</sup> während die Philosophie sich auf die höheren, geistigen Angelegenheiten richtete – „ohne Vermittlung der Materie“ (Arendt 1960, 4).<sup>26</sup> Marx wurde weniger wegen seinem „eingeschränkten philosophischen Selbstverständnis“ (Habermas 1968, 59) oder durch die Zweite Internationale zum Objektivisten, sondern eher durch diese Interpretation. Habermas hatte einst richtig beklagt, dass eine *philosophische* Marxinterpretation zu kurz greife (1957, 402; 2.4.4, Fn. 71). Dieser Defekt wird kaum dadurch behoben, dass die Philosophie Marx völlig aus den Augen verliert – und

22 Dahms 1994, 370 sieht darin (mit Hans Albert) eine Verwandtschaft zu den Wissensformen Max Schelers, welcher zwischen Herrschafts-, Bildungs- und Heilswissen unterschied (Scheler GW 9, 114; insgesamt GW 8).

23 Schon bei Arendt macht sich der idealistische Fehlschluss von der Form auf den Inhalt (cf. 2.5) bemerkbar: nur weil in der Sprache von der Politik gehandelt wird, heißt das keineswegs, dass sie darum vom „Arbeiten“ und „Herstellen“ ‚rein‘ gehalten werden muss. Eine Politik, die diese Topoi ausspart, ist gar keine.

24 Zur Philosophisierung des Arbeitsbegriffs Marcuse 1933, Honneth 1980b, Lange 1980, Gürtler 2001, Krebs 2002. Für die „deutsche Sozialphilosophie“ reicht „der Begriff der Arbeit [...] vollständig hin“ (MEW 3, 472; 2.5.7; Fn. 276).

25 Arendt 1960 vertritt einen in der Konsequenz neoklassischen Ansatz, indem sie der vollentfalteten Gesellschaft bedenkenlos ein „reibungsfreies Funktionieren“ zutraut: in ihr wird „wirklich [!] mit ‚unsichtbarer Hand‘ regiert“ – und genau dies sei etwas, „Was Marx nicht verstand“ (45). In eigenartiger Konfusion bezeichnet sie gerade die bürgerliche als eine „kommunistische Gesellschaft“ (45) – gegenüber ihrem schroffen Antimodernismus verschwimmen die modernen Gegensätze konturenlos ineinander (vgl. Brunkhorst 1999, 91).

26 Diese Konstellation findet sich noch in der Auseinandersetzung mit Luhmann, dessen Argumente Habermas in ihrem vermeintlichen Geltungsbereich unbesehen übernimmt; ihnen wird lediglich eine höherwertige Handlungsform übergeordnet – so eben das „kommunikative“ Handeln (Habermas 1971, cf. noch 1981).

mit ihm weite Teile der materialhaltigen, „nichtnormativen“ gesellschaftlichen Wirklichkeit, um deren Erfassung es doch einmal gegangen war.<sup>27</sup>

### 3.1.2 Die Transformation in Rationalitätstypen

Die anthropologische Schichtung konnte, als die philosophische Mode wechselte, leicht in eine terminologisch modernisierte „rationalitätstheoretische“ überführt werden. Sie musste dies sogar, da sie außer elementarsten Formen der Vergesellschaftung nur wenig erklärte.<sup>28</sup> Eine solche Transsubstantiation findet sich nun in *Erkenntnis und Interesse* (1968). Schon die Anthropologie Rothackers kannte eine Interessengeleitetheit der Erkenntnis.<sup>29</sup> Dessen „Kulturanthropologie“ unterschied sich darin von der instrumentalistischen Variante Gehlens, dass sie geisteswissenschaftlich vorging. Damit ging eine Aufteilung in verschiedene Gegenstandsbereiche einher.<sup>30</sup> So erbte Habermas den Neukantianismus: Die alte Unterscheidung von Welt und Wert wurde nun terminologisch aufgepeppt.

Hatte Rothacker Diltheys Erkenntnispsychologie in eine kulturalistische Anthropologie überführt,<sup>31</sup> so verlegte Habermas den archimedischen Punkt nun in die Wissenschaftsgeschichte. Die Unterscheidung der erkenntnisleitenden In-

27 Marx wird sogar dort aus den Augen verloren, wo er thematisiert wird: Habermas 1960 lässt sich die Thesen vom „organisierten Kapitalismus“, einer Ablösung der Ausbeutung durch die „Entfremdung“ und des Verschwindens des Proletariats kritikallos vorgeben, ohne noch auf den genuin Marx'schen Sinn dieser Kategorien zu reflektieren, die solche Thesen kaum erlauben (228 f.; Anzeiger für geschichtsphilosophische Thesen dieser Art sind die Formeln „nicht länger“ und „heute nicht mehr“). Von ökonomischer Theorie ist nur selten die Rede, „Empirie“ kommt stattdessen vor in Form der Entwicklungspsychologie, Linguistik oder Systemtheorie (die doch gar keine Empirie kennt). Dahms vermisst in einer rückblickenden Aufzählung von Habermas die „pragmatische Deutung der Naturwissenschaften“ – die neben dem „Verstehen“ und der „Selbstreflexion“ einfach fehlt (1994, 363; Habermas 1967, 9).

28 Mead, Durkheim und Gehlen hatten Gesellschaft anthropologisch zu erklären versucht, waren aber über Spekulationen über deren Anfänge kaum hinausgekommen. Eine „Schichtung der Persönlichkeit“ kannte schon Rothacker 1938. Habermas war mit Plessner klar, dass sich das Stufenschema innerhalb einer Stufe „nicht wiederum anwenden“ lässt, dass es dort wegen ihrer Einheit keine Abgrenzungen der Schichten (und somit keinen Leib/Seele-Dualismus) mehr geben kann: selbst die elementarsten Regungen des Menschen (Lachen, Weinen) sind geistig durchformt (und umgekehrt, cf. 1958, 24). Hat er sich diese Einsicht bewahrt?

29 Zur Rolle Rothackers für Habermas vgl. insgesamt Dahms 1994, 361 ff., Keulartz 1995, 106 ff. Apel 1988, 98 bemerkte in diesem Sinne über Habermas 1968, dass die „erkenntnisanthropologischen Einsichten [...] uns beiden aus der Bonner Studienzeit vertraut waren“. Zu dieser gemeinsamen Zeit vgl. auch Habermas 1990.

30 „Während die Naturwissenschaften mit Naturdingen zu tun haben, beschäftigen sich die Geisteswissenschaften mit Menschenwerken“ (Dahms 1994, 268, Rothacker paraphrasierend). Methodologie wird zur Ontologie.

31 „Er [Rothacker] verankert die Grundhaltungen, die für Weltanschauungen konstitutiv sind, nicht länger in der psychischen Struktur des Menschen, sondern fasst sie als Kern kultureller Lebensstile auf“ (Keulartz 1995, 109).

teressen entnahm er aber nicht den Typen oder Schichten der Person wie Dilthey (GS II), auch nicht geschlossenen Kulturen wie Rothacker,<sup>32</sup> sondern nun einer „Rekonstruktion“ der verschiedenen Wissenschaften (1968, 9). Damit will Habermas eine „Gesellschaftstheorie“ vorbereiten – die als eine „kritische“ im Sinne Horkheimers dadurch erkennbar wird, dass es sie noch gar nicht gibt (1968, 9). Mit der Erklärung der „Selbstreflexion“ der Wissenschaften (1968, 143 ff., 204 ff., 262 ff.) zur *Gesellschaftstheorie* überfrachtet er aber nicht nur die Wissenschaftstheorie, sondern er verliert zudem auf dreifache Weise den Kontakt zur gesellschaftlichen Realität: zunächst kennt er diese nur noch durch die Brille der jeweils vorliegenden Wissenschaften (die, wie wir sahen, den Kapitalismus ja selbst aussparen), deren Ergebnisse werden unkritisch nur hingenommen,<sup>33</sup> und es geht ihm nur um die subjektive Seite des Forschungsprozesses.<sup>34</sup> Das Motto des Vorworts, „dass radikale (?) Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist“ (1968, 9), ist daher umgekehrt zu lesen: hier löst sich Gesellschaftskritik in Erkenntnistheorie auf. (Die Frage, ob durch diese spekulative Überfrachtung nicht auch die Erkenntnistheorie verunmöglicht wird, wäre separat zu stellen.)

Die Motive für diesen transzendentalen Umweg der Rechtfertigung emanzipatorischer „Interessen“ lagen sicher im Positivismusstreit.<sup>35</sup> Doch statt konkreter Polemik gegen die vorgeblichen Positivist\*innen, die doch eigentlich gemeint sind (vgl. Habermas 1985a, 15 ff.),<sup>36</sup> nimmt er eine Zurechtstellung ganzer Wissenschaftszweige vor, die den Anlass einer Polemik weit übersteigen. Besonders für das Marxverständnis hatte diese Umdeutung Konsequenzen: ohne dass sich Habermas inzwischen der Marx'schen Inhalte näher angenommen hätte, wird ihm nun weniger eine Reduktion vorgeworfen<sup>37</sup> als vielmehr eine erkenntnistheoretische Defizienz: „Eine erkenntnistheoretische Rechtfertigung der Gesellschaftstheorie hat er [Marx] nicht für nötig gehalten“ (1968, 62). Eine solche hatte Marx

32 Rothacker sprach von den „Negern“ oder „den Griechen“ („ein herrliches Menschentum im Ringen um den Siegespreis seiner maß- und zuchtvollen Vollendung“, 1948, 71), auch von Förstern und Dichtern (1948, 161).

33 Habermas beschränkte die Rolle der Philosophie einst darauf, Ergebnisse der Wissenschaften hinzunehmen und zu deuten (1958, 20). Wenn er nun „Reflexion“ als vom Material unabhängig begreift, unterläuft er gerade dies: es bleibt reine „Selbst-Reflexion“ (1968, 86, 244), deren Protagonist nicht zufällig Freud ist (262 ff.).

34 Die „Interessen“, schon bei Horkheimer (1937; 2.6.1) eine Ausflucht, haben etwas intentionales, subjektivistisch verkürztes. Sie sind der Versuch eines transzendentalen Berechtigungserweises von Wunschkatalogen.

35 Noch in Habermas 1992, 17 finden sich Spuren des Positivismusstreites im Schreckgespenst des „Funktionalismus, der alles, was aus der Beteiligtenperspektive noch Verbindlichkeit oder [...] Bedeutung hat, neutralisiert“.

36 „Dass wir Reflexion verleugnen, ist der Positivismus“ (1968, 9), unter den hier selbst noch Dilthey fällt (224 ff.).

37 Der Vorwurf von Habermas 1968a war, „dass Marx nicht eigentlich den Zusammenhang von Interaktion und Arbeit expliziert, sondern unter dem unspezifischen Titel der gesellschaftlichen Praxis eins auf das andere reduziert, nämlich kommunikatives Handeln auf instrumentales zurückführt“ (45, anders 1968, 71).

auch nicht gebraucht, denn für seine politische und ökonomische Theorie – die Habermas nicht diskutiert – zählt allein ihre explanatorische Kraft.<sup>38</sup>

Eine „Rechtfertigung“ brauchte allererst die in die Ecke gedrängte Kritische Theorie, die hier erneut ihre Schwäche in Marx hineinprojiziert.<sup>39</sup> Erkenntnistheorie konnte sie ebenso wenig erbringen wie Psychoanalyse, Evolutionsbiologie oder Moralphilosophie. Statt die kritisch-theoretischen *Inhalte* aus der Sache zu begründen, wurden sie aus merkwürdig auswechselbaren theoretischen Überbauten zu deduzieren versucht, die extra zu diesem Zweck errichtet wurden – unter der idealistischen Voraussetzung, dass die Form auf ihren Inhalt durchschlägt. Nicht nur die Metatheorien wurden für diesen transzendentalen Berechtigungserweis instrumentalisiert, allzu gewollt interpretiert;<sup>40</sup> auch die Inhalte gewannen dadurch wenig. Sie konnten so kaum dieselben bleiben.

### 3.1.3 Der Mythos der „normativen Fundamente“

„Was soll man [...] von einer Wissenschaft denken, die von diesem großen Teil der menschlichen Arbeit vornehm abstrahiert und nicht in sich selbst ihre Unvollständigkeit fühlt, solange ein so ausgebreiteter Reichtum des menschlichen Wirkens ihr nichts sagt.“ (MEW 40, 543)

Fassen wir die bisher aufgefundenen Verzerrungen von Marx zusammen: die interaktionistische Dimension wurde Marx in einem ersten Schritt aberkannt, um ihm in einem zweiten genau dies anzukreiden. Die verfehlte instrumentalistische Deutung von Marx wurde dadurch zementiert. So verlor er seine Brisanz. Dass eine „normative Sicht“ auf die Dinge in bestimmten Fällen wenig sinnvoll ist, kann ja auch an der untersuchten Wirklichkeit liegen.<sup>41</sup> Diese wird aus der Höhe des „Transzendentalen“ aber kaum mehr berührt.

38 Warum hätte Marx die transzendente Logik durch eine „Synthesis durch Ökonomie“ ablösen sollen (Habermas 1968, 43 f., cf. 379)? So dachte erst Sohn-Rethel (1972, 123 ff.). Diese Philosophisierung verführt zur Spekulation: „Das Tauschprinzip [...] ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip“ (Adorno 1966, 149). Marx' Polemik gegen derlei ist von bleibender Aktualität: „Wir befinden uns jetzt mitten in Deutschland! Wir werden Metaphysik treiben müssen, wo und während wir politische Ökonomie treiben“ (MEW 4, 125; cf. 2.5.5, Fn. 181).

39 Ihr Problem lag darin, dass sie oft Werturteile abgab – etwa gegenüber dem unscharf eingegrenzten „Positivismus“, für sie aber selten sachhaltige Kriterien angeben konnte (Dahms 1994, 138 ff., 318, 392). Das Problem der „Kritischen Theorie“, die inhaltliche Lücke (Habermas 1968a, 9), wurde erneut formal abzufangen versucht: mit einem erkenntnistheoretischen Berechtigungserweis der polit-ästhetischen Bewertung (vgl. zur Erkenntnistheorie auch Adler 1936, Sohn-Rethel 1972, Sandkühler 1973, Halfmann 1976, Kerber 1981, Pabst 1992, Behrens 1993).

40 Habermas bekennt selbstkritisch: „Ich glaube, dass ich mir die fremden Zungen, hermeneutisch gesehen, auf brutale Art und Weise zu eigen mache“ (1985a, 206).

41 Etwa dann, wenn Grausamkeiten mit vollem Recht geschehen: nicht trotz, sondern wegen und im Namen der Normativität – das ist nicht erst seit Foucault bekannt (3.1.6). Das theoretische Beharren auf einer ‚höheren‘ menschlichen Sphäre muss

Schließlich wurde der Marxens Theorie eine Abhängigkeit von der *Erkenntniskritik* unterschoben. Dass die nachträgliche Rekonstruktion der „radikalen“ Erkenntniskritik das ihr äußerliche Erklärungsziel einer „Gesellschaftstheorie“ verfehlte, zeigt sich ex post darin, dass die Leerstelle in der Theorie durch weitere philosophisierte Disziplinen angereichert werden musste: mit Entwicklungspsychologie (1976b), Sprechakt- (1981b) oder Moraltheorie (1983, 1991c). Die Kritische Theorie wurde dadurch vollends weltlos und entökonomisiert. Statt ihre kritischen Einwürfe gegen Einwände zu verteidigen, reichte sie den Vorwurf an Marx weiter: *seine* Kritik sei nicht gerechtfertigt gewesen, da er sie in Form der Naturwissenschaften vorbrachte (1968, 85).<sup>42</sup> Der Vorwurf gerinnt darauf, dass er Geistes- und Naturwissenschaften nicht dualistisch geschieden habe, oder vielmehr: dass er nicht Gustav Schmoller war.

Statt nun, was das Normale gewesen wäre, sich von Marx zu verabschieden, wurde Marx noch in das eigene Theoriemodell zu *integrieren* versucht – als defizienter Vorgänger. Dafür war allerdings eine „Rekonstruktion“ durch eine andere „Theoriesprache“ nötig (1976b).<sup>43</sup> Diese erstreckte sich zunächst auf den „dialektischen Zusammenhang von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen“ (1968a, 46). Dabei verschwand allerdings gerade dieser Zusammenhang, indem dem selbstgenügsamen System der Arbeit<sup>44</sup> ein ebenso selbstgenügsamer institutioneller Rahmen *nebeneinander* wurde.<sup>45</sup>

---

solche Wirklichkeiten entweder verklären, oder ihnen utopisch normative Wunschkatologe entgegenstellen. Beides schien Marx wenig sinnvoll.

- 42 Wenn die Gesellschaftstheorie den Kontakt mit der Realität verliert, da sie sonst keine „Selbstreflexion“ (1968, 262 ff.) mehr ist und der erkenntnistheoretischen Defizienz unterliegt (4.1, Fn. 2), lässt sich nur noch eine rein formale Erkenntniskritik an der generellen Praxis der Wissenschaften (daran hatte Marx kein Interesse – eher schon Heidegger, cf. 2.5.5) sowie ein abstrakter Moralismus formulieren (auch dieser war für Marx nicht von Interesse, da so die Moral selbst gerade nicht mehr verstanden wird). Eine Kritik aus bestimmten materiellen Argumenten heraus wird nicht mehr geführt – sie wäre zu „positivistisch“. Die Aporetik der Kritischen Theorie wurde durch Erkenntnis und Interesse nur verschärft: noch höheren Ansprüche stehen noch weniger konkrete Ergebnisse gegenüber.
- 43 S.u., Fn. 61. Wozu rekonstruieren, wenn nicht, um die Inhalte zu verändern? Doch wenn die Inhalte verändert werden, warum dann überhaupt an Marx anknüpfen? Mit Wittgenstein ist zu entgegnen, dass bei einer Rekonstruktion „alles auf einer Ebene“ liegt: Wir haben nur eine Beschreibung durch eine andere ersetzt – noch dazu durch eine, die das Bezugssystem, also den Bedeutungshorizont der Begriffe radikal verschiebt. Sie werden so eher verunklart, gar ad absurdum geführt (cf. Rorty 1989, 99) – eine „Kaputtrekonstruktion“ (Bolte 1989, 16).
- 44 In der antiken Begrifflichkeit hat die poesis ihren Zweck außer sich, nur die praxis ist selbstzweckhaft. Im Kapitalismus produziert der Arbeiter für den Kapitalisten; das System aber reproduziert sich selbst. Luhmanns „Autopoiesis“ spiegelt diesen Wandel wider; eine Verpuppung von Marx’ „Reproduktion“ (Brunkhorst 1999, 76).
- 45 Hahn 1970, 73 bemängelte, dass Habermas den „gesellschaftlichen Charakter der Produktion“ unterschlage und so einen anthropologisierten „Geschichts dualismus“ entwerfen müsse, wobei Herrschaft und Ideologie „einzig“ (Habermas 1968, 58) aus der „Interaktion“, also idealistisch begriffen werde (s.u., Fn. 58; Rüddenklau 1982).

In der Folge fokussierte Habermas' nur noch diese Residualkategorie „kommunikatives Handeln“ (1968, 71), die unabhängig von dem Inhalt der Komplementärkategorie „Verfügung“ (1968, 65, 83) behandelt wurde.<sup>46</sup> Deutlich wird dies in den Überlegungen zur „Diskursethik“ (1978, 1983, 1991c). Zwischen den anthropologischen Annahmen, die nach wie vor die Theorie bestimmen (Honneth 1980a, Honneth 1992, Habermas 1999, 37 f.), und den formalethischen Prinzipien, die den Diskurs regeln, liegt dieser selbst als ein ergebnisoffener. Sein Ergebnis ist bei Habermas aber immer schon vorweggenommen: er bezieht sich in einem „ewigen Gespräch“ nur auf sich selbst, um seine eigenen Möglichkeitsbedingungen zu garantieren. Inhaltliches ist kaum vorgesehen.<sup>47</sup> Die Diskursethik kappt hier vollends die Verbindung zur Welt.<sup>48</sup>

Die Ethisierung und Psychologisierung, die den Verlust der Konkretion aufging, bedeutete allerdings keinen Bruch mit der Kritischen Theorie – schon diese hatte die Brüche in ihren Theorien „sozialpsychologisch“ zu kitten versucht (2.6.2). Auch in den falsifizierbaren Aussagen über das „System der Arbeit“, auf die sich Habermas festlegte, beerbte er die Frankfurter Schule: mit dem unterstellten Primat der Politik werden Marx' Aussagen über die Wirtschaft – ohnehin schon als defizitär eingeordnet – geschichtlich relativiert und für die Gegenwart außer Kraft gesetzt.<sup>49</sup> Der „dialektische Zusammenhang“ wich einem Antago-

46 Die „Verfügung“ entstammt Habermas' idealistischem Frühwerk (Roderick 1989, 181 f.; cf. Fn. 9, Fn. 142). Spätere Titel dafür waren Synthesis durch Arbeit, technisch verfügbares Wissen, instrumentelles Handeln oder Systemintegration. Die rekonstruierten Produktionsverhältnisse ohne Produktion figurierten dagegen unter den Namen Interaktion, Dialektik der Sittlichkeit, Lebenswelt oder Sozialintegration. Die rigorose Trennung war als eine der Kategorien inauguriert. Damit wurde aber verschiedenstes beschrieben – zuletzt hypostasierte Gegenstandsbereiche, wie die Redeweise von den „Systemen zweckrationalen Handelns“ (Habermas 1968a, 46) und dem „institutionellen Rahmen“ (73) manifestierte. Sie wuchs sich zum „Geschichtsdualismus“ von System und Lebenswelt aus (1981b, cf. Fn. 59).

47 Das „kommunikative Handeln“ ist vom instrumentellen und strategischen säuberlich geschieden. Wie schon bei Arendt erinnert das an die antike Polis („das Modell einer Rechtsgemeinschaft, die sich über die gemeinsame Praxis der Staatsbürger selbst bestimmt“, Habermas 1999, 105), wo die Dinge des Lebens schon geregelt sind (und zwar repressiv), wenn der Diskurs beginnt. Siehe auch Habermas' affirmative Verweise auf Freyer (1930), der eine solche leere Selbsterfassung offen propagierte (Habermas 1963, 461; 1967, 82, 109). Die Diskursethik, die alle Beteiligten mitentscheiden lassen will, lässt inhaltlich nichts übrig, worüber entschieden werden könnte.

48 Die kognitionspsychologischen Stufen, die Habermas von Piaget und Kohlberg übernahm, waren kein Schritt in Richtung Empirie, sondern in Richtung noch weiterer Abstraktion (Habermas 1976b, 167 f.).

49 Da die Technik „Produktivkraft“ geworden sei, gebe es statt „Kapitalismus“ jetzt Technokratie. Das Argument dafür war der „Staatsinterventionismus“, der nicht analysiert, sondern als das letztgegebene Signum der Epoche begriffen wird. Darin steckt eine unkritische Übernahme von Pollocks „Staatskapitalismus“ (2.6.2) und der Technokratiethese (2.4.5) – nicht diese, sondern „die Wissenschaft“ begriff er ja als „Ideologie“ (1968a, 88 f.). „Wenn sich die Gesellschaft nicht mehr [!] autonom [...] als eine dem Staat voraus- und zugrundeliegende Sphäre selbstregulierend erhält, stehen



nismus verschiedener abstrakter Logiken, als deren Väter auf der einen Seite Gehlen, auf der anderen Piaget stehen.<sup>50</sup>

Dreizehn Jahre nach *Erkenntnis und Interesse* findet sich eine weitere integrierend-verkürzende Behandlung von Marx, diesmal als „Rationalitätstheoretiker“: Marx wird hier in eine Linie gestellt mit Weber, Lukács, Horkheimer und Parsons. Er erscheint nun als jemand, der versucht hätte, eine abstrakte „Handlungstheorie“ aufzustellen (1981b II, 489 ff.). Dem ging erneut die Diagnose voraus, das *eigentliche* Problem sei „heute nicht mehr“ eine „Verelendung“ (die Habermas für die Vorzeit als Argument wertet, 1977, 304), sondern die freiheits- und sinngefährdende „Rationalisierung“.<sup>51</sup>

---

Staat und Gesellschaft nicht länger [!] in einem Verhältnis, das die Marx'sche Theorie als das von Basis und Überbau bestimmt hatte. Dann kann aber eine kritische Theorie auch nicht mehr [!] in der ausschließlichen Form einer Kritik der Politischen Ökonomie durchgeführt werden“ (75; man bemerke die Geschichtsphilosophie des „heute nicht mehr“, cf. 2.4.6 zu Schelsky). „So werden Technik und Wissenschaft zur ersten Produktivkraft [zur „unabhängigen Mehrwertquelle“], womit die Anwendungsbedingungen für Marxens Arbeitswerttheorie entfallen“ (79, cf. 1960, 256; 1968, 66). Wissenschaft und Technik waren schon immer in den Kapitalismus involviert – nicht als „Produktivkraft“, sondern indem sie die Produktivität erhöhen. Unter „Produktivkraft“ ist kein technisches System zu verstehen, dem alles andere von außen gegeben wird (noch G.A. Cohen 1978, 28 ff., 128 ff. begreift „Produktivkraft“ isoliert von den Produktionsverhältnissen; vgl. Wildt 1977; zur „Produktivkraft“ cf. 2.6.1; Habermas 1976b, 184; 1992, 57, 184, 188).

50 In einem Zwischenbericht scheint Habermas auf Hahn 1970 (Fn. 45) einzugehen, indem er nun zwischen „Arbeit“ und „gesellschaftlicher Produktion“ differenziert (1976b, 145 ff.). Doch damit wird die „theoriestrategisch“ bereits erfolgte Weichenstellung mit einer Fülle von herangetragenem Material nur nachträglich abgesichert. Das zeigen schroffe Wendungen wie „Nun müssen wir aber die Ebene des kommunikativen Handelns von der Ebene des [...] strategischen Handelns trennen“ (a.O., 160). Warum müssen wir dies? Weil der auf „Technikgeschichte“ reduzierte Marxismus (185, unter Verweis auf Gehlen) „auf eine strukturelle Analyse der Weltbildentwicklung angewiesen“ sei (186); weil also das Bewusstsein („kognitive Strukturen“) das gesellschaftliche Sein bestimme. (1971, 491 hatte er „Weltbild“ noch mit Marx als „Ideologie“ beschrieben.) Die sich empirisch gebenden Ausflüge in die Evolutionstheorie wollen die abstrakten moralischen „Organisationsprinzipien“ (1976b, 168) und „Lernmechanismen“ (173) rechtfertigen. Auch sie werden von den marginalisierten ökonomischen Theorien radikal getrennt und zudem als das „heute“ entscheidende bestimmt: „Die Identität einer Gesellschaft ist normativ bestimmt [!] und hängt von ihren kulturellen Werten ab“ (189). Diese Werte „dürfen wir [...] allenfalls in den Grundstrukturen sprachlicher Kommunikation suchen“ (189). Damit liegt, obwohl Marx noch positiv erwähnt wird (1968, 71), eine Ethisierung und Psychologisierung der Gesellschaftstheorie vor. Sie erinnert an die ältere Marxkritik von Rudolf Stammler 1896, der die Wirtschaft vom Recht abhängig machen wollte und das Recht von der Sittlichkeit des Volkes (Henning 1999, 92).

51 Die Verelendungstheorie, die besagt, dass der Arbeitslohn immer knapp über dem Existenzminimum liege, gab Marx bereits 1846 auf (2.1.1, Fn. 11). Nach dem differenzierteren Konzept der Ausbeutung bleibt das Wachstum des realen Lohnes geringer als das des Profites (und der Produktivität). „Ausbeutung“ ist also keineswegs an

Dies nimmt weniger Marx' Kapitalismustheorie als vielmehr Webers nietzscheanische Kulturkritik an der Bürokratisierung auf.<sup>52</sup> Von Marx interessiert nur die Kritik am Warenfetisch (1981b I, 477 f.), der Rest wird abgelehnt. Die Voraussetzung dafür ist der Dualismus, der sich inzwischen von einer „Ergänzung“ zu einer „Ersetzung“ fortentwickelt hat:

„Allein [!] diese kommunikative Rationalität, die sich im Selbstverständnis der Moderne spiegelt, verleiht dem Widerstand gegen die Mediatisierung der Lebenswelt durch die Eigendynamik verselbständigter Systeme eine innere Logik – und nicht nur die ohnmächtige Wut der revoltierenden Natur“ (Habermas 1981b II, 491).

Entsprechend lautet die Kritik an Marx: Weil er „System und Lebenswelt“ nicht auseinander halte (498; die neuen Titel für Natur und Geist, Arbeit und Interaktion, instrumentelle Vernunft und kommunikatives Handeln) und die Zweckrationalität totalisiere (503), könne er die Probleme des neuen Stadiums „Spätkapitalismus“ (504) nicht erklären. Er habe die „Ausdifferenzierung“ übersehen und daher der neuen Rolle des Staates keine Beachtung geschenkt, der die alten Probleme gelöst und dafür neue geschaffen habe (505 ff.).<sup>53</sup> Da die ökonomischen Probleme „heute nicht mehr“ im Vordergrund stünden, versage der Marxismus vor dem neuen „Typus von klassenunspezifisch ausgelöster Verdinglichung“ (1981b II, 513); eine Replikation der alten Industriegesellschaftsthese (2.4.5). Das war eine triftige Kritik des real existierenden Sozialismus (cf. Michels 1910, Marcuse 1958, A. Heller 1979) – eine Analyse der westlichen Länder war es nicht. Deren Wirklichkeit ließ sich nicht unter einigen handlungstheoretischen Differenzierungen und deren Einbau in eine übergreifende Systemtheorie (1981b II, 229 ff.) fassen. Sie bewegt sich misslicherweise genau in der Lücke *zwischen* reduktionistischem Funktionalismus und totalisierter Prinzipienethik, und diese kann durch eine bloße Verknüpfung der beiden noch nicht geschlossen werden.

In der These der „Kolonialisierung der Lebenswelt“ (1981b II, 522) galt also „nicht mehr“ die Wirtschaft als die problematische Dimension, sondern das sozialpsychologische Phänomen, dass das Individuum in seinen Entfaltungsmöglichkeiten gegenüber dem politisch-ökonomischen „Komplex“ zu sehr eingeschränkt sei. Die unbeabsichtigte Weichenstellung dieser Auslegung war eine Interessen-

---

„Verelendung“ gebunden und bedarf auch keiner Zuflucht zur sozialpsychologisch verstandenen „Entfremdung“.

- 52 Dem ist zu entnehmen: erstens teilt Habermas 1981b den alten Frankfurter Glauben an ein „neues Stadium“ des Kapitalismus, nach dem die Politik das Primat über die Ökonomie übernommen habe und Marxens ökonomische Theorie nur noch von historischem Interesse sei. Zweitens gerät Habermas mit dieser Konstellation in eine eigentümliche Nähe zur ästhetisierten konservativen Kulturkritik (Gehlen, Arendt, Forsthoff etc.), die von einer politischen Steuerung stets den Verlust an Größe und Kriegstugend – eine „Entfremdung“ – beklagt hatte. HeiHELD
- 53 Habermas 1976b, 182 spekuliert, dass die einst „knappe Ressource“ Wert „heute“ kein Problem mehr sei: die sozialen Bewegungen hätten ja „in den sozialstaatlichen Massendemokratien [...] zum Ziele“ geführt. Stattdessen seien „heute“ Macht und Sicherheit verknüpft, künftig wohl die „Ressourcen“ Motivation und Sinn (Fn. 122).

koalition mit dem Neoliberalismus. Dieser hatte dem Realsozialismus stets dessen Unfreiheit vorgehalten und mehr (wirtschaftliche) Freiheit gefordert.<sup>54</sup> Mit dem Untergang der sozialistischen Regime verschwand das unterdrückende „System“, und die neugewonnene Freiheit führt nun auch in den westlichen Regionen zu einer regelrechten Welle von Deregulierungen und Privatisierungen. Schien sich nicht hiermit das *Projekt der Moderne* (1990a, 32 ff.) zu vollenden?

Nicht nur die verbliebene marxistische, auch die von Habermas beeinflusste Linke war gegenüber der neuen Konstellation regelrecht paralysiert – was sollte man auch einwenden gegen das, was man selbst so lange gefordert hatte? Es erstand ein Gegner, den man seit Jahrzehnten unterschätzt hatte: der Kapitalismus. Unter dem Codenamen „Globalisierung“ greifen die sozialpsychologischen Forderungen von einst weit in die Wirklichkeit aus: endlich kann man ein freies und selbsterfülltes Leben führen – als dynamischer Jungunternehmer.<sup>55</sup> Die traditionellen Werte der „Lebenswelt“ (die Familie, die Dorfgemeinschaft) kommen wieder zum Zuge – zwangsläufig, da die staatlichen Sicherheiten zunehmend wegbrechen. Sich diesem neu-alten Kapitalismus zu stellen hätte heißen, die eigenen Voraussetzungen jahrzehntelangen Theoretisierens zu überdenken.

Was in der sich progressiv gebenden Philosophie nach 1989 praktiziert wurde, war jedoch weder ein vorbehaltloses Beobachten der realen Geschehnisse, noch eine Korrektur der eigenen Ausgangsvoraussetzungen, sondern paradoxerweise ein gegenüber dem Denken vor 1989 noch *verstärktes* Hervorheben der „normativen Fundamente“.<sup>56</sup> Demgegenüber ist – wie immer, wenn etwas in der Philosophie aufstößt – eine einfache Frage zu stellen: Was soll mit den „normativen Voraussetzungen“ eigentlich begründet werden, die Theorie oder die Wirklichkeit? Beide „Begründungen“ sind fragwürdige Veranstaltungen: Die Wirklichkeit begründen zu wollen wäre ein müßiges Geschäft – es sei denn, man entschliesse sich dazu, Transzendentalphilosophie zu betreiben, als welche die Gesellschaftstheorie wohl kaum wird auftreten wollen.<sup>57</sup>

54 Cf. Willms 1973 (s.u., Fn. 96). Rolf Johannes zitiert ein zustimmendes FAZ-Votum von 1982 (in: Bolte 1989, 63).

55 Neoliberale Pamphlete kleiden sich gern im marxistischen Chic (cf. Baer 1999, Hamel 2001, Levinson 2002; kritisch Boltanski 1999). Das Zentrum der kritischen Theorie war das bürgerliche Individuum (Willms 1969, Riedel 1994, Albrecht 1999).

56 Siehe Schneider 1976, Wellmer 1979, Lohmann 1980, Benhabib 1992, Baynes 1992, Holz 1993, Honneth 1992, 1993, 2000, Koorsgard 1996, Brunkhorst 1999a, Gosepath 1999, Cannon 2001; s.u., Fn. 110 und 3.1.6.

57 Die Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaftlichkeit überhaupt (so etwa die Fragestellung von Simmel oder Alfred Schütz) verraten über eine bestimmte Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt nichts. Honneth 1980, 197 scheint aber genau eine solch „transzendente Theorie der Gesellschaft“ (Schelsky 1959, 95) im Sinn zu haben: „Marx kann [...] nur [...] entwickeln, wie das Proletariat sein [...] Emanzipationsbewusstsein [...] intellektuell zu präzisieren und strategisch [...] umzusetzen lernt – in welcher Weise jedoch der Bildungsprozess dieses Emanzipationsbewusstseins selbst“ möglich sei, erscheint als die eigentliche Frage. Honneth kann also nur

Bleibt die Forderung, eine Theorie zu begründen. Begründet werden müssen allerdings nicht so sehr Theorien *über* etwas (diese werden verifiziert), sondern vielmehr moralische Forderungen und Ansprüche, hier speziell die zu einem anthropologischen „Interesse“ geronnene Anspruchshaltung einer ganzen Theoriefamilie. Die Gesellschaftstheorie wurde aber erst in der deutschen Theorieentwicklung wieder zu einer „normativen“ gemacht (2.1.2).<sup>58</sup>

Habermas hatte Gesellschaftstheorie weichenstellend erst als Erkenntniskritik, dann als Moraltheorie bestimmt. Erst dieses Konglomerat aus transzendentalen Aussagen und politischen Wünschen musste separat philosophisch „begründet“ werden. Noch in Schriften der späteren Habermasschule hat es den Anschein, dass zwischen Theorie und Wirklichkeit kaum unterschieden wird,<sup>59</sup> dass sie idealistisch kurzgeschlossen werden. Doch statt diese fragwürdigen Weichenstellungen kritisch zu betrachten, übernahm man gerade sie und maß umgekehrt Marx und die Wirklichkeit an *ihnen* – nicht eben zum Vorteil eines tieferen Verständnisses von beiden. Erst die Ausblendung der eigenen Theoriegeschichte führte so zu der Projektion auf Marx. Ganz unnötigerweise: Da Marx seine Theorie von vornherein nicht als „normative“ konzipiert hat, ist auch die Suche nach höherstufigen normativen Begründungen dafür sehr einfach: es gibt sie nicht – ebenso wenig, wie es bei Marx erkenntnistheoretische, handlungstheoretische oder semiologische „Begründungen“ gibt. Bevor wir in der Werkgeschichte von Habermas weitergehen, ist dieser Punkt genauer zu klären.

---

die Wirklichkeit begründen wollen (zur Kritik daran Kersting 1997, 123 ff.) – daher seine Neigung zur Sozialphilosophie (1990 u.ö., cf. 3.2.4).

- 58 Habermas 1985 bringt prägnant zum Ausdruck, „dass die Emanzipationsperspektive gerade nicht aus dem Produktionsparadigma, sondern aus dem Paradigma verständigungsorientierten Handelns hervorgeht. Es ist die Form der Interaktionsverhältnisse, die geändert werden muss“ (103). Es geht um die Rechtfertigung einer politischen Demokratie, in der die Bürger formal frei sind (für Osteuropa damals eine sinnvolle Forderung), „nicht mehr“ darum, gegenüber materieller Ausbeutung und ihren komplexen Folgen aufzubegehren oder Bedingtheiten und Begrenzungen konkreter Demokratien aufzuzeigen. Habermas hat das Thema der Theorie ausgewechselt und seine Behandlungsart ethisiert (es geht um „normative Gehalte“ und den „normativen Gebrauch“ von Unterscheidungen, 102).
- 59 Habermas’ tiefer Dualismus lässt sich nicht verorten (Fn. 21, Fn. 46): er sitzt auf anthropologischer Ebene (in Interessen der Gattung), in verschiedenen Kategorien (teilnehmend oder beobachtend, wertend oder analysierend), in individuellen Handlungs- bzw. Denkart (instrumentell oder kommunikativ), in gesellschaftlichen Handlungssphären (Dialektik der Sittlichkeit versus Dialektik der Arbeit, Systemintegration oder Sozialintegration) und in voneinander getrennten Seinsbereichen (System und Lebenswelt). Er sitzt überall zugleich, er ist „transkategorial“. Die Verortungen widerstreiten einander, es können nicht alle zugleich zutreffen (so kann ich in der Lebenswelt sehr wohl instrumentell handeln etc.). Derlei ist nur möglich, wenn Theorie und Wirklichkeit eine Einheit bilden. Auch Honneth 1980 übergeht die realen Hintergründe des Marx’schen Werkes: er meint, Marx habe deswegen auf das Proletariat gesetzt, weil ihn ein „arbeitsphilosophischer“ „Denkzwang“ (191, 197) dahin geführt hätte. Wie Lange 1980 ist er auf „Begriffe“ fixiert, glaubt aber, damit auch etwas über die Wirklichkeit auszusagen (s.o., Fn. 24; 2.3.5, Fn. 125).

### 3.1.4 Systematische Kernpunkte VIII: Marx und die Ethik

„Der Marxismus ist nicht Ethik, aber er lehrt uns erkennen, in welchem Sinne die ethischen Kräfte zu gesellschaftsbildenden Kräften werden.“ (Adler 1928, 41)

Kaum jemand, besonders in der Linken, würde theoretisch davon ausgehen, dass „charismatische Führer“ oder ein „Persönlichkeitskult“ eine besondere Rolle zu spielen hätten. Nun *hat* Jürgen Habermas für die deutsche Sozialphilosophie eine solche Rolle gespielt. Vergleichbar den von Max Weber kritisierten Auswirkungen des Bismarckkultes im 19. Jahrhundert führte dies dazu, dass die Eigenständigkeit des Denkens bei nicht wenigen Berufsphilosophen darunter arg litt (was sicherlich nicht Habermas anzurechnen ist). Dies ist speziell in der Beurteilung von Marx der Fall. Denn es war Habermas, der in Weiterführung der Kritischen Theorie Marx' Theorien eine ausreichende Orientierung nicht mehr entnehmen zu können glaubte. Dieser Abschied setzte viel voraus: eine historische *Relativierung* der Marx'schen Theorie, ihre instrumentalistische *Reduzierung*, eine moral-theoretische *Transformation* der Emanzipation, und zuletzt eine philosophisierende Fokussierung auf eine *Begründung* der Letzteren.

Zwar ist reine Theoriegeschichte kein philosophisch befriedigendes Geschäft. Doch wenn die Sozialphilosophie es versäumt, sich zu ihrer Geschichte in Beziehung zu setzen, muss die Kritik dies nachholen. Dieses Geschäft ist dringend, denn fast alle deutschsprachigen Beiträge zum Thema „Ethik und Marx“<sup>60</sup> gehen von Unterscheidungen aus, die Habermas getroffen hat, obwohl sie Marx kaum gerecht werden. Diese Beiträge tragen für ein angemessenes Marxverständnis wenig aus; vielmehr sind sie symptomatisch für die fatale Lesart von Marx, die nach 1989 aus endogenen Gründen verstummt ist. Mit Habermas hatte man sich so weit vom Gegenstand „Kapitalismus“ entfernt, dass man nichts mehr über ihn zu sagen wusste, als er triumphal wiederkehrte. Obwohl man mit der Marx'schen Theorie „heute nicht mehr“ arbeiten zu können meinte (Fn. 43), wollte man weiter an sie anknüpfen.<sup>61</sup> Dabei wurde die Marx'sche „Gesellschaftskritik“ mit M. Hess und Bernstein, Sorel und Spengler (1923, 471) – und mit Habermas – als eine „normative“ verstanden. Nun hatte Marx sich explizit *gegen* eine moralisierende Kritik ausgesprochen (MEW 19, 359; MEW 23, 189; MEW 25, 351 etc.). Folglich sah man sich vor dem folgenden Dilemma (Wildt 1986, 150):

„Einerseits sagt Marx nirgendwo, der Kapitalismus [...] sei ungerecht [...]. Andererseits spricht Marx vom Kapitalismus als einem System des Zwangs, der Unfreiheit, Knecht-

60 Fetscher 1972, Honneth 1977, 1980; Angehrn 1986, Lohmann 1991, Wildt 1997, 2001. Die Vorstöße von Arnason und Honneth (in: Jaeggi 1980) bleiben auf halbem Wege stecken: sie übernehmen Habermas' „kategorialen Rahmen“ und reichern ihn nur an. Für englische Werke ist Rawls zentral (Brenkert 1983, Lukes 1985, Miller 1989, Kain 1991, West 1991, Churchich 1994, Fraser 2001, cf. 3.2, Kamenka 1962).

61 Wildt 1977, 207 meinte daher mit Korsch, Habermas und Castoriadis, eine „geschichtliche Fortsetzung des Marxismus“ gelinge am ehesten, indem man ihn mit aufbeuge, zugunsten eines neuen „Gedankensystems“.

schaft und Despotie und kennzeichnet die [...] Ausbeutung wiederholt als Betrug, Diebstahl, Raub, [...] diese Bestimmungen bezeichnen doch offenbar etwas Ungerechtes.“

Dieses Dilemma löst sich bei Marx recht einfach auf: Natürlich *sind* diese Tatsachen nach dem natürlichen Empfinden etwas ungerechtes. Nur ist es, jenseits der Freude am derben Ausdruck, den Marx mit Luther teilt, recht nutzlos, sie so zu nennen, wenn die jeweilige „Idee der Gerechtigkeit“ diese Zustände gerade nicht transzendiert (wie Autoren, die sie in einer anderen „Logik“ fundieren wollen, annehmen), sondern ihnen allererst *entspringt* – wie Historiker meist konzedieren (Fn. 134). Die „Idee der Gerechtigkeit“ gegen diese ökonomische Wirklichkeit aufzubieten, hieße nur, diese Wirklichkeit ideell zu verdoppeln.<sup>62</sup> Man kann Missstände ungerecht *nennen*, nur ist das noch keine Kritik. Dies hilft weder in der Gesellschaftstheorie weiter, noch in der Politik – denn das kann jede Seite sagen. Vielmehr haben diese Verhältnisse die bürgerliche Moral auf ihrer Seite.

Das Unbehagen an diesem Missverhältnis motiviert den Weg zum *Kapital*. Dort zeigt Marx (wie schon Hegel), dass das auf der Tauschebene beruhende abstrakte Vertragsrecht die Menschen als freie und gleiche behandelt, was sie in ihrer Eigenschaft *als* Menschen qua Menschen ja auch sind. Insofern ist das bürgerliche Recht mitsamt der sie krönenden Menschenrechte unhintergebar.<sup>63</sup> Indem sie aber zunächst und zumeist „wirkliche individuelle“ Menschen sind (MEW 1, 370), und das heißt im Kapitalismus: Verkäufer von Arbeitskraft *oder* Eigentümer von Produktionsmitteln (bzw. Bezieher von Mitteln aus Umverteilungen), ist der „Gebrauchswert“ dessen, was sie im „gerechten“ Äquivalententausch jeweils erlangen, radikal verschieden: der Arbeiter bekommt seine *Arbeitskraft* ersetzt, der Kapitalist erlangt den geschaffenen *Wert* der Arbeit und behält aus diesem nach Abzug der Unkosten für verbrauchtes fixes und variables Kapital (inklusive des Arbeitslohnes) das Mehrprodukt ein.<sup>64</sup>

62 „Aber streitet nicht mit uns, indem ihr an euren bürgerlichen Vorstellungen von Freiheit, Bildung, Recht usw. die Abschaffung des bürgerlichen Eigentums messt. Eure Ideen selbst sind Erzeugnisse der bürgerlichen Produktions- und Eigentumsverhältnisse, wie euer Recht nur der zum Gesetz erhobene Wille eurer Klasse ist, ..., dessen Inhalt gegeben ist in den materiellen Lebensbedingungen eurer Klasse“ (MEW 4, 477). „Die Marx'sche Kritik der ökonomischen und sozialen Wirklichkeit will keine moralische Kritik sein, die diese Wirklichkeit im Lichte ewiger menschlicher Werte oder irgendeiner normativen Idee beurteilen will: sie will nur [...] im Bereich des wissenschaftlichen Denkens eine Kritik zum Ausdruck bringen, die in der zu untersuchenden Wirklichkeit selbst als Virulität [...] enthalten ist“ (Goldmann 1966, 252 f.; Fleischer 1969, 118; 1980; Lukes 1983). ‚Normative Kritik‘ macht es Machthabern leicht, Forderungen als bereits erfüllt hinzustellen. So nahm Helmut Kohl 1997 den Studentestreiks dadurch den Wind aus den Segeln, dass er sich hinter ihre abstrakten Forderungen stellte. Die normative Verdopplung war harmlos.

63 Das macht es schwierig, von Marx auf die Moskauer Prozesse oder schlimmeres zu schließen, wie es Wildt 1977, 392 kokettierend, Lohmann 1999 mit nachträglicher Polemik vollzieht (cf. Brenkert 1986, Fleischer 1997).

64 „Das Gesetz des Austausches bedingt Gleichheit nur für die Tauschwerte der gegeneinander weggebbaren Waren. Es bedingt sogar von vornherein Verschiedenheit ih-

Aus diesem werden die Mittel nicht nur für weitere Investitionen (und damit für die Vergrößerung seiner Verfügungsgewalt), sondern auch für ein meist weit luxuriöseres Leben geschöpft, als es dem Lohnarbeiter jemals möglich sein wird, trotz aller Lohnzuwächse.<sup>65</sup> Letztlich erklären sich daraus die gigantischen, aber eben „rechtmäßigen“ Ungleichheiten im nationalen wie im globalen Rahmen. Dieser Sachverhalt wird auch dann deutlich, wenn er *nicht* noch zusätzlich als „böse“, „unsittlich“ oder „ungerecht“ bezeichnet wird.

Marx führt die wertenden („normativen“) Begriffe nicht auf etwas empirisches zurück – er ist also kein „Reduktionist“. Er braucht sie einfach nicht, da er von etwas anderem spricht. Es ist nach Marx sogar unsinnig, mit den *Begriffen* – oder einer „Theorie“ – des Rechts oder der Gerechtigkeit dagegen angehen zu wollen, da das bürgerliche Recht diesen Ungleichheiten gerade entspricht.<sup>66</sup> Das Beharren auf einem moralischen oder juristischen Verständnis dieser Konflikte lenkt die Betrachtung von ihrem Gegenstand zu früh ab, da er in den ethischen Theorien nicht mehr vorkommt.<sup>67</sup> Einzig die für ebenso möglich wie wünschenswert gehaltene Überwindung dieses gesamten Zustandes verspricht für

---

rer Gebrauchswerte, und hat absolut nichts zu tun mit ihrem Verbrauch, der erst nach geschlossenem und vollzogenem Handel beginnt“ (MEW 23, 611; s.o., Fn. 141).

65 In den westlichen Ländern sind die Löhne zwar absolut zwar gestiegen (Geldlohn), aber nicht immer relativ zum Gesamtprodukt (Reallohn). Sie müssten mit der Produktivitätssteigerung bzw. dem Anstieg der „Kapitalerträge“ verglichen werden, um zu sehen, ob die Ausbeutung zu- oder abnimmt. Der Augenschein hilft nur wenig.

66 Da Moral an Begriffsbestimmungen orientiert ist, kommt sie gegen solche Verfehlungen schlecht auf, weil sie jenseits ihrer „begrifflichen“ Ebene liegen (Ausbeutung wird in der bürgerlichen Moral nicht „gut“, sondern gar nicht genannt – zu einer Ausnahme 3.3.3). Lohmann 1999 erreicht den Gehalt der Marx'schen Rechtskritik nicht: wie schon 1986 und 1991, sucht er einen wahren „Begriff“ vom Recht, der nicht gegenüber Ungerechtigkeiten „blind“ ist. Doch Blindheit gegenüber Besonderheiten gehört zum Wesen des Rechts, sonst wäre es keines. Weiterhin soll es erklärtermaßen die öffentliche Ordnung aufrechterhalten. Wenn diese selbst zu Missständen führt, kann das Recht, das diese sanktioniert, nicht zugleich gegen sie aufgerufen werden. Zwar kann es ein anderes Recht geben – aber erst dann, wenn es andere Verhältnisse gibt, die in diesem neuen Recht ausgedrückt werden. Vordem wäre die Formulierung eines solchen „Rechtes“ (etwa auf kostenlose Gesundheit) Utopismus, der keinerlei Aussicht auf Rechtskräftigkeit hätte. „Ideen können nie über einen alten Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Ideen können überhaupt nichts ausführen“ (MEW 2, 126). Für Lohmann dagegen muss auch die Antwort auf die Globalisierung eine „normative“ sein (1999, 4; s.u., Fn. 137). Das erinnert an den umweltbewegten Witz, nach dem im Wald ein Schild mit der Aufschrift hängt: „Waldsterben verboten. Die Bundesregierung“.

67 Eine praktische Befürwortung juristischer Konfliktlösungen wird davon nicht berührt: gerade Marx hat solche rigoros befürwortet, etwa in der Frage der Gewerkschaften und des Arbeitsschutzes. Chr. Scheffold 1970 und Böhm 1998 machen auf eine Phase beim jungen Marx um 1842 aufmerksam, wo er eigens rechtliche Verbesserungen für Außenseiter forderte (z.B. MEW 1, 115). Doch schon hier sah Marx die Grenzen des Rechts: „Die Form hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form des Inhalts ist“ (MEW 1, 146; cf. MEW 4, 477; MEW 23, 99).



Marx eine wirkliche Veränderung der Lage. Dieser Standpunkt ist unbequem, aber es lässt sich schwerlich behaupten, dass er „paradox“ wäre (Wildt 1997).

Man kann sich zu dieser Marx'schen Theorie nun so oder so verhalten. Doch lässt sie sich nicht auf der Grundlage einer *Entscheidung* für die Ethik als „letzte Instanz“ für inkonsistent erklären;<sup>68</sup> noch dazu, wenn die Argumente dafür rein „begrifflich“ sind – eine Stufe des Philosophierens, die hinter Marxens Hegelkritik zurückfällt. Gegen den Aufweis der Hilflosigkeit normativer Begriffe gegenüber einer nach eben diesen Begriffen geregelten Wirklichkeit ist es nicht effektiv, eben diese Begriffe *nochmals* aufzufahren. Man kann zwar darauf bauen, dass die Wissenschaftsgemeinschaft diesen Zug unterstützt – nur wird er dadurch noch nicht wahr.<sup>69</sup> Sogar wenn man kontrafaktisch annimmt, die Subjekte *hätten* ihre „normativen Maßstäbe“ in herrschaftsfreier Kommunikation ausgehandelt (Fn. 127), kommen sie gegen die von Marx beschriebenen Missstände der Wirklichkeit insofern nicht an, als diese Maßstäbe als Oberflächenphänomen *desselben* Prozesses zu verstehen sind. Sie geben denselben „Inhalt“ noch einmal wieder, in normativ vernebelter „Potenz“ (MEW 42, 170).<sup>70</sup> Die Wurzeln der wirklichen Probleme werden so nicht erreicht – natürlich hält sich eine jede Partei für die „gute“. Nur ein Paradigma, das hermetisch zwischen verschiedenen Welten trennt (hier zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen),<sup>71</sup> kann die Normativität als *eigenständige* und von Haus aus unabhängige betrachten. Eine Begründung dieses Dualismus gibt Habermas auch hier nicht – er versucht lediglich, den Normativismus aus sich selbst heraus zu erweisen.<sup>72</sup> Doch damit ist gegen Marx noch nichts gewonnen.

68 Apels „Letztbegründung“ der Ethik lässt sich als Gegenentwurf verstehen zu Engels Bestimmung, kulturelle Phänomene seien im Kapitalismus „in letzter Instanz“ ökonomisch bestimmt (MEW 37, 463; MEW 39, 206). Die Verwendungsweise bei Habermas 1992 zeigt einen ähnlichen Bezug. Hier scheinen die Gegensätze überdeutlich auf: über kommunikatives Handeln wird „letztlich“ (eine nicht etwa zurücknehmende, sondern eine sehr starke Aussage) die Gesellschaft integriert (43) und das Recht „erzeugt“ (52, über den Umweg der „Solidarität“).

69 Vgl. Habermas' Konsentstheorie der Wahrheit (1973a). „Wenn sie in ihrem Garten einen Apfelbaum haben und hängen nun an denselben einen Zettel, auf dem steht: Dies ist ein Feigenbaum! – ist denn dadurch der Baum zum Feigenbaum geworden? Nein, und wenn Sie [...] alle Einwohner des Landes herum versammeln und laut und feierlich beschwören ließen: dies ist ein Feigenbaum – der Baum bleibt, was er war, und im nächsten Jahr wird sich's zeigen, da wird er Äpfel tragen und keine Feigen“ (Lassalle: „Über Verfassungswesen“, 1862; 1987, 145).

70 „The moral ideals in terms of which we judge capitalism arise from capitalism as an idealised version of what actually is there. Then, when we judge what is actually there [...] against those ideas, capitalism will approximate them and thus appear as good and justified“ (Reiman 1991, 159). Wildt 2002 sieht auch hier „Nebel“ (429).

71 Zu den „zwei Reichen“ (Pohl 1999, 102 ff.) Habermas 1968, 77; 1968a, 46; 1971, 500 f.; 1976b, 157 ff.; cf. Fn. 46.

72 Nur unter der deutsch-idealistischen Unterstellung, die Form reiche bis auf den Inhalt hinunter („all the way down“, Brandom 1994, 635) kann sich die formale „kommunikative Ethik“ als Lösung sozialer Konflikte anbieten.

Marx hat für seine Theorie keine moralischen Werturteile („normative Gehalte“) gebraucht, und musste solche darum auch nicht nochmals begründen (2.4.6). Seine Theorie hat ein anderes *Thema*. Erklärt das aber auch, warum Marx das moralische Vokabular so konsequent vermeidet?<sup>73</sup> Dies lässt sich vielleicht damit verständlich machen, dass Marx um die Trägheit politisch-philosophischer Diskurse wusste: da der Sozialismus eine Tendenz hatte, sich als ein „ethischer“ zu verstehen (MEW 4, 191 ff.), und das hegemoniale „bürgerliche“ Denken versuchen würde, den Sozialismus über die „Ethik“ zurück in das „vaterländische“ Lager zu ziehen, erschien es klug, diese Begriffe ganz zu vermeiden.<sup>74</sup> Vielleicht wäre Marx als Philosoph im Staatsdienst anders verfahren und hätte einen „umfassenden Gerechtigkeitsbegriff“ gesucht.<sup>75</sup> Dies nicht getan zu haben, ist kein triftiger Vorwurf: Marx war kein Moralphilosoph, sondern Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft und zudem an politischer Wirksamkeit interessiert.

73 Marx hat sich Bewertungen durchaus erlaubt: „Indem im Creditwesen die moralische Anerkennung eines Menschen [...] die Form des Credits erhielt, tritt [...] die unmoralische Niedertracht dieser Moralität [...] hervor“ (MEW 40, 450; cf. Fn. 140; MEW 1, 360). Er hätte dies noch exzessiver tun können. Ein Dilemma entsteht erst, wenn eine wertende Theorie auch ihren Gegenstand zu etwas „moralischem“ erklärt.

74 „Das Wort [...] ‚Arbeitsvertrag‘, auch ‚gerechte Verteilung‘ passt, CH], auch heutzutage wegen seiner Zweideutigkeit verwerflich, verliert so allen Sinn“ (MEW 19, 18, cf. Menger 1886). „Erbauliche Worte, um bestimmte Fragen apologetisch zu umgehen!“ (MEW 2, 118; cf. 2.1.4, Fn. 80). Auch von Stein verzichtete auf Moralismen: „Mit dem Bemühen, die soziale Bewegung als logische Konsequenz bestimmter geschichtlicher Umstände zu deuten, tritt Stein insoweit in Widerspruch zum herrschenden Zeitgeist, als dieser auf eine moralistische Denunzierung radikaler Theorie und Praxis ausgeht“ (Quesel 1989, 143). Wer soziale Konflikte „moralisch buchstabiert“, ist für Marx in einer einhegenden Sicht gefangen, die nicht einmal theoretisch über den Oberflächenschein der Gegenwart hinausgehen will. Natürlich kann eine moralische Sprache versuchen, sich von diesen Präformierungen frei zu machen (vgl. Steinorth 1999, 245 ff.; Wildt 2002a). Doch dabei müssen die Grenzen klar sein: dies wird keine Sozialtheorie sein, sondern eine ethische Bewertung, und zwar eine, die der hegemonialen Bewertung entgegenstünde – nicht aus theoretischen Gründen, insofern führt eine „rationale Diskussion“ hier voraussichtlich nicht weiter als bis zur Formierung einer sektenhaften Kleingruppe, sondern aus harten materialen, täglich sich global erneut vollziehenden Gründen.

75 Lohmann 1986, 178 f. Schon dem jungen Marx war klar, dass Missbräuche der „wahren“ Moral, die Lohmann hier sucht, in der Moralphilosophie hegemonial waren und den Streit um Worte gewinnen würden, einfach deswegen, weil sie die Moral seiner Zeit waren: „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht“ (MEW 3, 44). „Nicht durch Reflektion entsteht daher jenes wahre Gemeinwesen, es erscheint [...] durch die Not und den Egoismus der Individuen“ (MEW 40, 451). Dies kann man so wiedergeben: wovon wir nicht reden können, sollen wir schweigen. Die moderne Moralphilosophie ist eine theoretische Übung, die desto aporetischer wird, je mehr sie sich von ihrem tatsächlichen Ort entfernt. Schaut man aber auf ihre Orte, so ist klar, was richtig und falsch ist (es „erscheint“). Zumindest in Fragen der Moral gilt also mit Wittgenstein (und Levinás): „Denk nicht, sondern schau“ (PhU 66). Marx’ Schwager Ferdinand von Westphalen war übrigens preußischer Innenminister.

Vielleicht war es einfach politische „Klugheit“, auf moralische Bewertungen seines Sujets, die innerhalb der Theorie ohnehin keinen Beweisstatus hatten, zu verzichten, weil sie die Bedeutung des Gewonnenen bei den Lesern gleich wieder zu verzerren drohten.<sup>76</sup> Versuche, diese Bewertungen nachträglich beizubringen,<sup>77</sup> stellen Wert und Welt oft wieder so unvermittelt gegenüber wie der Neukantianismus, und fallen so hinter Hegels und Marx' Reflexionsniveau zurück (Fn. 88). Zum besseren Marxverständnis tragen sie wenig bei. Dessen transzendental-ethische Transformation bei Habermas war derart hegemonial, dass die Alternative dazu nur darin zu bestehen schien, zugunsten des Marxismus auf die „bürgerliche“ Moral zu verzichten.<sup>78</sup> Voraussetzung dieser Alternative aber war, wie erwähnt, viererlei: eine historische *Relativierung*, eine mechanistische *Reduzierung* und eine ethische *Ergänzung* der Marx'schen Theorie sowie eine *Philosophisierung* dieser ergänzenden Entitäten. Ging Kritik hier einmal über die Theorie hinaus, war sie keine Kapitalismuskritik mehr, sondern eine Kritik am Staat, an der Bürokratisierung, am System – eine politische Kritik.

Diese war für Marx die Vorstufe zur gesellschaftlichen und ökonomischen Kritik (MEW 1, 120 f.). In seiner frühen Hoffnung auf eine „allseitige Entwicklung der Individuen“ (MEW 3, 424) steckt zwar ein „Humanismus“ (siehe 2.4.5), doch dieser hat für seine Theorie keine Begründungsfunktion. Er tritt in Selbstverständigungspartien der „Jugendschriften“ auf und liegt der Theorie damit *vor-*aus.<sup>79</sup> Wenn der Sinn der Marx'schen Schriften nicht mehr erfasst wird oder der

76 Auch Benjamin erläuterte anhand des Trauerspiels, wie eine eigentlich gutgeheißene Position derart unrettbar von einer Gruppe usurpiert wurde, dass es den anderen nötig erschien, diese Terminologie aufzugeben (2.6.7; siehe auch Böhm 1998, 85; MEW 2, 213; MEW 3, 223; MEW 8, 115 ff., MEW 20, 86 f.).

77 Lohmann 1980 will in den „narrativen“ Partien des Kapitals eine „hermeneutische“ Sicht der „Lebenswelt“ aus der „Bebachterperspektive“ erblicken, die nur in eine moderne „Theoriesprache“ zu bringen sei (cf. 1991, 78 f.) – wie dies Habermas dann tat, unter Verweis auf Lohmann (1981b II, 497f.). Diese Ästhetisierung verkennt Marxens Umgang mit „schöner Literatur“: einen sozialistischen Roman zerpfückt er (MEW 2, 172 ff.; vgl. Böhm 1998, 64).

78 Theoretisch Wood 1981, Haug und Wood in Angehrn 1986, Steigerwald 1977, Holz 1987, Klenner 1987 (*politischer* Immoralismus à la Stasi und RAF ist nicht gemeint). Wildt sieht hier „Rätsel“ (1997, 211), da er die 150-jährige Wirkungsgeschichte, in der er selbst steckt, übergeht und umstandslos von heutigen Moralphilosophien in Marx'sche Texte springt. So verrätstelt er sie erst selbst. Seine drei Deutungen (1997, 214) verlassen die Philosophie nicht. Wildt steht vor dem alten Rätsel, wie man von der Philosophie in die Realität kommt (MEW 2, 60; MEW 3, 40 f., 83 u.ö.): „Das Problem, aus der Welt der Gedanken in die wirkliche Welt herabzusteigen, verwandelt sich in das Problem, aus der Sprache ins Leben herabzusteigen“ (MEW 3, 432).

79 Cf. 2.6.6, Fn. 138; 2.5.7, Fn. 264. Hätte Marx humanistisch-normativ „begründet“, hätte das Kapital aus genau einer Seite bestanden, auf der erfasst wird, was die Arbeiter fordern: „gerechten“ Lohn, „geregelter“ Arbeitszeit, ein „gutes“ Leben, und dazu die „Begründung“, dass dies „moralisch“ sei (cf. Adorno 1966, 150). In diesem Fall hätte Marx ein Begründungsdefizit, da er noch Prinzipien angeben müsste („das Sittengesetz fordert Gleichheit“ o.ä.). Doch diese oder ähnliche Prinzipien galten durchaus, und dies half den Betroffenen nur wenig.

Sozialismus pervertierte Formen annimmt, muss dieses Vorausliegende ins Gedächtnis gerufen werden. Die Reaktualisierung des Marx'schen „Humanismus“ kam nicht zufällig aus Osteuropa, wo es in der Tat keinen Kapitalismus, sondern eine autokratische Verhärtung zu kritisieren gab, sowie aus Frankreich, wo es eine dominante, aber in ihren Strukturen erstarrte KP gab.<sup>80</sup> Er kann zudem, wie der „ethische Sozialismus“ versuchte, Menschen, die sich nicht als Marxisten verstehen und keine Arbeiter sind, zur Koalition mit ihnen bewegen (auch wenn die Sozialdemokratie diese Chance vertat, 2.1.3). Alles dies ist möglich, solange man nicht glaubt, damit etwas über Marx' *Theorie* auszusagen. Diese wird von anderen Bewertungen nicht betroffen, da auch *diese* ihr vorausliegen: auch wer kein Revolutionär ist, kann sie verstehen.<sup>81</sup>

„Intellektuelle Aufrichtigkeit“ hätte es von Theoretikern, die andere Wertmaßstäbe hatten als den Humanismus der „allseitigen Entwicklung“, erfordert, sinngemäß zu sagen: „Ich lehne die radikalen Konsequenzen dieser Theorie und *darum* auch diese selbst ab. Das ist eine Dezision. Ich kann meine Entscheidung für das Bestehende nachträglich rechtfertigen, indem ich die relative Güte desselben aufzeige. Dafür nehme ich das Prinzip in Anspruch, dass die Behandlung von Begriffen etwas über die Welt aussagt.“ Manche Neukantianer des 19. Jahrhunderts hatten diese Größe – im 20. sucht man sie meist vergebens.

Sinn gemacht hätten „Diskurse“ über die *inhaltliche* Frage, wie weit man in einer Interessenkoalition würde kommen können, sowie darüber, ob das Begriffsprinzip gegenüber Marxens Theorie überhaupt zu verteidigen sei.<sup>82</sup> In den Diskussionen über „Marx und Ethik“ wurde beides nicht behandelt: man trieb weiter Begriffsphilosophie und schwieg über konkrete Fragen (Fn. 24). Die Entscheidung gegen den Marxismus *vor* der Sichtung seiner Argumente ist nur solange kein Dezisionismus, wie eine solche Entscheidung sich auf gute Gründe stützen kann. Wenn aber die Entscheidung *über* eine Theorie in die Theorie selbst hineinprojiziert wird, werden Theorie und Entscheidung nicht mehr hinreichend unterschieden – es bleibt nur noch die Entscheidung, welche nachträglich „gerechtfertigt“ wird, nachdem die Theorie schon durch ein anderes Paradigma entstellt ist. Erst dies ist Dezisionismus (2.4.1). Er ist bei Habermas eher zu finden als im ethischen Sozialismus der Neukantianer: seine Entscheidung für etwas bestimmtes, die sich sogleich als universal ausgibt, wird von einem „Interesse“

80 Etwa Merleau-Ponty 1957; Kolakowski 1960, 1979 III, 496 ff.; Schaff 1965, 1992; Massiczek 1968; Garaudy 1969; Horský 1972; Zivotic 1972; Sik 1979; Vranitzky 1983, 731 ff.; Schlette 1991, Petersen 1997, Sayers 1998.

81 In der Verhandlung von Marx unter dem Thema der „Ethik“ steckt ein Erbe Heideggers, für den das Voraus-gesetzte eine buchstäblich fatale Macht hatte (2.5.5). Entschieden Ethik über alles weitere, wird die Theorie selbst unwichtig: sie wird ethisch „widerlegt“. Möglich ist dies nur in fichteanisch-hermetischem Denken (4.2.2).

82 Höle zieht die Konsequenz, offen für eine Erneuerung des „objektiven Idealismus“ einzutreten, da nur er eine apriorische Sozialphilosophie erlaube (1990, 1996; Fn. 125). Er sei von dieser immer schon vorausgesetzt. Die Diagnose ist richtig, doch kann dieses Zuende-Denken auch eine Revision des gesamten Ansatzes veranlassen.

gesteuert, und droht der „rationalen Diskussion“ so gerade zu entchlüpfen.<sup>83</sup> Marx'schen Argumenten begegnet Habermas einzig durch die Entscheidung für einen anderen „kategorialen Rahmen“, in dem sie nicht mehr vorkommen. Eine rationale Diskussion ist das gerade nicht, sondern eher eine Vermeidung derselben – und zwar eine monologische. Marx wird Kant besser gerecht als Habermas, indem er theoretische Aussagen von solchen über moralische Positionierungen trennt (4.2.1). Es stellt sich die Frage nach den Kriterien für die Wahl dieses Rahmens. Wer hat ihn gewählt und warum, und wie ist die Angemessenheit dieses Rahmens zu beurteilen? Ein mögliches Kriterium dafür wäre der Grad der theoretischen Erfassung der im Alltagsleben bereits erfahrenen Realität, die dafür natürlich nicht schon innerhalb eines modischen Theorierahmens künstlich verätselt werden darf. Unterstellt werden kann vielmehr, dass hierzulande jeder vernünftige Mensch weiß, wie es um die Welt steht. Das „lebensweltliche Hintergrundwissen“ umfasst weniger moralpsychologische Stufengerüste und transzendentalphilosophische Rekursionsketten als vielmehr reale und alltägliche Zusammenhänge – etwa den, dass die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden, dass die natürlichen Ressourcen schwinden o.ä. (siehe 1.2, 4.1).

Kriterien für die Habermas-Schule scheinen dagegen eher die *Neuheit* der entsprechenden Theorie sowie die Frage zu sein, wer in der Wissenschaftsgemeinschaft sie ernstnimmt. Wird sie an strategisch wichtigen Orten diskutiert, wird sie rezipiert.<sup>84</sup> Es wird nicht mehr gefragt, ob eine Sozialtheorie überhaupt einen Gegenstand hat, und wenn ja, ob sie ihm auch gerecht wird. Die Kritische Theorie *beansprucht* mit der Fixierung auf formale Prozeduren auch gar keinen Ge-

83 Den Universalitätsanspruch, den Habermas 1970 noch zurückwies, hat er 1976 dann selbst vertreten. Das „Interesse“ wird als universales und vorgängiges immer schon vorausgesetzt (s.u., Fn. 118). Das Erbe von Heideggers Antiszientismus (2.5.5) machte sich beim jungen Habermas ähnlich wie beim jungen Marcuse bemerkbar. Für sie lassen sich „bestimmte Fragestellungen mit Hilfe wissenschaftlicher Daten nie widerlegen [...]“. Wissenschaftliche Daten besitzen hinsichtlich des philosophischen Entwurfs keine entscheidende Beweiskraft, schreibt Habermas noch 1960 in einem Aufsatz über Ernst Bloch“ (Keulartz 1995, 133). „Mit der Einführung von Erkenntnisinteressen entsteht die Gefahr des Dezisionismus“ (131). „In der Kontroverse zwischen Kritik und Dogmatismus ergreift die Vernunft Partei, [...] sie lässt das Moment der Entscheidung nicht außer sich“ (Habermas 1963, 307 f., vgl. 1973, 194 ff.; Verweis 1992, 393). Was – oder wer – ist denn diese Vernunft? McBride 2000 sieht bei Habermas 1999a sogar eine fatale Nähe zu Carl Schmitt: Habermas „entscheide“ sich für den Stärksten und umgebe ihn mit dem Nimbus von „Moral“ und „Demokratie“. So werde aus einer tragischen Zwangslage ein kühler Triumph der Vernunft – das Ende der Kritik. McBride erklärt das aus dem Übergehen der „Basis“ (siehe nun Habermas 2003, 2003a; cf. 1.4.1, Fn. 22).

84 Texte der Habermasschule stellen sich eingangs meist keine Sachfrage, sondern beziehen sich auf theoretische „Debatten“, an denen sie teilzunehmen begehren, meist durch Vermittlungsvorschläge (Honneth 1993, 2003). Es sind Debatten aus Berkeley oder Yale, nicht aus Mexico oder Indien. Dieser Aktualitätsdrang bewirkt die Kurzlebigkeit der Theorien („Gegenwartsphilosophie“ im Doppelsinn, Fn. 3).

gegenstand mehr zu haben (Habermas 1958, 14; 1991a, 204; 1992, 349).<sup>85</sup> Ist der Gegenstand aber „heute“ wirklich verschwunden, wie der Kurzschluss von Theorie auf Wirklichkeit unterstellt (2.1.4), oder ist er erst durch Weichenstellungen der eigenen Theorie außer Sicht geraten?<sup>86</sup>

### 3.1.5 Die prozeduralen Strukturen

„Um sein System zu retten, entschließt er sich, die Basis desselben zu opfern.“ (MEW 4, 89)

Das zentrale Feld der Untersuchungen von Habermas ist das „soziale Handeln“. Die Instanzen, die aus der Sicht einer Handlungstheorie primär ins Blickfeld kommen, sind normative Vorstellungen handelnder *Individuen* (siehe 2.4.6 zu Weber). Das soziale oder kommunikative Handeln als spezifische Teilgruppe individueller Handlungen ist auf das Handeln anderer Individuen bezogen, und dabei sind bestimmte Wertvorstellungen leitend, die intersubjektiv „generiert“ werden. Zwar sind diese Normen ihrer Natur nach sozial, doch sie interessieren nur als „Rahmen“ eines von einzelnen Akteuren her gedachten Handelns. Normen haben also nur unter der Voraussetzung einen unmittelbar „sozialen Sinn“, dass Gesellschaft als Aggregat von Einzelhandlungen gedacht wird, die sich an Normen orientieren. Dieses Amalgam aus Neukantianismus und ökonomischer Neoklassik wurde insbesondere durch Parsons (1937) in die Soziologie reimportiert.

Der Hauptunterschied zwischen Marx' Herangehensweise und derjenigen von Parsons und Habermas liegt nun darin, dass Marx von objektiven, überpersönlichen Strukturen und deren Auswirkungen auch auf die Individuen ausgeht, während jene der aktorzentrierten Perspektive das Primat geben. Für Marx' Strukturalismus haben Normen keinen *explanatorischen* Wert: die gesellschaftstheore-

85 Der Gegenstandsverlust wird kompensiert durch das Einführen eines *neuen* Gegenstandes, der Prozedur. Ist deren Rolle richtig bestimmt, wenn das Wunschbild einfach als real behauptet wird? „Habermas' Prozeduralismus ist eine schlechte Ausflucht vor der Aufgabe, die gleiche Freiheit inhaltlich zu bestimmen. Denn die normlegitimierenden rationalen Diskurse [...] gibt es nicht“ (Steinvorth 1999, 79).

86 Ein eigentümliches Missverhältnis besteht in der jüngeren Habermasschule zwischen den aufwendigen „Begründungen“, „Rechtfertigungen“ und „Ableitungen“ einiger formaler Prinzipien einerseits, der kritiklosen Hinnahme der Ausgangsvoraussetzungen, die diese Maßnahmen allererst motivieren, andererseits. Eine unhinterfragte Voraussetzung waren schon die denkgeschichtlichen Blöcke von Ontologie, Bewusstseinsphilosophie und, nach dem „linguistic turn“ (Rorty 1967), der Sprachtheorie. Dieses „Narrativ“ wird seit der „Wiederentdeckung des Geistes“ (Searle 1993) unauffällig wieder begraben. Für die praktische Philosophie hingegen wird vorausgesetzt, dass es früher substantielle Werte „gegeben“ habe, die das Leben einer Gemeinschaft geregelt hätten (eine zurechtstellende und „idealistische“ Annahme – als gäbe es nur eine Geschichte der *Ideen*), während diese „heute nicht mehr“ gegeben seien. Forst 1999, 107 f. etwa meint, dass „unhinterfragt geltende, substantielle Prinzipien des Richtigen und Guten verloren gegangen sind“. Dieses Narrativ übernimmt Forst der „gegenwärtigen Debatte“ (105, cf. Honneth 1992, 13; 2000, 106), ohne sich seiner an heutiger oder vergangener Realität zu versichern (2.6.6, Fn. 196).

tisch relevanten Bezugsgrößen sind soziale und ökonomische Klassen sowie reale Bestimmungsgründe ihres Handels. Ihre Mitglieder stehen unter Zwängen, die nicht primär moralisch sind. Folgen der individuellen Handlungen können nur bedingt als intendierte begriffen werden – die handlungskanalisierenden gesellschaftlichen Strukturen sind schon da, bevor ein empirisches Individuum zu handeln oder zu denken beginnt – auch wenn sie sich dadurch stets verändern.<sup>87</sup>

Aus drei Gründen ist das „kommunikative Handeln“ also ungeeignet, das Fundament einer Gesellschaftstheorie zu liefern: aufgrund der verkürzten Sicht auf die *Individuen*, der weiteren Verkürzung auf deren *Vorstellungen*, und schließlich aufgrund der nochmaligen Verkürzung derselben lediglich auf *normative* Vorstellungen.<sup>88</sup> Nun hat sich Habermas selbst gegen die „Bewusstseinsphilosophie“ gewandt. Wie schon Heidegger 1961 machte er ihr ihren Mentalismus und Atomismus zum Vorwurf (1981b, 1985, 1988). „Nachmetaphysisch“ belehrt, will Habermas die Instanzen der Subjektphilosophie: isolierte Individuen und vermeintliche Über- und Innenwelten, „nicht mehr“ in Anspruch nehmen, indem er stattdessen auf prozedurale Strukturen reflektiert. (Allerdings wurde auch das Selbstbewusstsein meist prozedural begriffen, siehe Frank 1991.) In diesen Prozeduren sind zwar Handlungen von Individuen involviert, dennoch hat

87 Vgl. 2.4.6, Fn. 133. Giddens kommentiert den Satz: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber [...] nicht unter selbstgewählten [...] Umständen“ (MEW 8, 115) trocken mit: „So ist es“ (1984, 35). „Das egoistische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft mag sich in seiner unsinnlichen Vorstellung und unlebendigen Abstraktion zum Atom aufblähen, d.h. zu einem beziehungslosen, selbstgenügsamen, bedürfnislosen, absolut vollen, seligen Wesen. Die unselige sinnliche Wirklichkeit kümmert sich nicht um seine Einbildung, jeder seiner Sinne zwingt es, an den Sinn der Welt und der Individuen außer ihm zu glauben [...] Da aber das Bedürfnis des einen Individuums keinen sich von selbst verstehenden Sinn für das andere egoistische Individuum, das die Mittel, jenes Bedürfnis zu befriedigen, besitzt, [...] so muss jedes Individuum diesen Zusammenhang schaffen, indem es gleichfalls zum Kuppler zwischen dem fremden Bedürfnis und den Gegenständen dieses Bedürfnisses wird. Die Naturnotwendigkeit also, die menschlichen Wesenseigenschaften, [...] das Interesse halten die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft zusammen“ (MEW 2, 127 f.). „Es zeigt sich [...] von vornherein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschen selbst – ein Zusammenhang, der stets neue Formen annimmt und also eine ‚Geschichte‘ darbietet, auch ohne dass irgendein politischer oder religiöser Nonsens existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte“ (MEW 3, 30). Ideen können diesen Zusammenhang modifizieren, doch muss begriffen sein, was modifiziert wird – Abweichungen ersetzen die Regel nicht (2.1.2, Fn. 46). Zum „Strukturalismus“ Althusser 1968, 182 ff.; Descombes 1981, 151 f.

88 Willms 1973, 164 kritisierte: „Ausgangspunkt für die ganze Theorie ist das bürgerliche Reflexionssubjekt, von dem her das Denken auf die Handlungsebene fixiert bleibt. Aus Aufklärung und Junghegelianismus wird ein Begriff von Kritik aktualisiert, der [...] die ‚Systemebene‘ [...] der Ebene subjektiven Handelns nur negativ gegenüber festhalten kann. Die Errungenschaften Hegels und des Historischen Materialismus werden insofern übersprungen“. Habermas 1968 begriff Institutionen als Pathologien (335), als verzerrte Kommunikation (343).



man es hier scheinbar mit harten Fakten, mit „Institutionen“ zu tun. Greift Habermas also zuletzt auch auf Strukturen zurück, wie Balkenhol 1991 und Gimmeler 1998 meinen? Ein zweiter Blick enttäuscht diese Erwartung. Nach den Hauptinstanzen theoretischer und praktischer Vernunft „verflüssigt“ Habermas (1992) nun auch das Recht prozeduralistisch.<sup>89</sup> Wozu eigentlich?

Vergegenwärtigen wir dafür seine erkenntnisleitenden Interessen. Habermas' Rekonstruktionen versuchen, Einsichten der philosophischen Tradition für „die Moderne“ so zu reformulieren, dass sie „anschlussfähig“ werden. Die Notwendigkeit einer solchen Rekonstruktion hängt von den unterstellten Vorstellungen von der Tradition und der Moderne ab. So ging die inzwischen selbst schon veraltete Diskursethik davon aus, dass ‚die‘ Tradition bestimmte metaphysische Hintergrundannahmen gemacht habe, die „heute nicht mehr“ haltbar seien, dass der Moderne jede Überlieferung zweifelhaft geworden sei, und dass es keinen simplen Gegenstandsbezug mehr geben könne. Habermas wollte nun die universalistische Ethik Kants „retten“, und meinte sie dafür aus der vermeintlich „metaphysischen Verklammerung“ lösen und „modern“ rekonstruieren zu müssen.

Die Debatten um die Diskursethik hinterfragten nur selten diese Vorannahmen, die eine solche Rekonstruktion überhaupt als erforderlich erschienen ließen. Sie sind jedoch in beiden Hinsichten problematisch: keineswegs nahm Kant eine intelligible „Hinterwelt“ an.<sup>90</sup> Und warum sollen der Sozialtheorie keine Inhalte

89 Siehe Habermas' Wahrheitstheorie (1973a; 4.2.3, Fn. 12) und Diskursethik (1983, 1991c). Die Idee der „Verflüssigung“ ist nicht neu: Bereits Kant und Hegel, ja schon Plato bestimmte die Vernunft als rechenschaftsablegende Tätigkeit, keineswegs als Substanz (siehe auch Cassirer 1911, Luhmann 1969, Stekeler-Weithofer 1995, Steinvorth 2002). In diesem Prozess ist sie allerdings angewiesen auf konkrete, inhaltliche Argumente. Zur Kritik u.a. Narr 1994.

90 Kants Transzendentalphilosophie war über ihren Status aufgeklärt: sie war eine kriteriale und sah sich als eine solche. Habermas unterschiebt Kant die „metaphysische Hintergrundannahme“ einer „intelligiblen Welt“ (1991, 84; 1992, 25; 1999, 17). Kant ging es um den Nachweis der Gegenständlichkeit überhaupt – etwas, das vor allen bestimmten „invarianten Strukturen“ einer Kultur liegt (dies ist nur die „empirisch allgemeine Form“, 1999, 29). Habermas sucht dasselbe, erkennt darin aber nicht mehr die Kantische Frage („Der Bezug zum selben Objekt muss auch unter verschiedenen Beschreibungen festgehalten werden können“, 1999, 45. Das war der Sinn von Kants „Ding an sich“, welches er kurz zuvor abgewiesen hat, 1999, 31). Kant benötigte dafür kein „transzendentes Subjekt“ wie Fichte, und der „transzendente Idealismus“ meinte gerade keine Hinterwelt (Habermas 1999, 31; KrV, B 275). Die Wurzel dieses Kantverständnisses dürfte die objektiv-idealistische Kantdeutung Schellings (1800) sein, über den Habermas promovierte (1954a). Da Habermas die so verstandene „transzendente Fragestellung beibehalten“ will (1999, 38), übernimmt er die fehlinterpretierten Züge der Subjektivität und der Überwelt: die „Lebenswelt“ ersetzt die objektive Realität (inter-)subjektivistisch, und sie hat einen eigentümlich „quasitranszendentalen“ Charakter (1999, 41). Dies überspannt das Erklärungsziel der Transzendentalphilosophie. Die „Detranszendentalisierung“ von Habermas (2001) ist eher eine Retranszendentalisierung (4.2.5). Habermas hat deutlich mehr offene Beweislasten als Kant. Auch in der Ethik unterschiebt Haber-

mehr zugänglich sein? Erst die *Diskursethik* löste die Bedeutung von Begriffen wie „gut“ oder „gerecht“ in Bestimmungen über die Art seines Zustandekommens auf (Fn. 91). Lediglich die Formel, dass alle Beteiligten einer Norm zustimmen können müssten, gewährleistete noch die Legitimität derselben. Weder bei Kant noch bei Habermas stimmen die Individuen *wirklich* darüber ab (Fn. 127). Kants Subjekt hatte aber noch vernünftige Kriterien der Entscheidung, während Habermas gerade diese als metaphysisch und monologisch abwies, und sie stattdessen auf eine fiktive und körperlose Gemeinschaft verschob. Dies hat einen extremen Formalismus zu Folge. Es ist fraglich, ob damit je Informationen über ethische Fragen zu gewinnen wären. Hegels Einwände treffen zwar nicht auf Kant, wohl aber auf die Diskursethik zu.<sup>91</sup>

Habermas interessiert sich für Strukturen also nur, insofern sie relevant für das kommunikative Handeln sind – für geistige, näherhin *normative* Strukturen. Nur solche machen im aktorzentrierten und normativistischen Modell „Sinn“. <sup>92</sup> Intersubjektiv daran ist allein die Genesis der Normen: sie *entstehen sozial*.<sup>93</sup> Ihre Bezugsgröße aber ist und bleibt das abstrakte Individuum. Die Selbstbeschreibung als „intersubjektivistisch“ beruht auf dem deutsch-idealistischen Kurzschluss von Genesis auf Seinsart (2.5.1, Fn. 14). Die Prozeduralität der normativen Struktur repliziert den Gehalt des einstigen Terminus „Interaktion“: Ausgangspunkt bleiben verständigungsorientierte Handlungen von Individuen, und nur diese. Sie bedient nach wie vor die Subjektphilosophie (Fn. 97).<sup>94</sup>

---

mas Kant zusätzliche Begründungslasten („why be moral?“). Eine „Überwelt“ (1991, 84) dient der Beantwortung dieser Frage nicht, da sie der Autonomie zuwiderliefe.

91 Nach Habermas 1991c, 9. Hegel monierte an Kant, Widerspruchsfreiheit allein erzeuge noch keinen ethischen Inhalt (1821, § 135). Er übersah, dass Maximen je schon gegeben sind: Der „kategorischen Imperativ“ ist ein Prinzip der Überprüfung ethischer Maximen, sie werden aus ihm nicht deduziert oder erzeugt. Er rekurriert auf Instanzen wie Vernunft und Menschenwürde. Dies ist erst bei Habermas unmöglich (alle inhaltlichen Normen müssen von „Diskursen [...] abhängig gemacht werden“, 1983, 104). Er deutet ein Wissen davon, wo oder wie eine Norm idealerweise entsteht (bzw. wo oder wie über sie abgestimmt wird), als Wissen davon, was diese selbst inhaltlich besagt.

92 Luhmanns subjektfreie Neubestimmung des Wortes „Sinn“ (1984, 92 ff.) traf Habermas' System daher im Nerv. Seine Gegenkritik lautete, bei Luhmann kehre das Subjekt in Form des Systems wieder (Habermas 1985, 409 ff.).

93 Hierfür greift Habermas (1981b) auf Mead und Durkheim zurück. Es hätte auch Marx sein können: „Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft“ (MEW 2, 138). „Mein Verhältnis zu meiner Umgebung ist mein Bewusstsein“ (MEW 3, 30; cf. MEW 13, 616). Die Entstehung der Normen (Joas 1997) vollzieht sich jedoch konkret und material, nicht in einer fiktiven transzendentalen Genese.

94 Das erhellt vielleicht, warum sich Habermas so vehement gegen sie wandte. Behabib's Vorwurf, Habermas betreibe „Subjektphilosophie“ (1992, 220, 235 f.), nahm schon Willms vorweg: Habermas sei ein „extrem bürgerliches Subjekt“ (1973, 32), von „suggestiver Reflexivität“ und dabei „merkwürdig konservativ“ (1973, 8). Auch die „Teilnehmerperspektive“ verweist auf Einzelne und übersieht, dass in den Augen der Beteiligten oft der Schein vorherrscht (2.4.6). Auch wenn Habermas sich über

Habermas hatte den Blick von realen Subjekten und Objekten und den Strukturen, in denen sie zueinander stehen, abgewandt, und dafür auf den fiktiven Ersatzgegenstand des „idealen Diskurses“ gelenkt. Dieses ideale Modell hatte allerdings das Manko, dass es eben nur dies war – Modell. Die neoaristotelische Kritik daran war stets, dass es so etwas in Wirklichkeit gar nicht gebe.

Der Rechtsstaat bot auf diese Kritik nun eine Antwort: Zum einen ist er (oder besser: die Gewährleistung von Rede-, Vereinigungs-, Versammlungs- und Pressefreiheit *durch* ihn) die institutionelle Voraussetzung für das Zustandekommen unbeschränkter Diskussionen, wie auch Aristoteliker und Kantianer zugeben müssen.<sup>95</sup> Zum anderen aber wird in der spezifisch juristischen Argumentation *tatsächlich* Freiheit und Gleichheit der Rechtssubjekte unterstellt (Alexy 1978). Während der Aufweis der Voraussetzung („Antizipation“) eines herrschaftsfreien Zustands im Alltagsleben etwas künstliches hatte, da sie als solche kaum je intentional vollzogen, ihr vielmehr laufend zuwidergehandelt wird, meint dies im Recht nur den Zustand der Rechtsgeltung. Diese Voraus-Setzung ist im juristischen „Sprachspiel“ ein tatsächlicher Zug. Erst dort spielen die freigelegten sprachlichen Antizipationen und Unterstellungen die Rolle, die ihnen Habermas und Apel zugedacht haben. Die Diskurstheorie *entspricht* daher dem formalen Recht moderner Verfassungsstaaten. In ihm greifen die rekonstruierten Prinzipien tatsächlich – es ist eine instituierte Wirklichkeit, die rationale Strukturen hat; und aus der Perspektive des Rechts haben die Bürger es sogar selbst verfasst.

Es war also eine Entwicklungsdynamik innerhalb des Habermasschen Werkes, die ihn veranlasste, die in jahrzehntelanger Arbeit analysierten Geltungsbedingungen des rationalen Diskurses im rechtlichen Gefüge des demokratischen Verfassungsstaates zu verorten.<sup>96</sup> Das Recht erschien der in Bedrängnis geratenen Diskurstheorie als ein Rettungsanker. Es wird weniger um seiner selbst willen untersucht, sondern es soll die tief in Habermas' Ansatz verankerte Lücke zwischen sinnfreier Technik und immaterieller Interaktion, zwischen System und Lebenswelt schließen.<sup>97</sup>

---

diese Feststellung wundert (1996, 353; 2000): Es gibt massive Bezüge seiner Rechtstheorie zum früheren Werk. In der „Doppelperspektive“ (1992, 89) von systemisch und normativistisch kehrt die Schichtung von Arbeit und Interaktion wieder. Die Frontstellung gegen die Technokratie (1992, 70) und die Dreiordnung von pragmatischem, ethischen und moralischen Fragen (197 ff.; 1991c, 100 ff.) erneuert die von naturwissenschaftlichen, hermeneutischen und kritischen Wissenschaften (1968).

95 Aristoteles band die notwendige Einübung in die Tugend daran, dass die Gemeinschaft eine sei, von der man derlei lernen kann. Darum geht die Nichomachische Ethik nahtlos in die Politik über, wo die politischen Formen daraufhin untersucht werden, welche von ihnen ein gutes Leben ermöglichen. Für Kant ist Moral zwar der Geltungsgrund des Rechtes, dieses aber der Seinsgrund der Moral (XI, 224). Das Recht hat insofern auch bei ihm ein Primat.

96 Anregend dafür war sicher die Kritik von Wellmer 1986 (cf. Benhabib 1992, 203 ff.). Forst glättet diese Entwicklung, wenn er meint, eine „Theorie der Demokratie“ wäre zur Diskursethik hinzutreten (1999, 120).

97 „Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische

Diese „systemische Schließung“ der seit Jahrzehnten aporetischen Kritischen Theorie der Gesellschaft repliziert nun erneut den schon in der Herangehensweise steckenden Dualismus. Habermas nähert die Diskurstheorie an das moderne Recht an, indem er es als „Transmissionsriemen“ (102, 108, 662) zwischen seine beiden Instanzen System und Lebenswelt einbaut. Er untersucht es sowohl aus einer normativistisch verkürzten Teilnehmer- wie aus einer systemtheoretisch verkürzten Beobachterperspektive, und schließt aus dieser „Doppelperspektive“ seiner Theorie (1992, 89) auf die Natur des behandelten Gegenstandes zurück: Im Recht gingen diese beiden Welten, *Faktizität und Geltung*, die gesuchte Synthese ein. Dieser Titel könnte nun gelesen werden als „Gesellschaft und Recht“. Gemeint ist jedoch nur die Faktizität und Geltung des Rechtes *selbst* (41). Statt einer Theorie, die das Recht sozialtheoretisch durchleuchtet, liegt hiermit nur eine Explikation des Selbstverständnisses des Rechtes vor, die – das ist das Novum – an funktionalistische Perspektiven „anschlussfähig“ gemacht wird.

Allerdings war das Recht bereits in der Systemtheorie aus einer gesellschaftlichen Sichtweise herausgefallen. Sie relationierte das Recht nicht auf die Gesellschaft oder gar auf die Wirtschaft.<sup>98</sup> Ist über die Gesellschaft weder in der funktionalen Rechtstheorie als Theorie eines autopoietischen Systems, noch in den unterstellten normativen Selbstverständnissen rechtlicher Individuen etwas ausgesagt, so ergibt auch ihre Synthese keine „Gesellschaftstheorie“ (1992, 19). Während wir, von Marx ausgehend, als die verfehlte Mitte der Sozialtheorie den Gegenstand „Kapitalismus“ benannt hatten, tritt jetzt das *Recht* an diese Stelle.<sup>99</sup>

- 
- Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik“ (MEW 1, 216). Die Diskursethik hatte sich Fragen wie die gestellt, ob die Entscheidung zur Vernunft noch vernünftig begründbar sei. Mit ethisch relevanten Fragen in der Wirklichkeit hatte sie die Tuchfühlung verloren. Habermas meint selbst, dass das „entschränkte kommunikative Handeln die ihm zufallende Bürde der sozialen Integration [...] weder abwälzen noch ernstlich tragen kann.“ Das Recht sei daher ein „plausibler Ausweg aus der Sackgasse“, da es von der Verständigung zehrt, und doch Zwangscharakter hat (1992, 56). „Eine Moral, die auf das entgegenkommende Substrat geeigneter Persönlichkeitsstrukturen angewiesen bleibt, bliebe in ihrer Wirksamkeit beschränkt, wenn sie die Motive der Handelnden [...] nicht auch noch auf einem anderen Wege als dem der Internalisierung erreichen könnte, eben auf dem Weg der Institutionalisierung eines Rechtssystems, das die Vernunftmoral handlungswirksam ergänzt“ (146). Das Manko der Diskursethik war, dass neben der Evokation eines integralen Moralismus (2.5.2, Fn. 29) nichts bestimmtes sagte. Wenn das Diskursprinzip aber noch dem Recht vorauslag, konnte man wieder allerlei moralphilosophisch „begründen“ (1992, 155, vgl. Gosepath 1999a, Burckhart 2000, Kersting 2000, 202 ff., Nida-Rümelin 2000).
- 98 Bei Luhmann bildet das Recht ein autonomes Subsystem, welches „autopoietisch“ ist und mit anderen Systemen nur bedingt „kommunizieren“ kann (Luhmann 1969, 1972, 1983 und 1993). Eine „gesellschaftstheoretische“ Betrachtung des Rechtes ist dies gerade nicht. Der Normativismus wird so nicht „sozialer“ (so Gephart 1993).
- 99 Beide beziehen sich auf die „bürgerliche Gesellschaft“, nur unter anderer Perspektive: das Recht versteht sich selbst als „bürgerliches“ (BGB), die politische Ökonomie untersuchte die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft.

Das Recht verdrängt die Gesellschaft aus der Theorie: es selbst wird als Vergesellschaftungsmodus begriffen, in dem sich die funktionale und die normative Perspektive vereinigen (49).<sup>100</sup> Die theoretische Lücke wird in das Recht hineinverlagert – es soll in einer „Ausfallbürgschaft“ die „Sozialintegration“ (99) erbringen, die die anderen Systeme nicht zuwege brächten. Nach einer Funktion des Rechtes für die Vergesellschaftung kann nicht mehr gefragt werden, wenn es *selbst* schon diese ist. Eine Ausfallbürgschaft übernimmt es so allenfalls für die Theorie des kommunikativen Handelns, welche die Erklärung eben dieser Integration nicht erbracht hatte. Indem das Recht innertheoretisch zur Stütze der Moral wird, ist es zugleich Rettungsring für die an einer philosophisierten Moral hängende Sozialtheorie. Dafür wird es allerdings überstrapaziert und entstellt. Das Recht mag *ein* Medium der „sozialen Integration“ sein (wenn auch diese dualistische Unterscheidung fragwürdig ist),<sup>101</sup> doch damit ist es noch nicht ihre Wirkursache. „Mechanismen“ der „systemischen Integration“ ragen gravierend in das Recht hinein, machen doch wirtschaftliche und politische Konflikte den überwiegenden Inhalt dessen aus, was in der Form des Rechtes erscheint.<sup>102</sup>

100 Auch die Rechtstheorie, die Habermas der normativen Philosophie gegenüberstellt (1992, 61 ff.), ist ethisiert – die soziologische Systemtheorie war seit Parsons seinerseits normativistisch (Habermas 1981b II, 304 ff.).

101 Lockwoods Unterscheidung (1964) setzt sauber getrennte Funktionsbereiche voraus, die nur in Parsons Modellen (Habermas 1992, 43) zu haben sind. Zwar gibt es Grenzfälle einer systemischen, nicht sozialen Integration (etwa bei Gefängnisinsassen) oder einer sozialen, nicht systemischen (etwa beim Kirchenasyl). Doch gemeinhin hat das „systemisch“ Genannte so tiefe soziale Implikationen (und umgekehrt), dass die Trennung theoretisch wenig sinnvoll ist. Was soll ein soziales System jenseits einer sozialen Integration auch darstellen?

102 So schon die Kritik an der Konsenstheorie bei Steinvorth: ihr gelte etwas als gerechtfertigt nicht nur wenn, sondern weil es allgemeine Zustimmung verdiene (1990, 88 ff.; 1999, 19). „Die juristischen Formen [...] können als bloße Formen diesen Inhalt selbst nicht bestimmen“ (MEW 25, 352). Noch die Rede von einer „Verrechtlichung“ (Kübler 1985) bezieht sich ja auf etwas, das es zu verrechtlichen gelte. Habermas deutet diese Relationierung als Vernichtung. Marx sei als Durchgangsstation auf dem Weg von Hobbes zu Luhmann zu vernachlässigen, weil er das Recht zum „bloßen Schein“ (1992, 66) herabgesetzt habe. Erneut wird Unbeliebtes, hier an der Systemtheorie, auf Marx projiziert (der Funktionalismus habe alles „neutralisiert“, 17). Bei Marx ist das Recht indes kein bloßer Schein, es gehört als Verkehrsform der Produktion sogar zur Basis. Allerdings erzeugt es aus seiner Formalität keine neuen, sondern verarbeitet gegebene Inhalte. Habermas benennt solche Inhalte (1992, 59), was aber in die Theoriebildung nicht weiter eingeht. Er unterstellt beim ganzen Recht normative und intentionale Implikationen (dies zu hintergehen wirft er Luhmann vor, 70), während dies doch nur an der Schaltstelle zur Ressource „Solidarität“ der Fall sein dürfte, nicht aber bei den Ressourcen „Geld“ und „Macht“, die per se systemisch und dennoch rechtlich geregelt sind (59). Hier wird der überbordende Normativismus inkonsistent. Habermas geht davon aus, dass das normativ gespeiste Recht sich aus den anderen Systemen (Wirtschaft und Politik) herausgelöst habe (100). Folglich interessiert er sich nicht für die „Freiheits- und Teilhaberechte“ (104 f.), sondern für die der entökonomisierten und entpolitisierten „Zivilgesellschaft“, die „Staatsbürgerrechte“ (110; 101, 106,

Unter die „Mechanismen“ der „sozialen Integration“ sind eher die Familie (Verwandtschaft) und die Gesellschaft (Ausbildung und Beruf sowie darüber vermittelte Grundfunktionen wie soziale Beziehungen, Nahrung, Kleidung, Wohnung und Unterhaltung) zu rechnen als das zwingende Recht. Habermas beschreibt Verschränkungen verschiedener Teilbereiche aus der Perspektive des Rechts, doch es ist fraglich, ob das Recht diese bereits *erklärt*.

Wer das so verstandene Recht als Letztinstanz hinstellt, setzt ein freischwebend autopoietisches Sein normativer Ideen voraus – die einzige „metaphysische Hintergrundannahme“ weit und breit (Rehberg 1994a, 65). Was aber, wenn wir das Recht mit Marx als Form eines Inhalts nehmen, der nicht selbst wieder normativ ist (2.3.5)? Habermas beendet seine kritische Karriere gerade dort, wo Marx, ein studierter Jurist, sie begonnen hatte: beim Recht. In der zweifellos vorhandenen und innerhalb des juristischen Diskurses berechtigten juristischen *Sicht* auf die Gesellschaft sieht er kurzschlüssig auch die *Ursache* von derselben. Dass es diese normative Sicht auf die Gesellschaft innerhalb des Rechtes gibt, ist eine Tautologie; diese als „Theorie der Gesellschaft“ zu deuten, eine Verwechslung.

Habermas vertritt eine juridisch verkürzte Sozialphilosophie (Böhm 1998, 45). Dafür muss er zuvor das Recht begriffsphilosophisch verkürzen und ethisieren. Wenn das Recht eine egalitäre Stoßrichtung hat, wie in den Verfassungen von 1919 und 1949 der Fall, kann es politisch progressiv sein, an der Formalität des Rechtes festzuhalten.<sup>103</sup> Doch Habermas deutet die normative Sphäre selbst schon als material; ein Widerhall der Philosophie des objektiven Geistes.<sup>104</sup>

109 ff.), jene also, die auf kommunikativem Handeln beruhen (das entspricht Hannah Arendts „reiner Politik“). Diese kommen im Rechtsalltag nur selten vor, da es hier um die historisch meist transzendente Rechtssetzung geht. Das Ergebnis beläuft sich darauf: man muss Autor seiner Rechte nicht so sehr sein, sondern sich als ein solcher sehen dürfen (s.u., Fn. 127). Diese Formel ist instrumentalisierbar.

103 Die marginale KPD wurde 1956 unter Verweis auf eine material gedeutete „FdGO“ verboten. Schon die NS-Rechtstheorie berief sich auf materiales Recht (Werte, Volkszugehörigkeit etc., Rüthers 1991). I. Maus unterscheidet eine vorrechtliche Materialität, die zu berücksichtigen das Recht auflösen würde, von einer nachrechtlichen Materialität, welche mit der Rechtsgleichheit in Einklang zu bringen sei („soziale Rechte“, 1987, 251). Dahinter steht der Unterscheidung zwischen der Arbeiterbewegung, die die Rechtsgleichheit material „verwirklichen“ wollte und daher an der Formalität orientiert blieb, und der Konservativen der 1930er und 1980er Jahre, die zugunsten realer Ungleichheit die Formalität aufzugeben trachteten.

104 Der „nicht mehr rückgängig zu machende“ Sozialstaat (Habermas 1992, 556) sei aus den „Klassenschränken hervorgetreten“ (374 – das Argument für die Irreversibilität ist moralpsychologisch, Benhabib 1992, 168 f.). Weil Klassenschränken im Recht keine Rolle spielen, schließt Habermas, dass es sie nicht gibt. Er kann dies, weil er soziale Konflikte vorab „begrifflich“, also a priori ausspart (cf. Beer 1999). Dieses Ausparen ist der Witz der Rechtsgleichheit: geurteilt wird ohne Ansehen der Person. Diese juristische Sprache darf nicht als empiristische Beschreibung von Realität missverstanden werden: „der Sozialstaat hat in Europa und anderen OECD-Gesellschaften während des dritten Viertels unseres Jahrhunderts die sozial unerwünschten Folgen eines hoch produktiven Wirtschaftssystems tatsächlich [!]

Hier ist zurückzukommen auf Marxens Einwände gegen Hegel (2.5.7): Die „Aufhebung“ sozialer Konflikte ins Recht ist noch keine Lösung der verrechtlichten Probleme, sondern eine neue Ebene der Auseinandersetzung. Noch weniger kann eine *Rechtstheorie* sie lösen. „Das materielle Leben der Individuen [...] ist die reelle Basis des Staats und *bleibt es* auf allen Stufen“ (MEW 3, 311; Hvg. CH; cf. MEW 40, 581; MEW 23, 118; methodisch Steinvorth 1977, 12 ff.).

Wie bei Hegel, ist auch an Habermas' System weniger die Kontrafaktizität zu kritisieren als vielmehr seine *Realität*. Hier bleibt nur wenig zu „verwirklichen“, obwohl die soziale Realität in vielen Hinsichten kritikwürdig ist. Die Fixierung auf die Grammatik der Rechtssphäre beeinträchtigt die Wahrnehmung materialer Probleme (McBride 1999a, Fraser 2003). Das Recht sollte daher ein Gegenstand der Kritischen Theorie, nicht ihr Ersatz sein. Schon Hegels Philosophie gipfelte ja in der Apotheose des Staatsrechts. Daher ist die Entwicklung von Habermas der von Hegel zu parallelisieren (vgl. Habermas 1992, 9).<sup>105</sup>

weitgehend ausgeglichen. Der Kapitalismus hat zum ersten Mal die Einlösung des republikanischen Versprechens der gleichberechtigten Inklusion aller Bürger nicht behindert, sondern ermöglicht“ (1999b). Nicht nur Recht und Realität, auch formales und materiales Recht verschwimmen: Demokratie und Sozialstaat werden ‚begrifflich‘ deckungsgleich, „wenn wir den Text unserer Verfassungen in diesem materiellen Sinn der Verwirklichung einer sozial gerechten Gesellschaft verstehen“ (1999b). Was im Sozialstaat erreicht wurde, hatte neben der „Idee [!] der Selbstgesetzgebung“ auch mit dem Systemantagonismus und konkreten Verteilungskämpfen zu tun. Solche Kämpfe sind schwer zu vermeiden, eine „Idee“ kann höchsten darum werben, sie nicht militant zu führen. Die „instrumentellen“ und „strategischen“ Gründe einer Gewährung sozialer Rechte (etwa die Gewährleistung sozialen Friedens im Inland und politischen Friedens nach außen) werden normativistisch verschmäh. „Heute wird uns bewusst, dass diese Idee bisher nur im Rahmen des Nationalstaates verwirklicht worden ist“ (1999b). Die erstrebte „politische Schließung“ (1998, 96) eines europäischen Rechtscodes kann allerdings erst erfolgen, wenn die Rechtsverhältnisse (und dahinter die realen Verhältnisse) dies hergeben. Eine Verrechtlichung allein kann die Lage der Menschen kaum verbessern. Sie entstammt auch nicht der „Idee“: „Beim Aufbau des Sozialstaates haben sich im Europa der Nachkriegszeit Politiker aller Richtungen von diesem dynamischen Verständnis des demokratischen Prozesses leiten lassen“ (1999b). Wieder wird der Ort zur Ursache. „Diese [...] Bestimmungen [...] waren keineswegs Produkte parlamentarischer Hirnweberei. Sie entwickelten sich allmählich aus den Verhältnissen heraus [...] Ihre Formulierung, offizielle Anerkennung und staatliche Proklamation waren Ergebnis langwieriger Klassenkämpfe“ (MEW 23, 299).

- 105 Jan Ross nennt Habermas den „Hegel der Bundesrepublik“ (*Die Zeit* 42/2001), und dieser seine Friedenspreisrede nach *Glauben und Wissen* (2001a, cf. Hegel 1802). Bei beiden folgt auf eine überschwängliche Jugendphase zunächst eine erkenntnisgenetische Orientierung über das Gesamt des verfügbaren Wissens (Hegels *Phänomenologie*, vgl. Habermas 1968), dann eine *Logik* (bei Habermas die „Wahrheits-“ bzw. Diskurstheorie als formales Instrumentarium, 1973a, 1983), ein „System“ (vgl. Hegels *Enzyklopädie* mit dem Mammutwerk Habermas 1981b) und abschließend eine *Rechtsphilosophie* (Habermas 1992). In einer Ironie der Geschichte entdeckt die Vollendung des Habermasschen Systems den Rechtsstaat just „im Augenblick seines Sturzes“: die 1990er Jahre machten seine Ausgangsvoraus-



Neben dem „objektiven Geist“ bekommen auch weitere idealistische Bestimmungen erst am Recht eine fassbare Bedeutung: etwa die „Wirklichkeit der Idee“, die Hegel der Kantischen Moralphilosophie entgegengestellt hatte, oder die „Reflexion“, also die nachträgliche Selbstverständigung über bereits gefallene Entscheidungen und schon vollzogene Handlungen.<sup>106</sup> Allein Reflexion ist noch keine „Selbstreflexion“, auch wenn sie sich so nennt. Nachdem die menschliche Endlichkeit und damit die Perspektivität und Relativität des Erkennens in schmerzhafter Weise in den philosophischen Kanon integriert wurden,<sup>107</sup> sind von einer solchen Selbstreflexion keine Meta-Begründungen mehr zu erwarten, sondern eher bescheiden machende Einsichten. Unter Selbstreflexion sei verstanden die Überlegung darüber, was man eigentlich tut, wenn man solche Reflexionen anstellt. Sie erlaubt eine Topik: eine *Verortung* der verschiedenen Theorien in ihrem Bezug zur Wirklichkeit, die wir – dies ein wichtiges Ergebnis recht verstandener Selbstreflexion – stets schon als gegeben voraussetzen müssen (4.1, cf. Bubner 1990). Genau dies fehlt in der normativen Sozialphilosophie im Umkreis von Habermas.<sup>108</sup> Das komplexe Gerüst begrifflicher Zusammenhänge, von Prinzipien, Grundsätzen und deren „Begründungen“ (Burckhardt 2000), hängt für den Betrachter seltsam in der Luft. Ein Bezug zur Wirklichkeit wird nicht methodisch gesichert, sondern entweder nur suggeriert (etwa über das „Hintergrundwissen der Lebenswelt“), oder kurzschlüssig hergestellt.

So spricht ein repräsentativer Aufsatz von Rainer Forst unvermittelt von „der Gerechtigkeit“ – es scheint, als habe er die Lösung für eine gerechte Gesellschaft in den Händen. Tatsächlich aber wägt er nur verschiedene *Theorien* gegeneinander ab, die versucht haben, ausgewählte gesellschaftliche Praxen modellhaft in bestimmte Prinzipien zu fassen und diese philosophisch zu begründen. Das kann nicht mehr erbringen als eine Bewertung eben jener Theorien, welche sich in

---

setzung, die sozialstaatliche Einhegung des Kapitalismus, hinfällig. So wiederholt sich an Habermas die Tragik Adornos, der glaubte, es sei zu spät (1966, 7 und 400).

- 106 Das Gefühl des endlich-gefunden-Habens mag Hegel zu dem Schluss veranlassen haben, hiermit sei die Philosophie zu einem Ende gekommen. Marx' Kritik daran lautete sinngemäß, Hegel habe dabei geschummelt (Böhm 1998, 32 ff.). Auch Marx konzedierte, dass mit der Demokratie (das „aufgelöste Rätsel aller Verfassungen“, MEW 1, 230 f.) das Ende der politischen Emanzipation erreicht sei – wenn diese auch erst die halbe sei (361 f.).
- 107 Schmerzhaft, weil es lange Zeit Widerstände gegen Freud und Marx gab – weniger gegen Nietzsche; wohl, weil dieser die Bescheidenheit nicht durchhielt und sich dem „Philosophieren mit dem Hammer“ ergab (Nietzsche 1888, cf. Heidegger 1927, 154), der reinen Selbstbehauptung eines blinden Willens zur Macht (2.5.2). Für Habermas (1985, 104 ff.) ist Nietzsche die „Drehscheibe“ der Postmoderne.
- 108 Habermas 1968, 262 ff. dagegen lädt der „Selbstreflexion“ eine Begründungslast auf, die von der Behandlung der Sachfragen suspendiert (vgl. die Selbstkritik von 2000). Dies ist der idealistische Keim des Gedankens, in der Sprache selbst, jenseits ihrer Inhalte, liege die Grundstruktur praktischer Vernunft. Habermas ist durch die Philosophie nach Hegel gerade nicht bescheidener geworden (1981b II, 583 f.; cf. 1983, 9 ff., 1991b, 15 ff.; 4.2.4, Fn. 19).

großem Abstand zur sozialen Realität befinden. Solange auch der Bewertungsmaßstab noch erfahrungsabstinenter („apriorisch“) bleibt, verharrt die Analyse im luftleeren Raum. Theorie und Wirklichkeit verschwimmen.<sup>109</sup>

Die geforderte Selbstreflexion könnte man als eine Übung ansehen, die man anstellen kann oder nicht, ohne dass sich an der Theorie etwas ändere.<sup>110</sup> Doch hier wird die Konfrontation mit Marx relevant. Nach Marx hat Hegels Philosophie zwar einiges für sich (sie habe einen „rationellen Kern“, MEW 23, 27); aber sie missversteht ihren Standpunkt in der Welt. Hegel zeichnete aus, dass er eine solche Selbstreflexion angestellt hat. In der Beziehung zwischen Theorie und Wirklichkeit gab er dem „Begriff“ das Primat – in diffiziler Weise zwar, doch sehr bewusst. Marx, der an Hegel gerade die Vermittlungen zwischen Begriff und Wirklichkeit schätzte, behauptete nicht äußerlich, Hegels Standpunkt sei falsch, sondern zeigte (wie später bei der Ökonomie) am Gegenstand, dass aus

109 Obwohl Forst 1999 nur in die „Debatte um die Möglichkeit der Begründung einer Theorie politischer und sozialer Gerechtigkeit“ klärend eingreifen will (105), wird der Begriff der Gerechtigkeit kurzschlüssig objektiviert. Die Erörterung bewegt sich auf einer Ebene, die aufsteigend die Beschreibungsebenen: soziale Welt (1), darin handlungsleitende Vorstellungen mit dem Namen „Gerechtigkeit“ (2), Theorien davon (3), deren Begründung (4) sowie die Problematisierung derselben (5) hinter sich lässt, um schließlich selbst noch die Debatten darüber (6) aus einer Metaperspektive zu betrachten (7). Es ist kaum nachzuvollziehen, wie aus dieser Ebene (7) einfach Rückschlüsse auf „die Gerechtigkeit“ (1/2) sollen gezogen werden können. Zwar gesteht Forst 1999 ein, dass auch seine „Konzeption der Gerechtigkeit“ daneben „auf wissenschaftliche Analysen der sozialen Realität angewiesen“ sei (167). Dieser Passus fällt jedoch erst im Nachwort, nachdem die „„autonome“ Begründung“ (112) bereits erarbeitet ist. Das „Daneben“ verrät eine dezente Elimination der Erfahrung: Die philosophische Theorie scheint einen Zugang zu diesen Phänomenen zu haben, der ihrer nicht bedarf; andere Wissenschaften werden als Hilfsdisziplin nur geduldet. Forst titelt: „Nichtmetaphysische versus nachmetaphysische Gerechtigkeit“ (112) – bei dem, was er tut, müsste es eigentlich heißen: „Nichtmetaphysische versus nachmetaphysische Theorie von den Prinzipien der Prinzipienfindungen in den Vorstellungen von einer sozialen Gerechtigkeit“. Dieser idealistische (Forst nennt es „konstruktivistisch“) Kurzschluss ist nur möglich, weil eine Selbstreflexion auf das eigene Tun fehlt. Diese stellt keine nochmalige Abstraktion dar (der vorliegende Abstraktionsgrad: „Vor aller Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien“, 107, ist schwerlich zu überbieten), sondern eine Verortung des Gesagten: was ist der Gegenstand, auf welcher Abstraktionsstufe befinden wir uns jeweils, wie geschieht der Übergang von einer zur nächsten, und wo werden diese eingeführt? Wo haben die Abstraktionsstufen eine Entsprechung in der Wirklichkeit, und was bedeutet das Behauptete für sie? „Ein philosophisches Problem hat die Form: ‚Ich kenne mich nicht aus‘“ (Wittgenstein 1984, PhU 123, cf. 109).

110 Dies ist eine Bestimmung, die für die Tätigkeit von Habermas („Rekonstruktion“ oder „Reflexion“) gilt: wen es drängt, der mag sie anstellen, aber dadurch allein kann sich an ihrem Gegenstand nichts ändern. Die Reflexion ist „rekursiv“ (Forst 1999, 109): am ideellen Gegenstand, am „Begriff“ (sei es die Tugend, die Gerechtigkeit, das Gute oder die Toleranz) wird zurückgefragt nach Implikation und begrifflichen Voraussetzungen.

dieser *Verortung* Verzerrungen in der Wahrnehmung der Realität folgten.<sup>111</sup> Über den Gegenstand mochte in der Reflexion richtiges gesagt worden sein; die Verortung derselben als Selbstbewegung des Begriffs aber war als Fehlbestimmung aufzuweisen. Ex post zeigte sich, dass Hegels Selbstreflexion verfehlt war.<sup>112</sup>

Umso folgenschwerer ist es, wenn eine verortende Selbstreflexion gar nicht mehr stattfindet. Der Anspruch der Vermittlung auf begrifflicher Ebene wird bei Habermas, im Unterschied zu Hegel, nicht ausdrücklich gemacht und methodisch gesichert, sondern einfachhin praktiziert.<sup>113</sup> Gemäß der Marx'schen Hegelkritik reicht es nun nicht aus, nur zu behaupten, dass Habermas die Selbstreflexion verabsäumt habe oder die Struktur der ganzen Theorie „idealistisch“ sei.<sup>114</sup> Es ist vielmehr aufzuweisen, dass diese normative Begriffsphilosophie zentrale Aspekte der zu begreifenden Wirklichkeit, von der ein Vorbegriff von ihr ja durchaus weiß (1.2), nicht erfasst. And here we are: Die entfallenden Gegenstände sind die bürgerliche Gesellschaft und die wirkliche Geschichte. Die Behandlungsart von Rechtsstaat und Demokratie ähnelt dem älteren Neohegelianismus. Schon an ihm wurde die methodische Chimäre einer Theorie und Praxis kontaminierenden „ontologischen Genese“, einer „genetischen Begründung“ kritisiert (2.5.5). Habermas fragt zwar nach der Entstehung der Geltung, doch dabei kommt nicht die *tatsächliche* Entstehung eines bestimmten Rechtes zum Tragen, sondern eine abstrakte „Generierung“ der „Geltung“ – eine transzendente Geschichte („logische Genese“, 1992, 155).<sup>115</sup> Zentrale Tatsachen, etwa die sozialen Kämpfe,

111 Marx' Hegelkritik beschränkte sich nicht auf die Begriffe, sondern betraf das unter dem Begriff Gefasste. Gegenüber der Unterstellung, der Begriff leiste die Vermittlung, konnte Marx in der Sache zeigen, dass eine Vermittlung auf diese Weise gerade nicht zustande kam – etwa am Beispiel der aus dem Recht fallenden „armen Klassen“ (MEW 1, 115), des aus dem „Begriff“ der Gesellschaft herausfallenden „Proletariats“ (MEW 1, 390; MEW 2, 37; MEW 3, 47 u.ö.), der aus den Begriffen der Tauschgesellschaft herausfallenden Produktion etc. (2.5.7).

112 In Anerkennung der Leistung der Reflexion unter gleichzeitiger Kritik ihres überzogenen Anspruches sprach Marx von Entzweiung (MEW 40, 215; 2.5.7, Fn. 274).

113 Die Dialektik, die eine verortende Absicht hatte (Bubner 1990; [www.hegel-system.de](http://www.hegel-system.de)), ist im Positivismusstreit aus Habermas' Vokabular verschwunden („Versuchen wir es mit etwas weniger Dialektik“, Habermas 1990a, 223; cf. 1954b, 1963c, vor allem Dahms 1994, 373 ff.). Offen ist, wo Habermas' Positionierungen in der Realität eigentlich stehen.

114 Habermas gesteht den Idealismus sogar zur Hälfte ein (1992, 60; cf. 1963, 313; 1968, 349; vgl. Marcuse 1937).

115 Es gibt nur eine Geschichte des Begriffes: die unter „nicht mehr“ verbuchten Entwicklungen sind begrifflich (die praktische Vernunft etwa sei „zerborsten“, Habermas 1992, 17), werden aber als reale Entwicklungen genommen: die Begriffsgeschichte scheint wie bei Heidegger das reale Geschehen transzendental zu dirigieren (ein „Defizit“ in Marxens Theorie hat die reale Geschichte Russlands bestimmt, 1992, 617 f.; die „Resignation“ Adornos wird in die ganze Bundesrepublik hineingesehen, 619, etc.). Manifest wird die surrogative Transzendentalgeschichte zuerst in der Behauptung einer eigenständigen historischen „Evolution“ nach den Stufen von Piaget und Kohlberg (1976b, 63 ff., 129 ff.). Hier wird reale Geschichte durch Theorie ersetzt (s.u., Fn. 84). Habermas verschiebt die Kritische Theorie von der

werden ausgeblendet und gegen eine imaginierte Transzendentalgeschichte der Normfindung substituiert. Zugleich aber wird die so vergeschichtlichte Geltung derart mit ihrer transzendentalen Entstehung vermenget, dass auch die *tatsächliche* Geltung aus dem Blick fällt – ist doch jede konkrete Geltung intern zeitlos.<sup>116</sup>

Das Fehlen einer expliziten Selbstreflexion, welche Antwort auf die Fragen geben könnte, was genau unter das Recht fällt, was es für diesen Gegenstand bedeutet, darunter zu fallen, wo die Theoretisierung des Rechts in der Realität zu verorten ist und welche Bewertung daraus gezogen wird, zwingt dazu, in den Texten nur angedeutete *implizite* Positionierungen dazu archäologisch freizulegen.<sup>117</sup> Hierfür müssen wir ein wenig zurückblicken. Eine Veränderung der politischen Ausrichtung Kritischer Theorie war die Aussage von Claus Offe: „Zum Verfassungsprogramm liberaler (oder auch sozialstaatlich komplettierter) Demokratien gibt es keine Alternative“ (1972, 103). Wenn Habermas sich nach dieser Vorarbeit der Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus annahm (1973b), dann war gegenüber den kulturkritischen Anfängen ein Positionswechsel vollzogen: er machte sich nicht mehr wie die frühe Kritische Theorie und die Studentenbewegung zum Anwalt des bürgerlichen Subjektes *gegen* den als übermächtig und freiheitsberaubend empfundenen Staat und seine Bürokratien, sondern er sah nun gerade diesen Staat als Bollwerk gegen die systemischen Imperative, von denen eine kulturelle Verarmung drohte. Habermas sorgt sich nunmehr um die Legitimitätsressourcen des bestehenden Staates (der damals SPD-regiert war).<sup>118</sup>

---

Kritik der Gesellschaft zurück in eine Kritik an Theorien (für Marx nur eine Vorstufe). Das macht nur unter der Unterstellung Sinn, dass Theorien die Wirklichkeit *per se* enthalten (1976b, 184 f.; 1992, 60).

- 116 Geltendes Recht kann nicht zugleich seine historische Relativität behaupten. Entweder es gilt, dann gilt es bis neues Recht es ersetzt, oder es gilt nicht. Es kann nicht „ein bisschen“ gelten. Auch die Geschichte der Mathematik hat in Berechnungen nichts zu suchen. Sie ist kein Zug in diesem Sprachspiel.
- 117 Habermas hat sich einst offen für Wertungen innerhalb der Theorie ausgesprochen (1963, 307; 1973b, 194) und hält die Philosophie noch später für „unmittelbar politisch“ (1999, 332; s.u., Fn. 83). Es sollte daher nicht allzu schwer sein, solche Wertungen aufzufinden. Dieses Verfahren ähnelt einer Kohärenztheorie. Die Vorstellung, Theorie sei an der Realität zu messen, ist nur befremdlich, solange man philosophiert. Im normalen Leben weiß jeder, was wirklich ist; es wäre ein performativer Fehlschluss, das zu leugnen. Marx zog daher den Schluss, dass man mit dieser Wirklichkeit anzufangen habe – jedoch nicht nur so, wie sie sich dem Individuum „im Bewusstsein“ gibt, wie es dann Husserl tat, oder wie wir sie gern hätten, wie es der junghegelianische Freyer anstrebte (cf. Über 1994).
- 118 Habermas 1981b II, 483; H. Berndt in Bolte 1989, 95. Die „Normen der heutigen politischen Theorien sind [...] bei den meisten Zeitgenossen, anerkannt“ (Steinvorth 1999, 77). Warum setzen sie sich nicht durch? „Ein Grund dafür könnte gerade ein Mangel der [...] normativen Theorie sein: dass diese nicht überzeugend geklärt hat, wie die gleiche Freiheit konkret zu verstehen und zu verwirklichen ist [...] eine rein normative Aufgabe, bei der man nicht darauf schielen darf, welche Interessen den Ideen genug Schubkraft [...] geben könnten. Andernfalls machte sich [...] der Theoretiker zur ‚Beifallssalve der gerade aufsteigenden Mächte‘“ (78, nach M. Weber).

In der Unterstützung des demokratischen Rechtsstaates trifft sich Habermas mit dem jungen Marx. Die Verfassung der USA galt bereits ihm als Vorbild. Marx hielt mit den wenigen Demokraten seiner Zeit eine politische Emanzipation für nötig (MEW 2, 122). Der Unterschied beginnt erst dort, „wo die Spekulation aufhört“ (MEW 3, 27). Habermas sieht in solchen Forderungen bereits eine Gesellschaftstheorie. Dies setzt die idealistische Annahme voraus, Gesellschaft werde von Normen *konstituiert*. Marx lenkte demgegenüber die Perspektive vom Staat auf die Gesellschaft. Begreift man den Staat als Form, die sich die Gesellschaft gibt, wie es der Kontraktualismus will, so ist der Sinn von „Autonomie“ nicht Selbstgesetzgebung *des* Politischen, sondern Selbstbestimmung *durch* es.

Doch die dahinter stehende Gesellschaft ist kein einheitliches Subjekt.<sup>119</sup> Sie bewegt sich in Antagonismen, die durch den Staat hindurch greifen, national wie international. Er kann im schlimmsten, doch nicht seltenen Fall zu einem Klassenstaat werden, welcher die Arbeiterorganisationen zerschlägt und die Industrie mit dem Staat zu einem autoritären Regime verbindet. Eine juristische Perspektive (die „Idee kommunikativer Freiheit“, die nach Honneth 1999a, 295 gegenüber Marx den – zweifelhaften – Vorteil hat, die Nachteile auszublenden) gelangt an solche und ähnlich problematische Prozesse schlecht heran, da sie auch *legal*, unter der Form des Rechts geschehen können. Das Recht ermöglicht auch sie.

Habermas' theoretische Hintergrundannahmen hatten seine Kehre erleichtert.<sup>120</sup> Gilt aufgrund „begrifflicher“ Vorentscheidungen als ausgemacht, dass der Staat als Manifestation der reinen Politik auf kommunikativem Handeln beruht, so kommen Bedrohungen durch ihn weniger infrage als solche durch andere Imperative. Als eine solche Bedrohung musste die Befassung mit *mehr* als kommunikativen Belangen schon begrifflich erscheinen. Der Sozialstaat wurde darum als Belastung der Legitimität des Rechtsstaates gedeutet.<sup>121</sup>

119 „Die Gesellschaft als ein einziges Subjekt betrachten, ist, sie überdem falsch betrachten – spekulativ“ (MEW 13, 625). „Diese Auffassung kann nun wieder spekulativ-idealistisch, d.h. phantastisch als ‚Selbsterzeugung der Gattung‘ (die ‚Gesellschaft als Subjekt‘) gefasst und [...] als ein einziges Individuum vorgestellt werden, dass das Mysterium vollbringt, sich selbst zu erzeugen“ (MEW 3, 34). Marx war kein Bewusstseinsphilosoph (Habermas 1985, 79 f.).

120 Praktische Hintergründe sind sicher auch in der prekären Staatsfeindlichkeit der extremen Linken zu suchen (die bis hin zur paradoxalen Bejahung der DDR und zu terroristischen Attentaten ging, cf. Koenen 2001) sowie in der damit unweigerlich verbundenen Diskreditierung marxistischen Gedankenguts für die Öffentlichkeit.

121 Diese rechtshegelianische Diskussion wurde seit der Einführung der sozialen Marktwirtschaft geführt (Forsthooff 1968, Tohidipur 1978). Habermas hatte anfangs eine „Askese“ gefordert (in 1954b, nach Kreulartz 1995, 60; cf. Gehlen 1949, 54) und rekurriert 1992 auf die „unerwünschten [von wem? CH] Folgen der sozialstaatlichen Fürsorge“ (472; cf. 1981b II, 530 ff.). Die Veranlassung, sich gegen den Sozialstaat zu stellen, war selten ein demokratisches Ethos (Autoren wie Forsthooff, Huber, Gehlen und Schmitt hatten oft steile NS-Karrieren hinter sich), sondern wohl eher die Angst vor Statusverlust wie vor politisch eventuell noch weitergehenden Ansprüchen (vgl. H. Klages 1979).

Schien die staatliche Legitimität bereits durch die technische Erosion der Kultur sive Lebenswelt dezimiert, so wurde der Legitimitätsbedarf des Staates durch sein Eingreifen in die Wirtschaft noch erhöht. Die systemtheoretische Sichtweise stellt nun eine konkrete Adressierung dieser politischen Diagnose: Unterschiede innerhalb der Systemumwelt werden nicht gemacht, die Masse der „Bürger“ nur als einheitliche *politische* Subjekte (*citoyens*) begriffen. Habermas will das Recht zwar demokratisieren, doch er umgeht die nötige Konkretion. „Legitimation“ ist ein vierstelliges Prädikat: Person A legitimiert gegenüber Person B Umstand C mit Umstand D. Die Frage des Adressaten (B) bleibt bei Habermas ungeklärt: wem gegenüber hat der Sozialstaat ein höheres Legitimitätssoll?

Er hat dies weniger gegenüber Empfängern von Wohn-, Kinder-, Erziehungs-, Kranken- und Arbeitslosengeld, von BAFöG und Sozialhilfe, Altersübergangsgeld und Rente (einem Großteil der Bevölkerung), sondern gegenüber der Wirtschaft, die mit höheren Abgaben belastet zu werden droht (Lohnnebenkosten, Steuern etc.). Die theoretische Verabschiedung von Marx führt so funktional zu einer politischen Parteinahme. Damit begibt sich Habermas weitergehender Möglichkeiten einer Kapitalismuskritik. Dagegen steht allein die geschichtsphilosophische Rahmenthese, dass eine solche Ideologiekritik „heute nicht mehr“ zu formulieren sei. Sie will, dass im „Spätkapitalismus“ die Technokratie (1968a) und der Sozialstaat (1973b) die alten Probleme gelöst habe.<sup>122</sup>

Diese problematische Rahmenthese, die Voraussetzung des Verschwindens des Gegenstandes Kapitalismus, begründet Habermas nicht mehr. Er operiert unter Voraussetzung ungeprüfter Annahmen. Auch er hat also ein „Begründungsdefizit“, nur liegt es auf empirischer Ebene.<sup>123</sup> Die stringent argumentierten Ausführungen über Demokratie, Recht und Gerechtigkeit verstehen sich als progressiv. Termini wie „radikale Demokratie“ oder „politische Kultur“ haben jedoch keinen klaren Bezug. Die Frage, worauf genau sie sich beziehen, bleibt unbeant-

122 Statt des Privatkapitalismus gebe es „heute“ das Primat der Politik (1973b, 15), einen neuen Komplex von Ökonomie und Staat, in den alte Probleme wie die systematische Benachteiligung ganzer Bevölkerungsgruppen „nicht mehr“ hineinreichen (cf. 1968a, 74 f.; 1970; 1973b, 49 ff.; 1976b, 182; 1981b II, 505 ff. u.ö.). „Nur auf einer Basis, die aus Klassenschranken hervorgetreten ist [...]..., kann sich das Potential eines freigesetzten kulturellen Pluralismus voll entfalten“ (1992, 374). Warum gibt es die Klassenschranken „heute nicht mehr“? Weil die „gleichen Staatsbürgerrechte“ sie aufgehoben haben (374). Habermas deutet den juristischen Ausdruck als eine Beschreibung empirischer Wirklichkeit. Die „liberalen Rechte“ haben sich nur „historisch gesehen [...] um die gesellschaftliche Stellung des privaten Eigentümers kristallisiert“ (1992, 104). Auch das gelte „heute nicht mehr“. Sie und die „paternalistisch“ verliehenen „sozialen Rechte“ fördern vielmehr die „privatistische Abkehr von einer Staatsbürgerrolle“ (105). Die „soziale Frage“ wird für gelöst und stattdessen nun diese Rechte zum Problem erklärt (cf. Fn. 104). Sogar Schelskys altes Wort der „Nivellierung“ fällt dabei (106, cf. 2.4.6).

123 Solch „empirische, nicht etwa [...] konzeptuell notwendige Zusammenhänge“ (1992, 105) gehen nicht in die apriorische Sozialphilosophie ein. Auch semiempirische Theorien will sie „überspringen“ (350; Honneth 2003).

wortet. Die Implikationsanalyse normativer Begriffe, die dem *Selbstverständnis* des demokratischen Rechtsstaates entstammen, betreibt so im Grunde eine „Hermeneutik der Demokratie“ (Höffe 1996, 137). Habermas liefert eine transzendente Deduktion der Bundesrepublik.<sup>124</sup>

Die Frage, was diese normativ rekonstruierten Begriffe in der politischen Wirklichkeit bedeuten und wo der Autor innerhalb dieser steht, kann nicht mehr aus den Begriffen, sondern muss aus der Wirklichkeit gestellt werden. Nur ein naiver Materialismus oder Idealismus würde eine der beiden Dimensionen, Begriff und Wirklichkeit, ganz leugnen. Für ihre Verhältnisbestimmung bleiben zwei Möglichkeiten: Entweder wird in einer Logik der Verwirklichung unterstellt, die Ideen hätten den Primat, nach denen die Wirklichkeit *modelliert* wird. Dies sei „schwacher Idealismus“ genannt. Oder aber die Wirklichkeit hat selbst schon eine bestimmte Struktur, welche in den Ideen noch einmal *vergegenwärtigt* wird – dies ist der „schwache Materialismus“ von Marx. Er begreift normative Ideen als Teil der Realität. Erst so lässt sich die Frage nach dem *Bezug* von Begriff und Wirklichkeit überhaupt stellen. Der „schwache Idealismus“ hingegen übt die Sozialkritik, dass die Ideen „noch nicht“ – oder nicht *ganz* – verwirklicht seien. Er hat das zusätzliche Begründungsproblem, sagen zu müssen, woher diese „normativen Gehalte“ eigentlich kommen, wenn sie nicht der materiellen sozialen Realität zu entnehmen sind. Dies ist das junghegelianische Muster der Kritik, dem noch die Kritische Theorie folgte (2.6.3, Fn. 67). Bei Habermas ist es in Apologie umgeschlagen, die seit je die Kehrseite des Hegelianismus war (Lübbe 1962).

Das hat theoriegeschichtliche Hintergründe im Idealismus der deutschen Sozialphilosophie (2.5). Theorie und Praxis, bei Kant methodisch klar getrennt, verschmelzen bei Habermas, wie schon bei Fichte, zur „Einheit“. Daraus entsteht die unglückliche Forderung an die Theorie, alles aus einem Prinzip abzuleiten.<sup>125</sup> Wie schon Freyer 1930 unterstellt Habermas, die soziale Wirklichkeit sei nicht vorgegeben, sondern werde von uns *gelebt* und sei daher rational zu rekonstruieren. Kronzeuge dafür ist Vico („verum et factum convertuntur“, Habermas 1963, 271, 51 ff; 1992, 65 f.; cf. 2.6.4, Fn. 108). Alles in der Menschenwelt Begegnende erscheint als selbstgemacht, ob geschichtlich oder geplant. Folglich gibt es keine Instanz, die dem kommunikativen Handeln und der theoretischen Erfassung seiner Resultate entgegenstünde, das ist schon „kategorial“ ausgeschlossen.

124 Vgl. Benhabib 1992, 175. Scheyli 2001 vermisst eine Deduktion der Schweiz.

125 Zu Fichte cf. Habermas 1963, 310 ff.; 1968, 253 ff. „Einsicht und Emanzipation“ (1963, 17), Erkenntnis und Interesse bilden eine „Einheit“ (1968, 234, cf. 244, 257; 1999, 238; Jonas 1968 II, 213, 250; cf. I, 135 ff.; Joas 1980, 55, 219; Höhle 1986, Schönrich 1994, 171 ff.). Der „quasitranszendente“ Anthropologismus („Kant mit Darwin“, 1999, 17) vermengt theoretische und praktische Fragen. Kants „Reinheit“ in der Bestimmung der Prinzipien missversteht Habermas als eine generelle Gegenstandslosigkeit. Davon ist bei Kant keine Rede. Habermas gibt immerhin noch Gründe an für das, was anderen eher aus Unachtsamkeit unterläuft: die mangelnde Berücksichtigung der Realität.



sen.<sup>126</sup> Die Menschen geben sich selbst das Gesetz, *also* handeln sie auch danach.<sup>127</sup> Ex post betrachtet, waren die „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ und der „herrschaftsfreie Diskurs“ die etwas überschwänglichen Vorstufen des „demokratischen Verfahrens“ (1992, 365 ff.), nur dass dieses nun nichts mehr zu verwirklichen übrig lässt. Die Theorie wird hermetisch – und ideologisch. So treffend einzelne Bestimmungen dieses Entwurfes sind, eine „Kritische Theorie der Gesellschaft“ gibt es nicht ab. Denn die Gesellschaft selbst wird hier ja theoretisch kaum thematisiert. Kommen wir damit noch einmal zum Recht.

### 3.1.6 Systematische Kernpunkte IX: Marx und das Recht

„Die materialistische Determination kultureller Charaktere ist möglich nur vermittelt über den Gesamtprozess.“ (Adorno an Benjamin, 11. 11. 1938)

*Faktizität und Geltung* initiierte erneut eine Theoriemode. Folgetheorien orientierten sich nun primär am rechtlichen Diskurs (zuletzt Honneth 2001). Das Muster dieser Theorien bestand darin, in verschiedenen Begriffen normative Implikationen freizulegen. Solche Begriffe sind allerdings kaum zu mehr zu gebrauchen als zu einer normativen *Bewertung*. Selbst die Rechtsprechung enthält mehr Empirie als diese „juridisch enggeführte“ Sozialphilosophie (Böhm 1998, 45).

126 Die Freiheitsliebe ging – wie bei Fichte – so weit, dass auch die theoretische Philosophie keine „Natur“ mehr zur Verfügung hatte: in der Konsens Theorie der Wahrheit (1973a) sind Aussagen allein durch die Übereinstimmung der Wissenschaftsgemeinschaft „wahr“. Kant ging es um die transzendente Wahrheit, den Gegenstandsbezug überhaupt, Habermas um die Frage nach der empirischen Wahrheit. Nach Kant galt hier nach wie vor die „adequatio rei at intellectus“ (KrV A 58). Habermas transzendentalisiert noch die Empirie (was er später etwas eindämmt, cf. 1999, 15 f.). Selbst sein „schwacher Naturalismus“ (1999, 36, 279) kennt noch immer keine Gegenstände, sondern nur ein anderes Verfahren (das sozialevolutive „Lernen“ der Erkenntnisanthropologie).

127 Dies ist die maximale Verlängerung von Habermas' Aussagen. Sie wird indes niemals erreicht, es handelt sich um eine (immerhin bewusste) Idealisierung: Die Bürger sind insofern autonom, nicht als sie selbst die Gesetze machen, sondern als sie sich als ihre Autoren „verstehen dürfen“ (Habermas 1992, 52, zum Begriff „Autor“ MEGA I.6, 179). Gerecht sind Gesetze, bei denen denkbar ist, dass alle Beteiligten und Betroffenen würden zustimmen *können*. Sie sollen sich lediglich vorstellen, dass sie das könnten. Eigentlich sollen sich nur die „Autoren“ solcher Transzendentaldeduktionen vorstellen, dass die Subjekte sich dieses vorstellen können müssen. „Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten“ (1992, 138). Wann wäre das der Fall? Quis iudicat? Gegenüber der Verkürzung der Freiheit als „Einsicht in die Notwendigkeit“ kann diese Verkürzung noch ideologischer sein, da sie die Notwendigkeit (des „Zwangsrechts“, 51) selbst noch als Freiheit bezeichnet. Habermas setzt sich gegen den Idealismusvorwurf zur Wehr (1996, 335 ff.), doch der plötzlich angeführte common sense der „substantiellen Gründe“ (342) widerspricht seinen Grundannahmen. „Hier bleibt noch viel zu tun“ (354). Die jüngste Selbstkritik der theoretischen Grundlagen geht recht weit (Habermas 1996, 342, 353; 1999, 15 f., 50 f.; 2000, 12 ff.). Was folgt daraus für seine ethischen Theorien?

Vor einer Urteilsfindung müssen Beweise und Zeugen aufgebracht werden, und es gibt die Kontrollinstanz der Schöffen. Mangel an Empirie war in Deutschland allerdings selten ein Hindernis bei der Entwicklung philosophischer Systeme. So hob die dritte Generation der Frankfurter Schule verstärkt „normative Fundamente“ hervor:<sup>128</sup> behandelt wurden „radikale Demokratie“, „Anerkennung“, „doppelte Anerkennung“, „wechselseitiger Respekt“ und „Toleranz“, Recht, Menschenrechte, Gerechtigkeit (3.2) und ähnlich Wünschenswertes.<sup>129</sup>

Sicher gab es dafür endogene Gründe wie die Popularität der Sozialphilosophie von John Rawls und des Kommunitarismus, die sich um eben diese Fundamente stritten (Honneth 1999a, 282). Doch diese Popularität ist selbst erklärungsbedürftig. Vielleicht ahnte man, dass die rechtlichen Errungenschaften einer Erosion ausgesetzt sein würden. Doch ging auch der neoliberale Zeitgeist der Gründerjahre Ost in den Tonfall ein. Wenn Honneth (1992) seine moralische „Kritik der Macht“ fortsetzte, erinnerte dies an die politische Forderung nach Steuersenkungen, und wenn Joas die „Kreativität des Handelns“ (1996) pries, hätte man meinen können, er vergebe Kredite an Unternehmer.

Die Orientierung am Recht ist nicht neu (man denke an Kants „Gerichtshof“ der Vernunft, *KrV*, A 751). Die sich am Recht orientierende Sozialtheorie zielte allerdings weniger auf die Beweisverfahren als auf die „Normativität“ als solche. Diese Fixierung auf die „Geltung“ ist ein Erbe des Neukantianismus. Nun *kann* das Recht als ein normatives Abbild der Gesellschaft verstanden werden – gesellschaftliche Zusammenhänge erscheinen so unter dem Blickpunkt ihrer rechtlichen Relevanz. Die normativistische Sozialtheorie im Anschluss an Habermas ist von dieser Perspektive derart fasziniert, dass sie sich des spezifisch juristischen *Hintergrundes* und seiner Grammatik kaum noch entsinnt. So entstammt der Begriff der „Anerkennung“, von dem sich Honneth viel erhofft (1992, cf. 3.2.4), der Rechtssphäre. Er besagt dort wenig mehr, als dass das Recht *voraussetzt*, dass sich die Individuen als Rechtssubjekte „anerkennen“. Dies wird auch dort vorausgesetzt, wo dem zuwidergehandelt wird. Bedenkt man diese Funktion der „Anerkennung“ im juristischen Sprachspiel, ist es eine müßige Übung, eine solche Anerkennung „verwirklichen“ zu wollen. Sie *ist* immer schon wirklich („stets schon vorgängig garantiert“, Honneth 1992, 72), da sie eine Eingangsregel zur juristischen Spielregel darstellt. Sie wird in der Diskurstheorie ontologisiert: Nun baut sich Gesellschaft scheinbar *tatsächlich* dadurch auf, dass sich ihre Mitglieder in einem ortlosen Akt gegenseitig anerkennen, wobei sie nur einige Einzelheiten wie die Anerkennung des „Anderen“ vergessen, die die Kritische Theorie dann nachreicht. Das kann im Einzelnen sehr löblich sein, die Frage ist aber, was dadurch mit der Theorie passiert. Unerkannt scheint hier ein Herüberwech-

128 Philosophische „Begründungen“ sind typisch deutsch – Richard Bernstein führt das Bonmot im Mund: „The Germans are always obsessed with ‚the ground‘“.

129 Habermas 1992, 13; Honneth 1992; Wingert 1993, 190 ff.; Gosepath 1999; Brunkhorst 1999a, Forst 2000.

seln genau jener rechtlichen Fiktionen in die Gesellschaftstheorie vorzuliegen, die schon Marx als Idealismus gebrandmarkt hat.<sup>130</sup>

Die Dissertationen von Andrea Maihofer (1992) und Andreas Böhm (1998) haben genauer untersucht, wie Marx die Rolle des Rechts begreift.<sup>131</sup> Diese Arbeiten zeichnen entgegen landläufigen Marxkritiken *und* Marxismen das folgende Bild: Marx bestimmt das Recht als eine aus verschiedenen Rechtsdiskursen bestehende eigene, doch nicht *eigenständige* Sphäre, die nur in letzter Instanz von der Ökonomie abhängig ist. Dieses Verständnis verbietet es, das Recht als monokausal abhängig von *einzelnen* Instanzen wie der Warenform, dem Tausch, der Produktion oder einzelnen herrschenden Interessen abhängig zu denken. Eine solch reduktionistische Sichtweise der *marxistischen* Rechtstheorien (Maihofer kritisiert exemplarisch etwa Paschukanis 1924, Negt 1975 und Poulantzas 1979) führte zu einer berechtigten Ablehnung seitens der konventionellen Rechtstheorie. Diese schüttete allerdings das Kind mit dem Bade aus. Marxens Position stellt gegenüber *beiden* Positionen, Reduktionismus wie Normativismus,<sup>132</sup> eine Alternative dar. Wie ist das genau zu verstehen?

Aus der Sicht von Marx ist das Recht eingebunden in das Gesamt der gesellschaftlichen Verhältnisse, welche neben der ökonomischen Sphäre (welche mehr umfasst als ‚den‘ Tausch und ‚die‘ Produktion, Maihofer 1992, 150) auch andere kulturelle Bereiche umfasst. Es reagiert auf Veränderungen in der ökonomischen Sphäre (man denke etwa an das Patent- oder Kartellrecht), aber auch auf Entwicklungen in der eigenen<sup>133</sup> wie in der kulturellen Sphäre (der Sitten, der Religion, der Kunst oder auch der Philosophie). Nur dürfen diese Teilbereiche nicht als selbstgenügsam abgesonderte Subsysteme missdeutet, sondern sie müssen

130 „Die Gesellschaft beruht aber nicht auf dem Gesetze. Es ist das eine juristische Einbildung“. Der „Code Napoleon [...] hat nicht die bürgerliche Gesellschaft erzeugt. Die im 18. Jahrhundert entstandene [...] bürgerliche Gesellschaft findet vielmehr im code nur ihren gesetzlichen Ausdruck“ (MEW 6, 245). „Bei ihm [Wagner] ist erst das Recht da und dann der Verkehr, in der Wirklichkeit geht’s umgekehrt zu: erst ist der Verkehr da, und dann entwickelt sich daraus eine Rechtsordnung“ (MEW 19, 377).

131 Vgl. Renner 1903, Negt 1968, C. Schefold 1970, Rottleuthner 1975, Mückenberger 1976, Steigerwald 1977, Tohidipur 1978, H. Holz 1987, Klenner 1987, Maus 1986, Harms 2000; zudem Wolff 1971, Tigar 1977, A. Hunt 1981, Spitzer 1983, Stone 1985, Ghai 1987, Kryzier 1990, C. Varga 1993, Czarnuta 1994, Rokumotom 1994.

132 Dies meint solche Theorien, die dem Recht eine völlige Unabhängigkeit von anderen gesellschaftlichen Bereichen unterstellen. Hierunter fallen systemtheoretische wie diskurs-idealistische Theorien. Letztere nehmen wie erstere an, das ausdifferenzierte Recht sei als solches eigenständig, unterstellen ihm aber zudem eine gesellschaftliche Steuerungswirkung (daher „Normativismus“) – verstehe man also die Normen, habe man schon die nach ihnen sich ausrichtende Gesellschaft erklärt. Eine Brücke zwischen beiden Normativismen stellt Parsons dar.

133 Das Recht hat auch eine Eigenzeit (Maihofer 1992, 160 ff.). „Jede Ideologie entwickelt sich aber, sobald sie einmal vorhanden, im Anschluss an den gegebenen Vorstellungsstoff, bildet ihn weiter aus; sie wäre sonst keine Ideologie, d.h. Beschäftigung mit Gedanken als selbständigen“ (Engels, MEW 21, 303).

jeweils in ihrer *eigenen* Verwiesenheit auf die ökonomische Sphäre verstanden. Sie sind selbst schon von der Produktionsweise beeinflusst.<sup>134</sup>

Marx benutzt für diesen Zusammenhang nicht mechanische Metaphern, als ob die Ökonomie ihren Überbau „erzeuge“,<sup>135</sup> sondern organische: Ökonomie sei die „Quelle“ oder der „Boden“ des Rechts, wie der Boden die Basis für einen Baum ist. Begreift man die Wirtschaft als „Stoffwechsel“ einer Gesellschaft, so ist die Entwicklung einzelner Organe davon keineswegs determiniert, wohl aber sind ihr *Möglichkeitsspielräume* gesetzt (2.1.5, 2.1.6, 4.3.2), wie man ja auch bei Körpern von einer Konstitution spricht.<sup>136</sup> Weiterhin ist das Recht keine bloße Ideologie, sondern selbst eine Praxis, und zwar eine der Regelung *anderer* Praxen bzw. der Aufdauerstellung der *Selbstregulierung* dieser Praxen. Da es von Anbeginn auf diese bezogen ist, auch historisch nach ihnen kommt, kann es weder überhöhend als das Konstituierende, noch reduzierend als „bloßer Schein“ (Fn. 102) begriffen werden.

„Für Marx sind die rechtsphilosophischen Vorstellungen keineswegs ‚nichts anderes als der idealisierte [...] Markt‘ [Paschukanis ...] Sie sind – und dies gerät einer bloß ideologiekritischen Perspektive aus dem Blick – als historisch bestimmte reflexive Ausarbeitungen gesellschaftlicher Verhältnisse und Bewusstseinsformen Beschreibungen, wie gesellschaftliche Verhältnisse als Rechtsverhältnisse gelebt, gedacht und empfunden werden [...] die traditionellen Rechtsvorstellungen entsprechen den Gesellschaftsverhältnissen nicht nur, sie sind die Art und Weise, wie gesellschaftliche Rechtsverhältnisse *gelebt* werden!“ (Maihofer 1992, 198 f.)

134 Engels' späte Briefe (MEW 37, 463) bestätigen die Frühschriften (MEW 3, 37; Röhrich 1980, 56 ff.). Wenn normative Sozialtheorie dies als „objektivistisch“ ablehnt, mag sie sich in Fächern wie der Geschichte, Ethnologie und der historischen Anthropologie oder politischen Geographie umsehen, um nicht nur erdrückendes Material, sondern auch einen Fachkonsens festzustellen (vgl. Tigar/Levy 1978, Reuber 2001). Die Behauptung ist basal: in auf Agrarwirtschaft beruhenden Gesellschaftsformen wird es eher den Landbau betreffende Gesetze geben (in Rom etwa kämpfte heftig man um Ackergesetze), während nomadisierende Völker andere Belange zu regeln haben, und darum auch andere Rechtsformen und -inhalte entwickeln. Nachdem die Frauen einmal in die Kriegsproduktion eingezogen waren, war die Frauenemanzipation auch rechtlich kaum mehr abzuwenden. Der Einfluss der Pille auf die Sexualmoral und die Abschaffung des „Kuppeleiparagraphen“ ist bekannt. Die Liste ließe sich verlängern.

135 Dies wäre die bloße Umkehr des Erzeugungsidealismus, wie ihn die Wertformanalyse praktizierte (2.5.7). Nur aufgrund solcher Verzerrungen ist der Vorwurf verständlich, Marx sei noch ein „Bewusstseinsphilosoph“ (Fn. 119).

136 Simmels Gleichnis von der Rose, die auch auf dem Misthaufen blühe (Rentsch 2000, 196), sagt gegen Marx nichts aus. Abgesehen davon, dass Mist ja bester Dünger ist, ist der Einfluss des Klimas und der natürlichen Gegebenheiten für eine Kultur seit Montesquieu und Herder ein Thema der Sozialtheorie, und es wäre seltsam, dies etwa aus Pietät wieder zurückzunehmen. Es macht sich für die Rose oder einen anderen Anbau sehr wohl bemerkbar, wenn dieser Mist chemisch oder radioaktiv belastet ist (vgl. das Bild vom Kirschbaum, MEW 3, 43).

Die Grundannahme der Kritischen Theorie, man habe die bürgerlichen Verhältnisse an ihren Normen zu messen, traf die Marx'sche Intention gerade nicht. Denn die Rechtsverhältnisse sind *selbst* die gesellschaftlichen Verhältnisse, lediglich, wie Marx mit Schelling sagt, „in einer anderen Potenz“ (MEW 42, 170).

Marx maß Hegels Dialektik so viel Bedeutung bei, weil sie dieses Verhältnis „darstellen“ konnte: Unterschied und doch Identität zweier Seinsbereiche, eine Einheit Entgegengesetzter. Habermas dagegen ist Identitätsphilosoph im Sinne *Fichtes*: die Form schlägt auf den Inhalt durch, die Identität ist eine unmittelbare – scheint sich doch bei ihm im Recht die Gesellschaft selbst darzustellen, „Sozialintegration“ sich nicht nur rechtlich, sondern *durch* das Recht abzuspielen. Marx nimmt das Recht also ernster als die Normativisten: Gerade weil das Recht eine eigene Logik und eine Eigenzeit besitzt, bewirkt die Übersetzung gesellschaftlicher Zusammenhänge in das Recht auch eine Verschiebung. Es bleibt eine Nichtidentität, es kann nicht alles von einer Potenz in die andere hinübergenommen werden, der in die „Form“ aufgehobene „Inhalt“ bleibt nicht derselbe (2.5.7).<sup>137</sup> Freiheit und Gleichheit, die Essenz des Rechts, werden von Marx weit substantieller begründet als im Normativismus: er sieht sie sowohl im Kontext ihrer *geschichtlichen* Entstehung in der bürgerlichen Emanzipation wie auch ihrer synchronen, täglich neu vollzogenen Fundierung durch die *materielle* gesellschaftliche Praxis.<sup>138</sup> Aufgrund dieser Fundierung auf eine gesellschaftliche Praxis kann Marx auch kritische Aussagen über die Reichweite des Rechtes treffen.

137 Anders Habermas 1999, 328. Hier liegt ein Unterschied zwischen Marx und Adorno: auch Marx kennt „Nichtidentisches“, doch dieses lässt sich deutlich benennen. Aufgrund seiner muss nicht die Vernunft oder das Recht zugunsten ästhetizistischer „Mimesis“ aufgegeben werden. Lohmann 1991 biegt Marx mit Simmel und Adorno auf die Analyse des Tausches zurück. Den Witz der Marx'schen Rechtstheorie, nämlich die Bewegung, hinter das gegebene Recht zurückzufragen, bewertet er als „Kollaps der Kritik“ (1991, 26, 278 ff.). Was soll aber dann Kritik sein? Sie wäre so nur noch als rechtliche möglich – es gäbe keine Möglichkeit zur Kritik des Rechtes mehr (vgl. Reiman 1991).

138 „Während in normativistischen Philosophien das Gesetz [...] die Verbindung [...] gewährleistet, werden bei Marx Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse die wichtigsten Träger von Universalität, auf denen die Verbindung von Freiheit und Vernunft beruht“ (Böhm 1998, 106). „Wenn also die ökonomische Form, der Austausch, nach allen Seiten hin die Gleichheit der Subjekte setzt, so der Inhalt, der Stoff, [...] der zum Austausch treibt, die Freiheit. Gleichheit und Freiheit sind also nicht nur respektiert im Austausch, [...] sondern der Austausch von Tauschwerten ist die produktive, reale Basis aller Gleichheit und Freiheit. Als reine Ideen sind sie bloß idealisierte Ausdrücke desselben; als entwickelt in juristischen, politischen, sozialen Beziehungen sind sie nur diese Basis in einer andren Potenz“ (MEW 42, 170). „Regel und Ordnung ist selbst ein unentbehrliches Moment jeder Produktionsweise, die gesellschaftliche Festigkeit und Unabhängigkeit von bloßem Zufall oder Willkür annehmen soll. Sie ist eben die Form ihrer gesellschaftlichen und daher ihrer relativen Emanzipation von bloßer Willkür und bloßem Zufall. Sie erreicht diese Form bei stagnanten Zuständen sowohl des Produktionsprozesses wie der ihm entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnisse durch die bloße wiederholte Reproduktion ihrer selbst. Hat diese eine Zeitlang gedauert, so befestigt sie sich

Es kann beispielsweise dem, was nicht in es aufgehoben wird, nicht „gerecht“ werden. Marx benutzt dafür die Metaphern von „Form und Inhalt“. <sup>139</sup> Das Spezifische dieses der Rechtsform vorausliegenden Inhalts liegt im Kapitalismus nicht in der Distributions-, sondern in der Produktionssphäre. Die hier vorliegende und sich stets erweitert reproduzierende Ausbeutung – mitsamt ihrer Folgeerscheinungen (3.2.3, Fn. 46) – geht in das bürgerliche Recht und die von ihm abgeleiteten Rechtsideen *nicht* ein. <sup>140</sup> Sie können auch nicht in es eingehen, da es ja gerade dazu dient, die Wirtschaftssubjekte in Freiheit zu setzen. Eine umfassende normative „Regulation“ würde der Rechtsgleichheit widerstreiten und so das bürgerliche Recht auflösen. <sup>141</sup> Die „Inhalte“ der Produktionssphäre zeigen sich also nicht, solange man sie juristisch deutet (nach dem Muster des Äquivalenten-tausches, Habermas 1981b II, 385). Unterscheidet man aber Tauschwert und Gebrauchswert, so zeigt sich, dass es eine Ware gibt, wo beide auseinander fallen – die Arbeitskraft. <sup>142</sup> Theorien, die diesen Schritt nicht zu gehen vermögen, sind in Marx’ Augen Apologie. Denn die Crux ist, dass

„in den einfach gefassten Geldverhältnissen alle immanenten Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaft ausgelöscht erscheinen, und nach dieser Seite wird wieder zu ihm geflüchtet, von der bürgerlichen Demokratie mehr noch als von den bürgerlichen Ökonomen [...] zur Apotheose der bestehenden ökonomischen Verhältnisse“ (MEW 42, 166).

„Man begreift daher die entscheidende Wichtigkeit der Verwandlung von Wert und Preis der Arbeitskraft in die Form des Arbeitslohnes oder in Wert und Preis der Arbeit selbst. Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und

als Brauch und Tradition und wird endlich geheiligt als ausdrückliches Gesetz“ (MEW 25, 801; MEW 3, 61 ff.; MEW 23, 99, 189 f.; s.o., Fn. 131).

139 „Dies erst durch und im Austausch selbst entspringende faktische Verhältnis erhält später rechtliche Form im Vertrag etc; aber diese Form schafft weder ihren Inhalt, den Austausch, noch die in ihr vorhandene Beziehung der Personen untereinander, sondern vice versa“ (MEW 19, 377). „Die juristischen Formen [...] können als bloße Formen diesen Inhalt selbst nicht bestimmen“ (MEW 25, 352). „Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben“ (MEW 23, 99).

140 „Das Kapital ist die konzentrierte gesellschaftliche Macht, während der Arbeiter nur über seine Arbeitskraft verfügt. Der Kontrakt zwischen Kapital und Arbeit kann deshalb niemals auf gerechten Bedingungen beruhen“ (MEW 16, 169), er ist „Gerberei“ (MEW 23, 191). Die Verbesserungen des Lebensstandards sind weniger auf von oben erteilte „soziale Rechte“ (Marshall 1950), sondern primär auf enorme Produktivitätssteigerungen sowie von der Arbeiterbewegung geführte Verteilungskämpfe zurückzuführen (2.1.1, 2.4.1). Die Rechte drückten dies nachträglich aus und versuchen das Erreichte zu verstetigen, zu institutionalisieren (Luhmann 1972).

141 Kambartel etwa will wie Gesell den Zins verbieten (1998, 20; cf. 3.3.2, Fn. 20; 2.3.5, Fn. 111) und missdeutet die „Gewinnrate“ politisiert-entökonomisiert (2.2.6) als „gesellschaftliche, insbesondere durch die Politik der Zentralbanken festgelegte [...] Größe“ (55). Seine Ratschläge werden in dem dilemmatisch zerriebenen (cf. 4.4).

142 „Der beständige Kauf und Verkauf der Arbeitskraft ist die Form. Der Inhalt ist, dass der Kapitalist einen Teil der bereits vergegenständlichten fremden Arbeit, die er sich unaufhörlich ohne Äquivalent aneignet, stets wieder gegen größeres Quantum lebendiger fremder Arbeit umsetzt“ (MEW 23, 609; s.u., Fn. 64).

grade sein Gegenteil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie“ (MEW 23, 562).

Theorie der Gesellschaft, die *mehr* als Apologie sein will, muss daher irgendwo die Perspektive des Tausches – so wichtig sie ist – überschreiten. Denn nur beim „Scheiden von dieser Sphäre [...] des Warentausches, woraus der Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und [normativen, CH] Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft [...] entlehnt, verwandelt sich [...] die Physiognomie unserer dramatis personae“ (MEW 23, 190 f.).

Noch in den 1990er Jahren sieht Habermas sich genötigt, sich von Marx abzusetzen.<sup>143</sup> Er muss dies in der Tat, denn sollte die Marx'sche Theorie für die Gegenwart Gültigkeit besitzen, träfen zentrale Grundannahmen von Habermas „nicht mehr“ zu – nämlich die, dass der Klassenantagonismus durch den Sozialstaat aufgehoben und das zentrale Problem der Politik der Schutz der Bürger vor staatsinterventionistischen Eingriffen sei, und dass juristische und moralische Normen eine Quelle für die Gesellschaftstheorie sein können. Eine topographische Verortung der Theorien von Habermas in der sozialen Wirklichkeit muss ihnen den nämlichen Gegenstandsverlust vorwerfen, der schon an der älteren deutschen Soziologie und Sozialphilosophie konstatiert wurde (2.4 – 2.6).

Indem Habermas Sozialphilosophie als normative betreibt, vollbringt er eine ähnliche Operation wie jene: er erklärt reale Strukturen zum Epiphänomen einer eigentlich „geistigen“ Ursache (der Intentionen von Sprecher-Subjekten). Der Unterschied zu älteren Versionen besteht darin, dass nicht mehr partikuläre geistige Inhalte, sondern „universale normative Gehalte“ als erzeugend gedacht werden. Durch die Unterbestimmung der Basis als eines selbstgenügsamen Systems wurde sie jahrzehntelang ausgeblendet – solange, bis auch sie als „Geist vom Geist“ begriffen wurde (MEW 3, 37, 42, 91 f.): systemische Strukturen wurden schließlich als Sedimente der Normativität begriffen. Dies ist eine Wiederkehr des Oxymorons des „objektiven Geistes“ (4.2.6).<sup>144</sup> Reale Probleme der Gegenwart, die im globalen Kapitalismus zu großen Teilen wirtschaftliche Fundamente haben (Sassen 1988), lassen sich aus dieser Sicht nur schwer erfassen.

Zumindest *ein* Grund für die Theorieentwicklung von Habermas dürfte die verkürzte Marxrezeption gewesen sein. Er übernahm missliche Marxdeutungen, die a) ein neoklassisches, am Tauschmarkt orientiertes Verständnis von Ökonomie hatten und diese Zusammenhänge daher schon ökonomisch nicht erfassten (2.3.1); die b) das Recht als ein in umgekehrtem Idealismus „erzeugtes“ Produkt der Ökonomie begriffen (cf. 2.5.7) und so eine überbordend normativistische

143 Habermas greift zurück auf Argumente von Popper, Arendt und Löwith (1992, 66 f. und 617 f.; 1999, 323 f.; vgl. 2.6): Geschichte sei nicht voraussagbar, und eine geplante Gesellschaft werde totalitär. Er zieht sogar einen seiner ältesten Begriffe wieder hervor: „Verfügung“ (1992, 393; vgl. 1954a; Kreulartz 1995, 35 f.).

144 Das Recht „erzeugt“ am Ende Normen und Organisationen (Habermas 1992, 190; cf. 42), wie die Kommunikation zuvor die „Institutionen“ zimmerte (1968, 343).



Gegenbewegung motivierten, die die Zusammenhänge übersah; und zuletzt c) solche, die Marx auf das 19. Jahrhundert relativierten und so mit dem neuverkündeten Primat der Politik die Möglichkeit eröffneten, dem Recht eine übergroße Wirkkraft zuzuschreiben (als „Steuerungsmedium“). Dies schien zuletzt auch eine Konfrontation der Rechtsform und der nochmals formalisierten Reflexion auf diese mit ihrem Inhalt zu erübrigen.

Habermas hat das alte Dilemma der Kritischen Theorie solange durch verschiedene Kategorienapparate hindurchgeschleust, bis es als Problem verschwand, weil eine Kritik auf diese Weise kaum mehr zu artikulieren war. Doch erst die Kritische Theorie hatte ein Begründungsproblem für ihre moralischen Forderungen, weil es den Marx'schen Gegenstand, die bürgerliche Gesellschaft, in der Sache nicht mehr adäquat erfasste und ihre Invektiven losgelöst von einer normalwissenschaftlichen Fundierung vortrug. Statt hinter die Kritische Theorie auf Marx zurückzugreifen, versuchte Habermas, die Instanz der Sozialkritik dadurch mit den jeweils gerade aktuellen – und selbst problematischen – Theorien über die reale Wirklichkeit in Einklang zu bringen, indem er das Problem als ein anthropologisches, ein erkenntnistheoretisches, ein rationalitätstheoretisches, ein moralphilosophisches und schließlich als ein rechtstheoretisches zu *reformulieren* suchte. Doch da sich Inhalte nicht beliebig in verschiedene Formen bringen lassen, ohne sich selbst zu verändern, mündete dieses Projekt spätestens in der „Rechtsphilosophie“ in eine Apologie, die der Hegelschen kaum nachsteht. Kommen wir damit zur zweiten normativen sozialphilosophische Großtheorie.

### 3.2 John Rawls oder die Apotheose des Nichtwissens

„Man sieht, es ist kein Interesse vorhanden, die Realgründe der Objekte zu untersuchen: Es handelt sich bloß um eine Beruhigung des erklärenden Subjekts.“ (MEW 40, 277)

Der von uns in der Habermas-Schule beobachtete Normativismus ließ sich als eine juristische Sozialphilosophie kennzeichnen und kritisieren. Dies ist auch in *der* Philosophie der Fall, die ein zweites Hauptthema der Auseinandersetzungen der 1990er Jahre gebildet hat: der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Auch hier ist die Bezugsgröße von vornherein das Recht,<sup>1</sup> welches allerdings in einer gegenüber Habermas doppelt verschobenen Perspektive erscheint: zunächst soll es nicht in einer verengt normativen Variante, sondern auch aus der Rechtswirklichkeit heraus untersucht werden.<sup>2</sup> Zweitens sind nicht die zu legitimierenden Vorzüge des Rechtes im Fokus, sondern die ihm strukturimmanenten Nachteile, die es zu minimieren gilt.<sup>3</sup> Rawls untersucht weder die Binnenstruktur der Normativität, noch sucht er für sie eine Begründung, sondern er will untersuchen, wie die *Institutionen* beschaffen sein müssten, um sozial gerechter zu werden (74 ff.). Zumindest kündigt er das an. Die Frage ist, ob er der sozialen Realität wirklich näher kommt als Habermas.<sup>4</sup> Die verbreiteten Kritiken an Rawls haben sich in der Diskursethik auf die leitende Konzeption von Normativität, im Kommunitarismus auf das zugrunde gelegte Menschenbild eingespielt.

Problematisch ist jedoch eher Rawls' Vorstellung von *Realität*. „Unter den wichtigsten Institutionen verstehe ich die Verfassung und die wichtigsten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse“ (Rawls 1971, 23). Es ist schwierig, ausgehend von einigen kondensierten ethischen „Grundsätzen“ (81 ff.) etwas über die soziale Realität auszusagen oder sie gar zu kritisieren. Wer der „Grundstruktur“ (23) der sozialen Realität normative Gehalte entnehmen will, diese Realität

1 „Gerechtigkeit“ ist terminologisch vor allem ein Bewertungsmaßstab geschriebenen und gesprochenen Rechts (Kelsen 1960, 1985, Rüthers 1991, Wesel 2003). Rawls dagegen nimmt den Begriff als Modell der ganzen Sozialität.

2 Habermas wirft Rawls vor, dieser werde der „Wirklichkeit“ (der „sozialen Faktizität“ oder „Basis“ [1], 1992, 89 f.) nicht gerecht. Für jene steht bei Habermas die realitätsferne systemtheoretische Rechtssoziologie (1992, 88). Für Rawls „ist der erste Gegenstand der Gerechtigkeit die Grundstruktur der Gesellschaft, genauer: die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen“ (Rawls 1971, 23, cf. 74; siehe noch Steinvorth 2003 und die *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2/2003).

3 „Die gesellschaftlichen Institutionen begünstigen also gewisse Ausgangspositionen. Dies sind besonders tiefgreifende Ungleichheiten. (...) Auf diese Ungleichheiten – die wahrscheinlich [...] unvermeidlich sind – müssen sich die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit [...] beziehen“ (Rawls 1971, 23 f.). „Habermas setzt normative politische Theorie und deskriptive soziologische Theorie in ein falsches Verhältnis. Sein Interesse gilt den Bedingungen, welche die Verwirklichung der Normen fördern; zu beachten aber sind die Bedingungen, die sie behindern“ (Steinvorth 1999, 77).

4 Änderungen, die Rawls (1993, 2003) angebracht hat, betreffen die Begründung seiner Thesen, nicht diese selbst. Da es um diese geht, bleiben wir beim Original von 1971.

allerdings selbst der „Verfassung“ entnimmt, begeht einen Zirkelschluss. Zudem wird die Bewertung der „wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse“ je nach der näheren Erfassung dieser Realität anders ausfallen. Rawls verlässt sich unkritisch auf die Vorgaben der neoklassischen Ökonomie (3.2.1). Offenbar geht es ihm wie Habermas um eine Legitimationsbeschaffung bestehender „Strukturen“.<sup>5</sup> Mit dieser Legitimierung wären aber noch weit schlechtere gesellschaftliche „Grundstrukturen“ zu rechtfertigen (3.2.2). Dennoch hat Rawls' Konzept die nachfolgenden Diskussionen regelrecht kanalisiert. Die reaktive, zwischenzeitlich recht einflussreiche Strömung des Kommunitarismus ist ohne die „Theorie der Gerechtigkeit“ kaum zu verstehen (3.2.3).

### 3.2.1 John Rawls als Neoklassiker

In seinen zwei „Grundsätzen der Gerechtigkeit“ hat Rawls die Bedingungen angegeben, denen eine „wohlgeordnete Gesellschaft“ (1971, 21) zu genügen hätte:

- (1) „Jedermann hat [ein] gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist“ (336, vgl. 282, 81), und
- (2) „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen“ (81, vgl. 104, 336).

Diese Grundsätze widersprechen sich: entweder gibt es Gleichheit – an Rechten, Freiheiten, Grundgütern oder was immer –, oder es gibt sie nicht.<sup>6</sup> Die Exposition eines Widerspruches, aus dem sich alles weitere entwickelt, könnte als „dialektische Darstellungsweise“ gemeint sein.<sup>7</sup> Doch das liegt Rawls fern. Er setzt einfach voraus, dass diese Grundsätze *gelten* (die platonische Methode der *hypothesis*) und fragt, was der Fall sein muss, damit sie auch *wirken*.

Er sieht nun mehrere Möglichkeiten, sie zu deuten: a) eine manchesterkapitalistische Variante (87 f.), wo „jedermanns Vorteil“ als utilitaristisch addierter optimaler Gesamtnutzen verstanden wird, und „jedem offen“ als das Leistungsprinzip, angewandt unter gegebenen gesellschaftlichen Umständen; b) eine ordo-liberale Variante (93), in der gesellschaftlich bedingte Ungleichheiten der Ausgangsvoraussetzungen zu minimieren versucht werden; c) eine genetokratische Deutung (94), in der „naturbedingte“ Unterschiede zwischen den Menschen zum Wohle aller genutzt werden; und d) eine „demokratische“ Variante, in der

5 „Viele der herkömmlichen Tätigkeiten der Regierung lassen sich so rechtfertigen“ (301; vgl. 23, 34, 626 ff.).

6 Es „kann der Freiheitsgrundsatz auch das Prinzip der unbedingten Gleichheit heißen, weil er jedem eine unbedingte Gleichheit in den Grundfreiheiten sichert, und der Gleichheitsgrundsatz das Prinzip der bedingten Ungleichheit, weil er soziale Ungleichheiten unter einer Bedingung erlaubt“ (Steinvorth 1999, 100).

7 So ließe sich der zweite Grundsatz, der eine Einschränkung des ersten darstellt, aber seinerseits eingeschränkt wird, als „Negation der Negation“ verstehen. Es könnte auch den „Widerspruch“ von Staat und Gesellschaft darstellen.

auch natürliche Unterschiede ausgeglichen werden (95). Rawls „wählt“ diese letzte Variante. Diese Wahl ist wertabhängig – sie wird nur konditional begründet und ist keineswegs notwendig.<sup>8</sup> Einerlei, zu welcher Lesart die „Realität“ in Bezug gesetzt wird (Nozick und Buchanan würden die erste Lesart bevorzugen, andere eher den Egalitarismus), entscheidend bleibt die konzeptionelle Erfassung der Realität. Wie geht diese nun in die Rawlsschen Bestimmungen ein?

Nach Rawls „hängen ethische Grundsätze von allgemeinen Tatsachen ab“ (1971, 298). Diese Formulierung enthält den Kern der Theorie: ethische Grundsätze verweisen nicht auf ein apriorisches „Faktum der Vernunft“ wie bei Kant, sind aber auch nicht auf konkrete Anschauung gegründet wie bei den schottischen Moralphilosophen (70), sondern liegen *dazwischen*. Das kann nur bedeuten, dass Rawls seine Grundsätze auf eine *Theorie* gründen will, denn nur solche behandeln „allgemeine Tatsachen“. Es ist eine bestimmte Theorie, die hier zugrunde liegt.<sup>9</sup> Darauf gibt es viele Hinweise: Schon die Beschäftigung allein mit der „Grundstruktur“ bei der Untersuchung sozialer Gerechtigkeit (1971, 23; 1992, 45 ff.) ist in der Wahl des Theorienparadigmas parteiisch: Gegenüber Sozialismus wie Keynesianismus hatten Neoklassik und Neoliberalismus stets eingewandt, staatliche Vorgaben müssten sich auf die „Grundstruktur“ beschränken, um den Bürgern ihre sonst bedrohte Freiheit zu lassen.<sup>10</sup>

Auch die Annahme des zweiten Grundsatzes (81), soziale Ungleichheiten wirkten sich über eine höhere Produktivität zum Vorteil aller aus, ist ein Grundbaustein der Neoklassik, auch wenn Rawls mit dem „Maximin-Prinzip“ eine ega-

- 
- 8 Sie gelte nur, „wenn man jedermann als moralisches Subjekt gleich behandeln will und die Anteile der Menschen an den Früchten und Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit nicht durch [...] Zufälligkeiten bestimmen lassen möchte“ (1971, 95). Bei einer „Theorie der Gerechtigkeit“ ist es unverständlich, warum ausgerechnet diese zentralen Annahmen als unbegründete „Vorbemerkungen“ erscheinen. Nur diese Variante hat sozialdemokratische Züge: „Die Gerechtigkeit geht der Pareto-Optimalität vor und verlangt gewisse nicht pareto-optimale Veränderungen“ (1971, 100). Das Materielle bleibt jedoch peripher. Rawls hat diese Typologie weiterverarbeitet, doch nicht mehr selbst veröffentlicht (Pogge 1994, 131). Einen Ausgleich natürlicher Unterschiede (wie ein Stundenlohn umgekehrt proportional zur Ausbildung) kann nur ein starker Staat vollziehen, der damit die Privatsphäre verletzt, begrifflich wie rechtlich. Dagegen wehrten sich Habermas, Nozick und Sandel (Forst 1994, 32).
- 9 Rawls deutet seine Abhängigkeit von einer bestimmten Theorie an: „Die verschiedenen Gerechtigkeitsvorstellungen sind der Ausfluss verschiedener Vorstellungen von der Gesellschaft [...] Will man eine Gerechtigkeitsvorstellung völlig verstehen, so muss man die ihr zugrunde liegende Vorstellung von der gesellschaftlichen Zusammenarbeit herausarbeiten“ (1971, 26; vgl. Pogge 1994, 129 ff.). Genau dies tun wir.
- 10 Populär etwa Milton Friedman 1962, 200: „The central defects of these measures [governmental reforms, CH] is that they seek through government to force people against their own immediate interest in order to promote a supposedly general interest [das ist schon die Struktur der späteren kommunitaristischen Kritik an Rawls]. They seek to resolve what is supposedly a conflict of interest ... not by establishing a framework [sic!] that will eliminate the conflict, but by forcing people to act against their own interest“ (200); vgl. hierzulande W. Eucken 1952 etc. (cf. 3.3.4).

litäre Perspektive einzubringen versuchte (entscheidend über die Güte der Verteilung sei nicht der Gesamtnutzen, sondern die Verbesserung der am schlechtesten Gestellten). Die Gerechtigkeit wird somit in Parallelität zur Neoklassik nach (regel-)utilitaristischem Muster begriffen:

„Das zweite Problem ist also, aus den gerechten und praktikablen Verfahrensordnungen diejenigen auszuwählen, die am ehesten zu gerechten und wirksamen Gesetzen kommen. Das ist wieder Bentham's Problem der künstlichen Gleichmachung der Interessen [...], nur dass hier die Regeln (das gerechte Verfahren) auf eine Gesetzgebung (das gerechte Ergebnis) abzielen, die den Gerechtigkeitsgrundsätzen und nicht dem Nutzenprinzip genügen soll“ (226).

Marx hat den Utilitarismus in dem ideologischen Kerngefüge des Kapitalismus verortet („Freiheit, Gleichheit, Eigentum, und Bentham“, MEW 23, 189, vgl. MEW 3, 393 ff.). Rawls meint nun, „dass die Gerechtigkeitsgrundsätze Teil einer Theorie der politischen Ökonomie sein können“ (291). Bei ihm sind sie es in der Tat. Er holt sie tautologisch aus der Theorie, die er zugrunde legt.<sup>11</sup> Die benutzte ökonomische Literatur entstammt eindeutig dem Paradigma der Neoklassik (er beruft sich auf Arrow, Buchanan, Edgeworth, Jevons, Olson, Pareto, Sen etc.). Bereits der Gebrauch von Worten wie „Markt“, „Gleichgewicht“ oder „perfekte Konkurrenz“ verrät dies. Rawls selbst deutet die Herkunft seiner Theorie an: „man muss feststellen, welche Grundsätze vernünftigerweise in der Vertragssituation zu akzeptieren wären. Dadurch hängt die Theorie der Gerechtigkeit mit der Theorie der vernünftigen Entscheidung zusammen“ (1971, 35; cf. 174, 292).

Die rational choice-Theorie (auch collective, social oder public choice genannt)<sup>12</sup> ist eine soziologische Generalisierung der neoklassischen Basisannahme von nutzenmaximierenden Individuen. Eine weitere fundamentale Modellannahme der ökonomischen Neoklassik, der „vollständige Wettbewerb“ (perfect competition, cf. 2.3.3, Fn. 86), dient Rawls als „Idealmodell ..., das zeigt, wie die Gerechtigkeitsgrundsätze verwirklicht werden könnten“ (343). Die Neoklassik hatte die Rawls'sche Arbeit eigentlich selbst schon geleistet, in dem in rational choice-Theorien ein von den Grundsätzen der Neoklassik ausgehender und *insofern* „gerechter“ Staat entworfen worden war. Rawls bemängelt lediglich, dass die Frage der Gerechtigkeit in diesen Theorien hinter der der Effizienz zurückgeblieben wäre (40 ff.). Dies wollte er nachholen, *ohne* dabei gravierende Änderungen der paradigmatischen Grundannahmen vorzunehmen. Nach wie vor sind es Individuen, die nach Maßgabe ihrer Interessen über eine soziale Ordnung entscheiden. Der Unterschied liegt in der *Konstruktion* der Entscheidungssituation:

11 Höffe sah die Tautologie, ohne ihre Wurzel zu erkennen: „Rawls Gerechtigkeitsprinzipien sind in einem gewissen Sinne tautologisch. Sie sind nämlich nichts anderes als die Explikation der Vernunft-Attribute, die zuvor in die Definition der ursprünglichen Lage [...] eingegangen sind“ (Höffe 1979, 187). Das tat nicht erst Rawls.

12 Vgl. etwa Neumann 1944, Arrow 1951, Downs 1957, Buchanan 1962 und 1968, Baumol 1965, Sen 1970. Noch heute werden diese Ansätze in immer neuer Form diskutiert (Becker 1976, Behrens 1986, Pies 2000).

Die Einzelnen wissen einige Dinge nicht, dafür haben sie einen „Sinn“ mehr, nämlich den für Gerechtigkeit (66, 346). Die Basisannahmen bleiben erhalten.<sup>13</sup> Die Arbeit von Rawls muss daher als philosophische Explikation der die Neoklassik leitenden Basisfiktionen gelten. Erst in dieser Interpretation bekommen Züge der Theorie, die sonst nur schwer einzusehen ist, einen überraschenden Sinn. Im Theoriemodell der Neoklassik wurde die Wirtschaft als ein großangelegter Tausch gedeutet (2.3.1). Alle Beteiligten sind *in diesem Modell* „gleich“: nämlich auf ihren Nutzen bedachte Individuen, die auf dem Markt ihre Waren tauschen. Sie sind auch „frei“, da sie aus rein ökonomischen Motiven handeln und nicht politisch oder anderweitig fremdbestimmt werden. Ohne äußere Hindernisse wird sich zwischen Angebot und Nachfrage daher ein „Gleichgewicht“ herstellen, welches die Preise festlegt. Dieses „Verfahren“ und damit sein Ergebnis ist „gerecht“, weil alle Beteiligten gleich behandelt werden (wer Geld hat, kann kaufen, sei er schwarz oder weiß), und das Ergebnis des Verfahrens als ein „demokratisches“ interpretiert werden kann (per Definition wird niemand bei der Tauschaktion überteuert). Das Paradigma der Neoklassik wie auch der Verfahrensgerechtigkeit ist der „gerechte Tausch“, nur mit je anderer Betonung.<sup>14</sup> Doch dieses Modell hat mehrere Schwächen, wenn es als Erklärung der *ganzen* Wirtschaftszusammenhänge benutzt wird. Die Ausblendung der Produktionssphäre mitsamt ihrer Verhältnisse und Entwicklungstendenzen sowie der Konkurrenz und ihrer Konsequenzen sind nur die offensichtlichsten.<sup>15</sup>

Rawls modelliert nun nicht nur die ganze Wirtschaft, sondern auch noch die Totalität der Gesellschaft nach ihm. Schon in der Bestimmung des zu erklärenden Gegenstandes ist dieser Einfluss zu erkennen. Rawls setzt als Grundmodus der Vergesellschaftung den der „Kooperation“ an.<sup>16</sup> Die ist zwar realistischer als Habermas’ „Konsens“, doch es ist noch immer keine Erfassung sozialer Realität,

13 Rawls lehnt diese Arbeiten nicht ab, sondern will sie ergänzen: „Trotz gewisser Ähnlichkeiten [...] unterscheiden sich [...] der ideale Markt und die ideale Gesetzgebung in wesentlichen Punkten. [...] Bisher jedenfalls gibt es keine Theorie der gerechten Verfassung als eines Verfahrens, das zu gerechten Gesetzen führt, so wie es eine Theorie des konkurrenzbestimmten Marktes als eines Verfahrens gibt, das zur Optimalität führt“ (1971, 397).

14 Rawls benutzt dieses Marktmodell affirmativ (1971, 304 ff., besonders 308). Noch bei Höffe spiegelt sich diese Dependenz, allerdings auf deutsche Weise – er spricht von einem „transzendentalen Tausch“ (1998, vgl. 1991).

15 Die „perfekte Konkurrenz“ (Rawls 1971, 305; s.o.) ist gerade die Abwesenheit von Konkurrenz: alle Anbieter übernehmen den Marktpreis passiv, kein Anbieter führt kostensparende Investitionen ein (vgl. 2.2.6, 2.3.3).

16 Rawls nimmt an, „Gesellschaft“ sei eine „in sich abgeschlossene [self-sufficient] Vereinigung von Menschen, die [...] gewisse Verhaltensregeln als bindend anerkennen“, und „diese Regeln beschrieben ein System der Zusammenarbeit [cooperation], das dem Wohl seiner Teilnehmer dienen soll. Dann ist [...] die Gesellschaft ein Unternehmen [im Original venture, ein riskanter Akt] zur Förderung des gegenseitigen Vorteils“ (Rawls 1971, 20). Zur tiefsitzenden Dominanz der Tauschgerechtigkeit im Gedanken der „Kooperation“ siehe Axelrod 1984, Honneth 1999a (zu Dewey).

sondern seinerseits eine Ontologisierung theoretischer Annahmen, nur nicht solcher der Rechtstheorie wie bei Habermas, sondern der ideologisch verkürzten ökonomischen Modelltheorie der Neoklassik.<sup>17</sup> Sie unterstellt kooperativen Gesellschaften das Wirtschaftsmotiv einer „Bedarfsdeckung“. Für Marx waren die relevanten Einheiten der kapitalistischen Wirtschaftsmotivation die Kapitalbesitzer, denen es nicht um die Bedarfsdeckung der Gesellschaft geht, sondern zwangsläufig um die Erzielung eines immer größeren Profites.<sup>18</sup> Erst aus dem Konflikt dieser privaten Aneignung mit der Bedarfsdeckung der Gesellschaft (allen, die kein Produktivvermögen haben, die Kapitalbesitzer als *Menschen* sowie das Gemeinwesen als solches) ergeben sich die Probleme, auf die der politische Streit um Gerechtigkeit eine Antwort sucht. Rawls blendet dieses Problem schon in seinen Ausgangsvoraussetzungen aus.<sup>19</sup>

Die neoklassische Theorie ist als Modelltheorie vor allem auf Konsistenz bedacht: die mathematischen Modellrechnungen haben zunächst keine Verbindung zu irgendeiner wirtschaftlichen Realität.<sup>20</sup> Rawls konstruiert einen Vierstufengang, der der *Anwendung* einer solchen Modelltheorie auf die Wirklichkeit bis ins Detail entspricht. Der „Urzustand“ (34 ff., 140 ff.) entspricht dem ersten, dem Modellstadium der Theorie: „Im Urzustand kennen die Beteiligten nur [...] Einzeltatsachen,“ also Alltagswahrnehmungen, allerdings nichts über ihre eigene Position. Sie kennen aber zugleich auch „die ersten Grundsätze der Gesellschaftstheorie“ (228). Das unvermittelte Nebeneinander von Wissen über Einzelnes *und* Allgemeines, nicht aber über Besonderes, ist aus sich heraus kaum verständlich. Für Marx waren die Interessen in die unmittelbare Realität des Alltags eingewoben (MEW 2, 85 u.ö.). Bei Rawls ist das Wissen über Einzelheiten von dem Wissen über eine abstrakte Theorie begleitet, die nichts mit den Einzelheiten zu tun hat. Sie ist nicht an der Empirie, sondern ‚apriorisch‘ gewonnen (ein „Idealmodell“, 343). Die Vorstellung, die Beteiligten könnten zwar „Einzeltatsachen über Menschen wie ihre gesellschaftliche Stellung, ihre natürlichen Eigenschaften, ihre besonderen Interessen“ (226) wissen, aber „nicht ihre eigene gesell-

17 Rawls strebt ja eine noch „höhere Abstraktionsstufe“ (1971, 12) als die bei Locke, Rousseau und Kant an.

18 Die Unterscheidung von Wirtschaftsmotiven ist keine isoliert psychologische, sondern eine gesellschaftliche (strukturfunktionelle). Zu den „Wirtschaftsstilen“ vgl. Sombart 1912, Müller-Armack 1938, Schefold 1993.

19 „Bestimmt man [...] Gesellschaften als Kooperationen zum wechselseitigen Vorteil aller, so geht man gerade über die Seite aller bisherigen Gesellschaften hinweg, die wohl der wichtigste Grund für Klagen über ihre Ungerechtigkeit war“ (Steinvorth 1999, 97). Rawls berührt Fragen der „Rahmenregelung“ nur sporadisch, unter verteilungstheoretischen Gesichtspunkten (1971, 343). Marx wird nur gestreift (292, 339).

20 Zum Platonismus der Neoklassik cf. 2.3.1, Fn. 22 In Gesprächen haben Ökonomen diese Auffassung stets bestätigt. „Eine Gerechtigkeitsvorstellung lässt sich nicht aus evidenten Voraussetzungen [wie bei Kant] oder Bedingungen [wie bei Marx] für die Grundsätze ableiten; vielmehr ergibt sich ihre Rechtfertigung aus der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen, daraus, dass sich alles zu einer einheitlichen Theorie zusammenfügt“ (1971, 39).



schaftliche Stellung“ kennen (225), suggeriert, der reine Geist schwebe gleichsam über den Dingen und nehme nur zufällig diese oder jene Gestalt an. Diese seltsame Annahme wird verständlich, wenn man ihn als Reflex der Neoklassik interpretiert, die Rawls seit seiner Jugend aufgesogen hat (Pogge 1994, 22). *Ihre* Grundannahmen übergehen die empirische Wirklichkeit, indem sie den Blick vom Kapitalismus wegleiten, hin auf eine vermeintlich ewige „Natur“ des Wirtschaftens (2.3.1, Fn. 12; 2.4.1, Fn. 22). In diesen Modellannahmen stecken schon Rawls' Aussagen über Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit.

Dem Festlegen der Gerechtigkeitsgrundsätze, welches Rawls im „Urzustand“ verortet, entsprechen die abstrakten Urteile über die Wirklichkeit von jener apriorischen Theorie aus.<sup>21</sup> Das *Ergebnis* der Wahl von Grundsätzen wird von Rawls festgelegt, obwohl doch die (Kantische) Freiheit „rekonstruiert“ werden soll – ein Widerspruch, an dem auch die Diskurstheorie krankt (3.1.3, Fn. 47). Rawls verfügt nicht über hellseherische Fähigkeiten, die ihm eingeben, was diese so seltsam beschaffenen Individuen im „Urzustand“ wählen würden, sondern ganz wie die Individuen in seinem Modell entnimmt er diese Grundsätze der „sozialwissenschaftlichen Theorie“ der Neoklassik. Dem „Schleier des Nichtwissens“, der die Neutralität des Rechtes rekonstruieren soll, entspricht dort die Ausblendung der Produktionssphäre. Denn diese beinhaltet genau diejenigen „allgemeinen Tatsachen“, die hinter der „veil of ignorance“ verborgen bleiben.<sup>22</sup>

Die nächsten beiden Stufen, die Verfassungs- und Gesetzgebung, kennen nun genau solch „allgemeine Tatsachen bezüglich einer Gesellschaft, etwa ihre Größe oder ihr[en] wirtschaftliche[n] Entwicklungsstand, ihre institutionelle Struktur, ihre natürlichen Umweltbedingungen“ (228). Die Kenntnis derselben geht (wie in der Neoklassik) *nicht* in die Sozialwissenschaft ein, sondern dient allein der *Anwendung* oder Konkretisierung der aus der abstrakten Theorie bezogenen Wertungen. Gerecht oder ungerecht sind nicht einzelne Verhältnisse, sondern die Verfassung sowie konkrete einzelne Institutionen und Gesetze. Wenn Rorty später den Gehalt solcher Theorien durch die Aussage pointierte: „I'm just an Ame-

21 An solchen Urteilen hat sich auch die Diskurstheorie festgebissen: ich kann von meinen „normativen Folien“ aus sagen: „Sklaven sind unfrei“, oder „Es ist ungerecht, wenn Menschen in Afrika verhungern“. Ich gebe damit den Common sense meiner Zeit wieder, die ich nur bei Strafe grober Naivität aus der Theorie ausblenden kann. Rawls muss die Moral in seinem „Gerechtigkeitssinn“ voraussetzen (493). Gewonnen wird so nichts. „Ein solcher Urzustand erklärt nichts. Er schiebt bloß die Frage in eine graue, nebelhafte Ferne“ (MEW 40, 511).

22 Der „veil of ignorance“ wäre daher besser als „Verschleierung durch Ignoranz“ zu übersetzen (genitivus subjectivus). Rawls erneuert das Werturteil des Kontraktualismus. „Was für Marktkritiker wie Marx ein bewusster Prozess ‚hinter dem Rücken der Warenproduzenten‘ war, ‚worin sich die Regel nur als blind wirkendes Durchschnittsgesetz der Regellosigkeit durchsetzen kann‘, mit der blind zerstörenden Wirkung eines Naturgesetzes“ [... MEW 23, 121, 117, 511], das ist Hobbes gerade wegen seiner Blindheit, die auf Herkunft und Person sowenig achtet wie die blinde Justitia, die Garantie für die Gerechtigkeit des Marktes“ (Steinworth 1998, 317). Hier wird indes die Differenz zwischen Ökonomie und Politik verschliffen.

rican“, so trifft er durchaus die Intention von Rawls.<sup>23</sup> Hatte dieser in seinen späteren Schriften seine universalen Absichten immer mehr zurückgenommen, so ist schon in der ersten und stärksten Version von 1971 unverkennbar, dass er die USA meint, deren Institutionen durch die vermeintliche Allgemeingültigkeit seiner Theorie nur ideologisch überhöht werden. Sobald die Individuen des Urzustands zu konkreten Entscheidungen kommen, gleichen die ins Leben gerufenen Institutionen denen der USA aufs Haar.<sup>24</sup> Die *Theorie der Gerechtigkeit* ist somit als „transzendente Deduktion“ der USA zu lesen.<sup>25</sup>

### 3.2.2 Rechtfertigung von Stachanov

„Hennecke, geh du voran!“ (Sprichwort aus der DDR)

Misslich an solchen Deduktionen moderner Staaten ist nicht, dass sich die Reichweite dieser Deduktionen auf einzelne Länder begrenzt – auch wenn dies dem Selbstverständnis der Verfasser widerspricht –, sondern eher der Umstand, dass sie (quasi-)transzendental ist. Denn aus einer solch apriorischen Sicht, die nicht nur aus obersten Prinzipien ableitet, sondern selbst diese noch apriorisch „konstruiert“, sind die realen Strukturen einer ganzen Gesellschaft kaum einzuholen. Allenfalls lässt sich die Binnenstruktur der *Selbstausslegung* einer spezifischen Gesellschaft rekonstruieren, und zwar nur aus der normativ-rechtlichen Perspektive, und auch dies nur unter gewagten Annahmen.<sup>26</sup>

An dieser Rekonstruktion des normativen Selbstverständnisses einiger politischer Institutionen der gegebenen amerikanischen Gesellschaft hob die Kritik des

23 Richard Rorty mündlich 1985, zitiert von K.O. Apel, in Blasche 1988, 122.

24 So gibt es eine verfassungsgebende Nationalversammlung (1971, 224, 251), Parteien (162), Abgeordnete (224, 255), Wahlmänner (253), Religionsfreiheit (241 – diese musste von den USA aufgrund der disparaten Zusammensetzung der Bevölkerung 1776 „erfunden“ werden), Redefreiheit (255), Kartellgesetze (306), Verbrauchssteuern (312) und den wirtschaftlichen und politischen Liberalismus (274), auf den sich Rawls' Kritiker dann stürzten. „Der Vier-Stufen-Gang wird durch die Verfassung der Vereinigten Staaten nahegelegt“ (224, cf. 23).

25 Cf. 3.1.5, Fn. 124 zu Habermas. Die Bedeutung des Wortes „Deduktion“ deckt sich mit der von „Begründung“ und „Rechtfertigung“: es geht in beiden Fällen um den Erweis der Rechtmäßigkeit einer Sache (Kersting 1997, 121 ff.). Der „Konstruktivismus“ der Moralphilosophie gleicht einer apriorischen Prinzipienphilosophie.

26 Durch den „Kontrakt“ oder den „Diskurs“ soll das, um dessen Umsetzbarkeit sich Natur- und Vernunftrecht bemüht hatten, allererst erzeugt werden. Steinvorth 1999, 92 sieht darin eine „peinliche Verwechslung“. In der Tat wird damit, trotz des Selbstverständnisses, „postmetaphysisch“ zu sein (Habermas 1988, Rawls 1971, 289 f., Rawls 1993: „political, not metaphysical“), die bei Kant in begrenzter und reflektierter Weise benutzte Transzendentalphilosophie (sie diene als Grundlage der Kritik an hypertrophen Vernunftansprüchen) sinnwidrig auf empirische Fragen ausgedehnt (3.1.5, Fn. 90 und 126). Mit dem Versuch, den Kontraktualismus „auf eine höhere Abstraktionsebene zu heben“ (Rawls 1971, 12; vgl. Habermas 1976b, 167 f.) werden vielversprechende Differenzierungsmöglichkeiten von Kant in eine „Einheitsphilosophie“ verwischt (siehe insgesamt 2.5.2, 4.2.5).

Kommunitarismus an, der sich hier nicht richtig repräsentiert fühlte (3.2.3). Die Theorie kommt aber auch dann in Schwierigkeiten, wenn man mit dem Erzeugungspathos der Autoren die entsprechende Gesellschaft *nicht* schon als „gegeben“ ansetzt. Denn mit dem Differenzprinzip lassen sich noch ganz andere Gesellschaften rechtfertigen. Die wenig egalitären „realsozialistischen“ Staaten *haben* nach diesem Prinzip funktioniert, und es ließen sich noch extremste kapitalistische Ungleichverteilungen damit rechtfertigen.<sup>27</sup> Mit Ulrich Steinvorhth ließe sich dies in einer starken Lesart als Falsifikation der Theorie deuten, in einer schwachen Lesart zumindest ihre ungeheure Dehnbarkeit kritisieren.<sup>28</sup>

Entweder haben wir es also mit einer Auslegung des normativen Selbstverständnisses von bestehenden Institutionen zu tun. Dann ist allerdings die Herangehensweise umwegig und missverständlich, und auch das universalistische Selbstverständnis wäre verfehlt. Die konkurrierenden libertären Vertragstheoretiker (Buchanan, Nozick) hätten eher recht als Rawls, weil sie nichts hinzuerfinden und insofern näher an den „allgemeinen Tatsachen“ bleiben.<sup>29</sup> Oder aber, wenn der universale Anspruch erhalten bleibt, ist diese Theorie in ihrer schwachen Lesart als überinklusiv, in ihrer starken Lesart durch eine vielfache Falsifikation der Grundannahmen schlicht als falsch zu bezeichnen. Die *Theorie der Gerechtigkeit* wird in beiden Lesarten ideologisch.

27 Dass Ungleichheit besser für alle sei, unterstellte der Sozialismus in der NÖP (2.2.2, Fn. 18) und im Stachanov-System bzw. der Aktivistenbewegung (Dittrich 1987). „Höhere Löhne und andere Privilegien [...] sollen zu einem größeren Gesamtprodukt stimulieren [...] Aus dem größeren Sozialprodukt kann [...] die niedrigste Lohnklasse einen größeren Lohnkuchen herausgeschnitten bekommen [...]. Die sozialistischen Staaten stützen sich auf diese Vorstellung, als sie [...] ‚Helden der Arbeit‘ Prämien zahlten und ihren Funktionären Datschen, Intershops und Auslandsreisen gönnten“ (Steinvorhth 1999, 84). Im Kapitalismus steigen die Löhne nicht im selben Maße an wie die Produktivität (cf. 2.1, Fn. 11 und 137; auch 2.3.3). Wenn etwa die Produktivität um 10 Prozent steigt, die Gewinne der Unternehmen um 50 Prozent, die Löhne jedoch nur um 2 Prozent, so ist dieses durchaus realistische Szenario nach Rawls „gerecht“. Ähnlich wird heute alltäglich gewertet.

28 „Ein Gerechtigkeitsprinzip aber, mit dem unvereinbare Handlungsweisen gerechtfertigt werden können, kann nicht mehr zwischen gerecht und ungerecht unterscheiden und ist so unbrauchbar wie eine Theorie, aus der widersprüchliche Aussagen ableitbar sind“ (Steinvorhth 1999, 85).

29 Nozick 1974 und Buchanan 1975, die die neoliberale („libertäre“) Antwort auf Rawls 1971 gaben, gingen bewusst von den bestehenden Verhältnissen sowie den Vorstellungen der in ihnen lebenden Menschen aus. Da auch sie sich stark von den Annahmen der neoklassischen Theorie leiten lassen („Der ökonomische Tausch ist für Buchanan der Archetyp des freien Umgangs miteinander“, Kersting 1994, 327; bei Nozick „sind alle politischen Organisationsformen von den Marktstrukturen absorbiert worden“, a.O. 316), kommen sie zu einer offenen Verteidigung des status quo und zur Befürwortung einer das Kapital stützenden Politik. Mit Recht ist zu sagen, „dass Buchanans radikaldemokratische Entscheidungsregel für öffentliche Güter [alle müssen zustimmen können, CH] ein Veto-Prinzip ist, mit konservativer Gravitation; die politische Petrifizierung der bestehenden Eigentumsverhältnisse ist ihre heimliche Konsequenz“ (Kersting 1994, 341; vgl. Koller 1987, Kley 1989).

Trotz seiner egalitären Intentionen verlässt sich Rawls auf eine Theorie, die das Ergebnis und die Tendenz seines Buches in ihr Gegenteil verkehrt. Wollte er wirklich das Recht oder die Situation der unteren Klassen stärken, wie es zuweilen den Anschein hat und oft zugunsten von Rawls hervorgehoben wird, wäre er besser beraten gewesen, sich deren *konkrete* Situation anzuschauen; in den USA, falls es um diese ging, in der Welt, wenn dies das Ziel gewesen wäre (Rawls 1994, 2002, Pogge 2002). In beiden Fällen kann sich eine Theorie, die zu Gunsten der „weniger Begünstigten“ (127, aber auch: „Arbeiterklasse“, 99) sprechen will, nicht auf Mechanismen des Marktes verlassen, da gerade dieser Markt die neue Armut erst erzeugt oder zumindest verschärft hat.

### 3.2.3 Die Reaktion des Kommunitarismus

Rawls Theorie war insofern egalitär, als sie eine „gerechtere Verteilung“ forderte. Daher lagen angelsächsische marxistische Kritiker mit ihren Versuchen, diese Forderungen zu übertrumpfen, auf einer falschen Fährte: als *Forderungen* sind sie kaum zu übertreffen.<sup>30</sup> Marx' Kritik war anders gewichtet: Solche Forderungen können trotz aller augenscheinlichen Progressivität dahin führen, sich mit dem bestehenden Zustand abzufinden, da er bereits rechtmäßig *ist* (MEW 4, 105). Die wohlklingende „soziale Gerechtigkeit“ und die „radikale Demokratie“ sind in der „Grundstruktur“ längst gegeben. Angestrebt ist in den Theorien von Rawls und Habermas weder eine Erklärung noch gar eine Veränderung realer Ungleichheiten, sondern eine Änderung der Sichtweise.<sup>31</sup> Eine bloß veränderte

30 Rawls lässt die Frage ausdrücklich offen, ob die Marktgesetze (die „wohlgeordnete Gesellschaft“) nicht auch im Sozialismus zur Anwendung kommen könnten (1971, 305; Experimente mit Marktsegmenten waren im Realsozialismus eine Häresie, cf. Sik 1972). Zur linken Rawlskritik in den USA siehe Wood 1972, Miller 1974, DeMarco 1980, Francis 1980, Young 1981, A. Buchanan 1982, DiQuattro 1983, Reiman 1991, Fraser 1997. Kymlicka fragt, ob links von Rawls überhaupt noch Platz sei (1990, 169). Hier wirkt der „Schleier der Unwissenheit“, der durch die Orientierung der Neoklassik am Tauschmodell (und der Sozialphilosophie an der Rechtssphäre) bedingt ist: Kymlicka problematisiert die Rechtssphäre nicht und bleibt daher bei der Feststellung stehen, Rawls und seine marxistischen Kritiker hätten die gleichen Forderungen. Es wäre weiterzufragen, wie diese Forderungen behandelt werden.

31 „Die hier vorgelegte Gerechtigkeitsvorstellung dürfte [...] unsere Sicht [!] der sozialen Welt verändern und uns mit den Fügungen der Natur [...] aussöhnen“ (Rawls 1971, 556). „Erst wenn die Menschenrechte in einer weltweiten demokratischen Rechtsordnung [...] ihren ‚Sitz‘ gefunden haben ..., werden wir auch auf globaler Ebene davon ausgehen dürfen, dass sich die Adressaten dieser Rechte zugleich als deren Autoren verstehen können“ (Habermas 1999a, Hvg. CH; cf. Honneth 1999a, 283). Die globale Geltung der Menschenrechte ist ein hehres Ziel, aber selbst in diesem Fall wären die einzelnen Menschen nicht die „Autoren“ dieser Rechte. Als solche ansehen können sie sich schon jetzt; der Aspekt des „Sehens“ fügt der Sache wenig hinzu. Marx' kritisierte, die Junghegelianern veränderten bloß die Sichtweise (2.5.7). Zum dekonstruktivistischen Ziel einer Änderung der Sichtweise „eines jeden“ cf. Fraser 1997, 48.

Sichtweise ist, solange sie im Normativen verbleibt, durch geschickte Traktate von der Gegenseite leicht einzuwickeln: Sie muss lediglich auf die gegebene Rechtmäßigkeit der Verhältnisse und Maßnahmen sowie auf fehlende Alternativen hinweisen (3.1.4, Fn. 62). Solange das Recht als Ort begriffen wird, an dem die Theorie ihre normativen Forderungen abladen kann, die dann nur noch umgesetzt werden müssen, ist Marx' Rechtskritik übersprungen: das Recht *hat* die Forderungen nach Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit bereits inkorporiert, zumindest in den westlichen Staaten. Die Forderung schlägt in Apologie um.<sup>32</sup>

Die Form des Rechts hat darum in der Folge eine Kritik provoziert, die es nicht nur aufheben, sondern *aufgeben* zu wollen schien: Den Kommunitarismus, der sich als Kritik an Rawls konstituierte.<sup>33</sup> Der Schwerpunkt dieser Reaktion auf den theoretischen Liberalismus war die Problematisierung des abstrakten Charakters der Theorie. Dabei hat man Argumente bedient, die es auch schon bei Hegel und Marx gab (Taylor 1975, Walzer 1990, 159). Für diese aber war die „Form“ des Rechts eine Errungenschaft der modernen Gesellschaft. Die abstrakte Negation der Kommunitaristen spiegelt Rawls' undialektische Konzeption von Recht und Gesellschaft ins Gegenteil: dort wird „Recht“ als völlig mit „Gesellschaft“ kongruent betrachtet, hier – zunächst – als gar nicht.

Dieser Streit zwischen den US-amerikanischen Denkrichtungen des Liberalismus und Kommunitarismus wird missverstanden, sieht man ihn als Konflikt zwischen idealistischen „Normativisten“ und wirklichkeitsnäheren „Realisten“. Es handelt sich vielmehr um einen Konflikt zwischen verschiedenen Konzeptionen des Normativen. Der Kommunitarismus problematisierte die Angemessenheit von Rawls' Modell, indem er ein *anderes* normatives Modell dagegenstellte. Letztlich streiten hier nur Bekenntnisse: „ein trockenes Versichern gilt aber gerade so viel als ein anderes“ (Hegel 1807, 71, vgl. 180). Der innernormativistische Streit drehte sich um die Ebene, auf welcher die sozialen Bindungskräfte und die zentralen gesellschaftlichen „Mechanismen“ theoretisch zu konzipieren wären. Diese Kritiker teilten Rawls' Auffassung, dass Gesellschaft aus einem Kontrakt entstehe, nur musste es für sie kein rechtlicher sein.

32 Zur Parallele bei Habermas siehe 3.1.5. Das Recht kann nur Verhältnisse verrechtlichen, die bereits ansatzweise bestehen und daher als verrechtlichte möglich sind (3.1.5, Fn. 102). Für die Verrechtlichung des Schutzes von Minderheiten oder der Umwelt muss daher material argumentiert werden. Will man in Regionen außerhalb der westlichen Hemisphäre für elementare Menschenrechte eintreten, sollten diese aus den vorliegenden Verhältnissen und Traditionen entwickelt werden, um sie nicht nur imperial überzustülpen. Dies dürfte in den meisten Regionen möglich sein.

33 So Honneth 1993, 8; Reese-Schäfer 1994, 13 ff; Kallscheuer 1994, 126, Krebs 2000, 7. Natürlich gab es in der kommunitaristischen Strömung verschiedene Standpunkte – einzelne Vertreter grenzten sich sogar kokettierend von ihm ab (etwa Taylor und Walzer). Doch erst innerhalb einer Gemeinsamkeit können spezifische Differenzen auftreten. Diese Gemeinsamkeit ist die kritische Reaktion auf Rawls, die eine (ethnische, kulturelle oder auch sexuelle) „Gemeinschaft“ in den Vordergrund stellt. Da sich diese Gemeinschaft nur über eine „Differenz“ identifizieren kann, sind auch Theorien der Differenz zum kommunitaristischen Paradigma zu rechnen.

Es komme darauf an, welche *Vorstellungen* die Vertragsschließenden hätten – egoistische Interessen plus Gerechtigkeitssinn (Rawls 1971, 20 f.), oder vorgängig warmherzige Gemeinschaftsgefühle.<sup>34</sup> In dieser Kritik wurde Rawls allerdings schon so viel zugestanden, dass man entweder nur interne Einzelheiten korrigieren wollte, oder aber gar nicht die Theorie selbst, sondern die von ihr gemeinten Gegenstände problematisierte: So wurden in der kommunitaristischen Kritik an Rawls *andere* Vorstellungen eingebracht, die vor allem den Begriff der „Person“ und seiner Implikationen (Sandel 1984a, Taylor 1985), die Frage des Vorrangs des substantiell Guten vor dem formal Gerechten (MacIntyre 1981) sowie eben die Form des Rechtes betrafen (Forst 1994, 55 ff.).

Man sah richtig, dass es Entitäten gab, für die das Recht blind war: vorrangig die Zugehörigkeit zu Minderheiten kultureller, religiöser oder sexueller Art. Nicht nur sei das im Kontraktualismus zugrundegelegte Subjekt substantieller zu „denken“, sondern auch die Eingebundenheit in seine irreduziblen sozialen Kontexte anzuerkennen – ein antiliberales Argument seit Burke und Hegel. Reale Probleme wie materielle Ungleichheit oder soziale Diskriminierung lassen sich jedoch durch ihre bloße „Anerkennung“ nicht beseitigen, und sei sie noch so zwischen Ethik und Recht differenziert. Eher besteht die Gefahr, dass sie so festgeschrieben werden.<sup>35</sup> Daher wurde von liberaler Seite dagegen eingewandt, dass die Gewährleistung gesellschaftlicher Freiheit durch den Rechtsstaat aller Vielfalt innerhalb eines Staatswesens vorausgehe, dass daher die „Identität“ einer bestimmten Gruppe nicht gegen den Rechtsstaat ins Feld geführt werden könne. Dieser etwas reflektiertere Liberalismus dürfte den Endpunkt der Debatte anzeigen, da auch viele Kommunitarier ihm zustimmten (Walzer 1996).

34 Sandel 1982 war besorgt um die Bindungskraft einer atomistischen Gesellschaft, wie er sie in Rawls Konzeption vorfand: „Voraussetzung des Teilens ist die [...] Gemeinschaft, innerhalb derer geteilt werden soll“ (Reese-Schäfer 1994, 18; vgl. zuvor bereits Taylor 1975 und MacIntyre 1981). Walzer 1983, 133 nennt den Gesellschaftsvertrag ein „moralisches Band“ – kein nur nutzenorientiertes. Zum Tönniesbezug vgl. Rehberg 1993.

35 „Assimilation ist die Todsünde gegen das Ideal der Authentizität“ (Taylor 1992, 29). Slavoj Žižek mokierte sich über die Festlegung indigener Völker auf museale, gesellschaftlich benachteiligte Bilderbuchrollen, welche durch das Pochen auf Identität und Anerkennung verstärkt würde (mündlich in New York 1997, cf. Altvater 1992). Diese Ambiguität belastet auch den Feminismus: entweder erstrebt er eine rechtliche Gleichbehandlung der Geschlechter, dann werden Frauen jedoch strukturell benachteiligt; oder das „spezifisch Weibliche“ wird rechtlich berücksichtigt – dann aber werden Frauen auf bestimmte Stereotype festgelegt. „Die Theoretiker der Anerkennung beziehen sich zu unrecht auf Hegel, [...] nicht [nur] weil Hegel den Ausdruck ‚Kampf um Anerkennung‘ nicht verwendet, sondern weil [...] es geradezu ausgeschlossen ist, dass es einen Kampf um Anerkennung geben kann“ (Luckner 1995, 145, hierin bestätigt ihn Stekeler, a.O. 211). Der Kampf geht „nicht um Anerkennung, sondern ist schon eine bestimmte Form der Anerkennung“. Der Ausdruck „Kampf um Anerkennung lege „nahe, dass dieser Kampf bei erreichter wechselseitiger Anerkennung beendet sei“ (145). Siehe auch Siep 1979, Wildt 1982, Amengual 1990, Girndt 1990, Luckner 1995.

Auf dem Wege zu diesem Formelkompromiss hatte die als Kritik am zu abstrakten Liberalismus gemeinte Denkrichtung viel vom einstigen Gegner übernommen, etwa in Schlagworten wie „Autonomie“ oder „Anerkennung“ (Walzer 1983, 356 ff., Taylor 1992) – primär rechtliche Kategorien, die in außerrechtliche Gebiete übertragen wurden.<sup>36</sup> Dadurch erhoffte man sich eine *rechtliche* Anerkennung, etwa die gesetzliche Festschreibung der Gleichstellung der Frau, gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften oder der sprachlichen Eigenständigkeit kultureller Minderheiten wie der Frankokanadier (Taylor 1992). Diese Übertragung rechtlicher Kategorien des theoretischen Liberalismus auf andere Gebiete war aber eher gegen die eigenen konkretistischen Intentionen. Doch hat man sich einmal auf das Feld des Normativen begeben, bleibt das Recht der Sieger, insofern es die notwendige Stütze aller modernen Moral ist (3.1.5, Fn. 95).

Gegen den Liberalismus wurden also konkretere Ebenen betrachtet, auf sie aber doch wieder die Vorzüge der politischen Sphäre übertragen. Das kommunitaristische Konzept der *civil society* etwa (Walzer 1991, Taylor 1993) nimmt aus der politisch-rechtlichen Sphäre das Konzept der „normativen“ Integration, wo es seinen Ort hat, verlegt ihn aber von Staat und Recht, die als zu abstrakt erscheinen, in die Gesellschaft, bzw. die Ethik als deren philosophisch verdünnten Platzhalter. Der Formalismus und die selbstgewählte „Blindheit“ gegenüber der Wirtschaft wird auf diese Weise nicht überwunden, sondern noch auf die gesellschaftliche Sphäre *ausgedehnt*.<sup>37</sup> Eine Ursache dafür ist die Unklarheit darüber, was Theorie hier überhaupt leisten will. Wollte sie zu politischer Tätigkeit aufrufen, war die Wahl des Mediums Theorie sicherlich eine verfehlt. Wollte sie Kritik üben, hätte sie dies durch das detaillierte Aufzeigen von Missständen besser erreicht. Indem sie aber versuchte, alternative Theorien der Gerechtigkeit oder des Guten aufzustellen, ersetzte sie einen „verschönerten Schatten dieser Gesellschaft“ (MEW 4, 105) durch einen anderen.

36 „Der politische Diskurs der Gegenwart dreht sich im wesentlichen um Rechte“ (Taylor 1993, 117). Auch Walzer gibt zu: „our situation is largely captured by that vocabulary“ (1991, 14). „In der Geschichte der Philosophie ist Anerkennung der Begriff, der bei Fichte und Hegel gewissermaßen den Staatsvertrag Hobbes' als Grundlegung des Rechts und des Staates ersetzt. Anerkennung meint den Prozess der gegenseitigen Wechselwirkung, durch den sich die einzelnen Bewusstseine bilden, indem sie zugleich den allgemeinen Willen bilden, innerhalb derer sie für Personen, d.h. für Rechtsträger gehalten werden“ (Amengual 1990, Hvg. CH).

37 Walzer 1991, 20 erhofft sich von der „Civil Society“, was im 17. Jahrhundert nur der absolute Staat vollbringen konnte: Religionskriege zu befrieden. Aufgaben des Staates werden in die Gesellschaft hineingeblendet. Das gilt sogar für den Sozialstaat: er soll durch eine „Sozialgesellschaft“ ersetzt oder ergänzt werden (Reese-Schäfer 1998, 96). Das Konzept der „Civil Society“ hat den Bürger nur als Citoyen und nicht als Bourgeois im Blick (Cohen 1995, 36), es ist entökonomisiert. Es bleibt mit Walzer (1987, 7, 30, 107) in der platonischen „Höhle“. Nicht nur bei den theoretischen Liberalen hängt also ein „veil of ignorance“ über der sozialen Realität. Zur „Blindheit“ wiederum Steinvorth 1999, 98.



Diese konnte weder mehr Wissenschaft noch Kritik sein – es blieb beim evokativen Bekenntnis. Ist es so, wie der Kommunitarismus sagt, so besteht kein Anlass zur Sorge. Ist es *nicht* so, beklagt er Missstände, so bedarf es einer Analyse der Ursachen (die der Kommunitarismus nicht gab) sowie nüchterner Überlegungen über politische Strategien. Die Beobachtung, dass das Gemeinwesen an vielen Stellen erodiert, ist richtig. Doch das bloße Ausrufen ethischer Appelle<sup>38</sup> lenkt von möglichen realen Ursachen eher ab; zumal solche Appelle kaum wirklich praktisch-politisch gemeint sein können, wenn sie *zugleich* eine „Theorie der Gesellschaft“ geben wollen. Den Kontext und das teilnehmende Gruppenverständnis transzendiert nicht erst die universalistische Moral (diese wird moralische Forderungen höchstens anders begründen), sondern schon die ursachenbezogene Theoretisierung. Über eine solche aber verfügt keine der beiden Seiten.

Pikanterweise lässt sich nicht nur eine schleichende Übernahme rechtlicher Kategorien verzeichnen, sondern auch eine der impliziten Apologie des Marktes, obgleich einst eine modernismus- und damit marktskeptische Einstellung den Impuls gab.<sup>39</sup> Schon der Konservatismus in Deutschland machte eine „Wende“ durch vom generellen Antimodernismus zu einer Bekämpfung der *sozial* modernisierenden Strömungen unter Anerkennung der *technischen* Modernisierung (inklusive der Produktionsverhältnisse).<sup>40</sup> Ähnlich vollbrachte es der Kommunitarismus schon in seinem zweiten Grundbuch, die Kritik des Marktatomismus zur kulturkritischen Makulatur einer sonst affirmativen Theorie werden zu lassen:<sup>41</sup> Michael Walzer versuchte in seiner alternativen *Theorie der Gerechtigkeit*, die soziale Wirklichkeit unter dem Paradigma der „Verteilung“ zu erfassen, indem er verschiedene Zusammenhänge wie Freundschaft, Sozialversicherung, Waschmaschinen, Ämter, Arbeitsstellen, Freizeit, Bildung, Liebe, Religion und Macht als Güter (goods, also in Warenform) begriff. Das Paradigma des Marktes ist auch

38 „Join the associations of your choice“ (Walzer 1991, 25). Oder auch: „Machen Sie mit!“ (Etzioni 1995, 277).

39 „Um der Demokratie das Überleben zu sichern, musste der Konzentration ökonomischer Macht eine vergleichbare Ballung politischer Macht entgegengestellt werden“ (Sandel 1984b, 92, vgl. Bellah u.a. 1994). „Ohne Bändigung der destruktiven Energien des kapitalistischen Ökonomie wird es [...] auch keine Zukunft für die liberalen und demokratischen Gesellschaften des Westens geben“ (Wellmer 1993, 189).

40 Vgl. Schmitt 1919, Mannheim 1925, Greifenhagen 1971, zum zweiten Mohler 1949, Faber 1981, Breuer 1993. Es ist diese Parallele, die einen Vergleich nahe legt (vgl. Rehberg 1993 und Joas 1993): die Pervertierung der Ideen von Gemeinschaft durch die Nationalsozialisten ist nicht strittig, von Interesse ist jedoch, dass der damalige Antimodernismus sehr ähnliche Triebkräfte hatte: auch damals war man gegen den kalten Markt und für warme Gefühle – aus ‚normativer‘ Sicht allein ist das noch nicht böse. Es gilt einzusehen, dass gut und böse nicht schon auf ‚begrifflicher‘ Perspektive zu scheiden sind, dass erst die Realität die Probe auf die (hier sehr ähnliche) Theorie ist. Die Theorie Marxismus, die viele als historisch falsifiziert ansehen wollen, ist weit komplexer als das, was davon umgesetzt werden konnte. Der Nationalsozialismus dagegen hat seine Ziele umgesetzt.

41 Sandel 1982 war das erste, Walzer 1983 das wichtigste Buch des Kommunitarismus. Diese Sozialutopie *entspricht* dem Selbstverständnis der USA (448; Sandel 1984a).

bei Walzer zur Leitvorstellung der Gesellschaftstheorie geworden, nur sieht er *verschiedene* Märkte vor. Er übernimmt die optimistische Deutung des Marktes. Die Grundvorstellung vom Marktmodell, an dem die ganze Theorie hängt, indem Verteilungsprinzipien als Generalnennen dienen, ist positiv: „Man könnte fast sagen, dass die Güter sich selbst unter die Menschen verteilen“ (Walzer 1983, 31). Den *wirtschaftlichen* Markt im Besonderen bewertet Walzer als unproblematisch. Ähnlich wie er hätten auch Ronald Reagan oder Bill Gates sagen können:

„Der Markt ist der Ort, an dem das Geld [!] seine Arbeit verrichtet. [...] Und wenn wir erst einmal jeden ungerechten Tausch blockiert haben ..., dann brauchen wir uns als Gemeinschaft über die Antworten, die der Markt gibt, auch keine weiteren Sorgen zu machen“ (1983, 163, 167). „The market [...] is without doubt the economic formation most consistent with the civil society argument“ (1991, 17).

Doch statt wie Rawls die Marktkräfte auch als das sozial verbindende Band zu sehen, sieht Walzer die einzig als Gegenkraft sinnvoll zu fordernde moralische „Gemeinschaft“ schon auf der deskriptiven Ebene als ein solches an. Das macht aus einem Sollen ein Sein; Gesellschaft erscheint als *konstituiert* durch Ethik (2.4.3). Walzer fordert zwar, dass die Auswirkungen der wirtschaftlichen Marktsphäre auf andere Lebensbereiche eingeschränkt werden sollten.<sup>42</sup> Es gelte, zwischen den verschiedenen „Märkten“ *Grenzen* zu errichten. Gerecht sei eine Gesellschaft, wenn die Grenzen ihrer „Distributionssphären“ eingehalten würden: „Gute Zäune garantieren gerechte Gesellschaften“ (1983, 449).

Doch wenn die Grenzen schon in der *Theorie* gezogen werden, sind viele soziale Probleme kaum noch sichtbar; etwa die ungebremsste Ausdehnung der wirtschaftlichen Marktsphäre sowie die Verdeckung der dahinterstehenden Produktionssphäre.<sup>43</sup> Die Ausdifferenzierung theoretischer Sphären wird zu einer der Gesellschaft ontologisiert, und so die Möglichkeit zur Kapitalismuskritik verstellt.

42 „But were the markets to be set firmly within civil society, politically constrained, [...] limits might be fixed on it's unequal outcomes“ (Walzer 1991, 19). Dies ist der Wunsch, der vom Staat auf die Gesellschaft übergeht. Nicht die Marktungleichheiten sollen beseitigt werden, sondern ihre Übertragung auf andere soziale Bereiche. Die Grenzen sind allerdings „ethisch“: Vereine (Assoziationen) und „Ideen“ sollen die Nachteile abfangen.

43 Lohmann 1994, 231 kritisiert, hiermit werde Luhmanns restlose Aufteilung der Gesellschaft in verschiedene Funktionssysteme ethisiert. Walzers Sphärentheorie bleibt zudem „auf den Nationalstaat angewiesen“ (Reese-Schäfer 1998, 87). Damit ist gegenüber dem staatsfixierten Monoprinzipialismus von Rawls wenig gewonnen, auch Walzer kann nur fordern, wie die plurale Verteilung stattfinden sollte. Seine ethische Diskussion der Verteilung von „harter Arbeit“ begnügt sich mit einer Liste von Vorschlägen (1983, 268: höhere Entlohnung, Pflichtdienst, Rotation; vgl. Walzer 1988). Der Marktskeptiker Bellah sieht die Wurzel des Marktes nicht in der Produktion, sondern in der Moral: „Gelegenheiten, in einem mit anderen geteilten Leben eine verantwortliche Rolle zu übernehmen, halten nicht nur das Familienleben aufrecht, sondern auch das Schul- und Gemeinschaftsleben, das von religiösen Organisationen und Wirtschaftsunternehmen, [und] das von Staaten“ (Bellah 1994, 60). Er fordert eine „Kultivierung“ und mehr „Sitten“ (72 f.) – wie das geschehen soll, bleibt offen.

Die Trennung der „Sphären der Gerechtigkeit“ bewirkt das Gegenteil ihrer durchaus emanzipatorischen Intention. Die Frage bleibt: Wer legt denn solche Grenzen fest, und aufgrund welcher Kriterien? Auch Walzer kann trotz seiner Rede von „Gemeinschaft“ den *übergreifenden* Sozialkitt nur in der gemeinsamen „Mitgliedschaft“ des einzig übergreifenden Vereines, nämlich des Staates, verankern. Nur die gemeinsame Mitgliedschaft im Staat verbindet alle Mitglieder einer Gesellschaft (das höchste Gut sei die „citizenship“, 1983, 65). Nur der Staat kann die von Walzer geforderten „Grenzen“ setzen (399). Doch er tut dies anders, als Walzer es sich vorstellt. Reale Grenzen wie die protektionistischen Stacheldrähte an der zu Mexiko werden in dieser Ethisierung fortabstrahiert.

Der Liberalismus hatte die übergreifende Bedeutung des Marktes für die moderne Gesellschaft noch berücksichtigt – wenn auch nur implizit (Rawls) oder apologetisch (Buchanan). Ihm aber in der Theorie andere, gleichwertige Sphären postuliert gegenüberzustellen ist entweder, als Forderung, *noch* normativer und weltloser als der Liberalismus, oder, als Beschreibung, eine Beschönigung der realen Verhältnisse. Denn auch Benachteiligungen von ethnischen, religiösen, geschlechtlichen oder sexuellen Minderheiten haben oft ökonomische Implikationen.<sup>44</sup> Aus der Einsicht in die Materialität und Krudheit der „bürgerlichen Gesellschaft“, die Hegel errungen hatte (2.1.1, Fn. 6), ist hier eine normativistische Überblendung gerade dieser Züge geworden. Wie schon in der älteren zahnlosen Kulturkritik der normativen Sozialphilosophie (2.5) werden nicht materielle Zwänge als Ursachen der Pathologien benannt, sondern ein ethischer Verfall.

Das Gemeinsame zwischen den verschiedenen Sphären sieht Walzer nicht in der abstrakten Rechtssphäre wie Rawls, sondern in den scheinbar konkreteren „shared understandings“ der Bürger (Forst 1994, 229 f.). Beide begreifen soziale Integration als „normativ“, der Streit geht darum, was genau ihre nochmalige, höherstufig „normative Grundlage“ sei. Der Unterschied liegt darin, dass Walzer die normative Regelung nicht von einer zentralen Perspektive aus (Thomas Nagels „view from nowhere“), sondern aus den jeweiligen Zusammenhängen vornehmen will. Gegenüber dem Platonismus von Rawls will er in der Höhle bleiben (1988, 7), die Selbstverständnisse der jeweils Beteiligten also nicht transzendieren – obwohl diese das durch ihre je *verschiedenen* Rollen jederzeit selbst tun. Ließe sich ein Verteilungsprinzip nur aus der internen Perspektive verstehen, wie wäre es dann möglich, es zugleich zu kritisieren, ohne den Kontext zu transzendieren?<sup>45</sup> Der exklusive Kontextualismus führt so deutlich zum Relativismus.

44 Menschen, die keine Rechte geltend machen können, lassen sich besser ausbeuten (cf. Fraser 2003). Die postmarxistische Welle der 1980er Jahre hat den Blick für solche Implikationen verstellt (cf. Hirsch 1990). Es waren oft bessergestellte Gruppen, die ihre „Differenz“ betont außerökonomisch zu Schau trugen. Doch das war eine Selbstbeschreibung – ein Appartement in Greenwich Village muss man sich erst einmal leisten können (Milner 1999, 145 ff.).

45 Für Walzer 1987 ist jede nicht-ethische eine „asoziale Kritik“, eine „Intervention von außen“ (77). Ganz wie Rorty meint er: „Es ist besser, Geschichten zu erzählen“ (78).

Diese Blindheit ist erneut nur die „abstrakte Negation“, die Kehrseite von Rawls' liberalem „veil of ignorance“: kann jener vor Prinzipien die Wirklichkeit nicht sehen, so jener vor Identität nicht die kontextübergreifenden Faktoren. Die Prinzipiengläubigkeit des Liberalismus wird so nicht überwunden, sondern nur pluralisiert: zwar möge jeder Bereich nur nach *seinem* Prinzip fungieren, aber für das Verständnis eines Bereiches reicht schon die Kenntnis des *Prinzips*. Das normativistische Grundverständnis von Philosophie und Gesellschaft bleibt unangetastet. Funktional führen diese Verkürzungen zu ähnlichen Ergebnissen.

Der Grund dafür ist kein philosophischer mehr: in der Wirklichkeit selbst nämlich breitet sich der Markt immer weiter aus, wobei er jene Probleme erzeugt, aufgrund derer überhaupt Sozialphilosophie getrieben wird. Die kapitalistische Wirtschaft ist die Meta-Institution moderner Gesellschaften. Nach 1989, in der neuen Phase ungehemmter „Globalisierung“, ist der Kapitalismus, der moderne Gesellschaften schon immer geprägt hat, zum entscheidenden Faktor geworden. Theorien, die ihn nicht adäquat zur Kenntnis nehmen, laufen Gefahr, ihm zuzuarbeiten. Das ist eine Herausforderung für die Sozialphilosophie.

Doch sieht der theoretische Liberalismus diese systematische und reale Untergrabung seiner Prinzipien aufgrund seines realitätsenthobenen Normativismus nicht, so scheint der Kommunitarismus deswegen nicht in der Lage zu sein, die strukturellen Nachteile der Marktvergesellschaftung<sup>46</sup> zu erfassen, weil er eine kontextübergreifende Perspektive *per se* ablehnt. Funktional decken sich daher die praktischen Forderungen des Kommunitarismus mit denen des Neoliberalismus: Sozialleistungen sollen, wenn auch aus je anderen Gründen, aus staatlicher in private Hand überführt werden.<sup>47</sup> Entweder haben die Gemeinden die Fürsorge

46 Das durchschnittliche Nettoeinkommen in den USA stieg seit 1980 um 0,5 %, beim obersten Prozent jedoch um 157 % (Assheuer 2003). Die reichsten 13 000 Familien haben hier mehr Geld als die 20 Mio. ärmsten (ein Verhältnis von 1/1540). Die Chefs großer Konzerne erhalten im Schnitt 37,5 Mio. \$ jährlich (aus: Paul Krugman, Zeit Nr. 46/02). Das oberste Prozent, nämlich 834 000 Haushalte in den USA, besaß Ende der achtziger Jahre 5700 Mrd. \$ – mehr als die restlichen 90 % zusammen, die über 4800 Mrd. verfügten (Suvin 1998, 79, nach Philipps 1990, Chomsky 1993). Die höchsten Steuern für leitende Angestellte sanken dort von 94 % anno 1945 auf 28 % anno 1991. Von 1980 bis 1988 stieg die Zahl der Millionäre dort um mehr als das Doppelte: von 574 000 auf 1,3 Mio. Zehn Prozent der Deutschen leben in Einkommensarmut (unter 1200 Euro brutto monatlich pro Haushalt; bei Daimler/Chrysler verdient ein Vorstandsmitglied 4 Mio. Euro im Jahr – ein Verhältnis von 1/178. Derzeit wird versucht, Einkommen der Vorstände offenzulegen). Hier leben 17 % der Heranwachsenden in finanziell unsicheren Verhältnissen (nach Assheuer 2003). Weltweit starben in den 1980er Jahren schätzungsweise 40 Mio. Menschen jährlich an Hunger (nach UNDP 1996, 20).

47 „Im Gegensatz dazu ist der Kommunitarismus der Traum vom Ende alles Schnorrertums“ (Walzer 1990, 171). Der Kommunitarismus eignet sich „als ideologische Verbrämung von Sozialabbau“ und impliziert „Ausgrenzungsstrategien“ (Reese-Schäfer 1998, 98; Reich 1992; vgl. Kersting 2000, 251). Auch Walzer, der mit dem Sozialismus sympathisiert (1983, 20, 164, 186, 448), unterlegt eine neoklassische Konzeption: „je perfekter der Markt, desto geringer die Einkommensunterschiede“ (179).

zu übernehmen – dies heißen die Kommunitaristen gut, da es die sozialen Kräfte der Gemeinschaft wieder stärker fördert, und die Neoliberalen, weil es die Staatsquote verringert; oder, falls dies die Gemeinden überfordert, ein privates Unternehmen. In beiden Fällen ist es denkbar, dass Gefühle von „Identität“ in der Bevölkerung zunehmen, wie es die deutsche Kriegs- und Nachkriegszeit gezeigt hat. Doch um welchen Preis? Eine weitergehende materielle Ungleichheit zwischen der „Gemeinschaft“ der Verarmten und den Profiteuren der Privatisierung, sowie eine verstärkte Schutzlosigkeit vor Ausgrenzungen und aggressive Zurückweisungen von Minderheiten sind zu erwarten.<sup>48</sup> Fraglich bleibt, was damit für die Gerechtigkeit und ihre Theorie gewonnen wird.

Ein „gutes Leben“ wird auf diese Weise jedenfalls nur für wenige möglich. Zusammenfassend ist also zu sagen, dass der Kommunitarismus und anschließende Diskurse in den letzten zwei Jahrzehnten skeptische Intuitionen generalisiert haben, die schon sehr viel länger gegenüber der Staatsform des Westens – dem demokratischen Rechtsstaat und seiner Leittheorie des Liberalismus – formuliert worden sind. Er steht dabei auf den Schultern von Hegel und, was das emanzipatorische Pathos angeht, von Marx. Doch anders als Marx weiß er sich keiner sachhaltigen Ebene mehr zu vergewissern, sondern er verbleibt auf der Ebene unterstellter normativer Selbstverständnisse. Er muss vor dem Hintergrund der globalen Aussichtslosigkeit des politischen Marxismus als „Ersatzideologie“ gelten – die Funktion, die in Frankreich die Postmoderne und in Deutschland die Kritische Theorie hatte (cf. 3.4.3, Fn. 54).

Diesem Diskussionszusammenhang fehlt weniger eine philosophische „Vermittlung“, sondern es fehlen sachhaltige Kriterien. Dieses Fehlen wurzelt auch in dem verfehlten Glauben der Sozialphilosophie, ihrer gar nicht erst zu bedürfen.<sup>49</sup> Die Forderung *nach* einer oder die Unterstellung *von* einer Politisierung der Gesellschaft und einer entsprechenden „Moralisierung der Politik“ (Etzioni) versuchte den Brückenschlag zwischen beiden Normativismen – in Deutschland un-

48 „Das dogmatische Festhalten am Konzept lebensübergreifender und gleichsam geschlossener Identitäten führt [...] dazu, dass der faktischen Aushöhlung vor allem so fundamentaler Bildungsfaktoren wie Beruf, Familie und Ehe [...] nur noch mit kulturkritischer Ablehnung begegnet werden kann. Dabei wird übersehen, dass mit der Auflösung traditioneller Sinnstiftungsinstanzen verbundene Leiderfahrungen häufig genug daraus resultieren, dass die Freiheitsräume, die sich mit der Verabschiedung überkommener Orientierungsmuster im Prinzip öffnen, in der Praxis allein einer privilegierten Minderheit zugänglich sind, während eine Mehrzahl propagandistisch mit Identitätssurrogaten abgespeist wird. Möglichkeiten, Identitäten zu erweitern, verkehren sich so in Identitätsbedrohung, weil sich der gesellschaftliche Wandel [...] real über massive Ausgrenzungen vollzieht. Gerade vor diesem Hintergrund kann dann eine Rückkehr zu traditionellen Orientierungsmustern gar nicht anders als über eine autoritäre Ordnungspolitik bewerkstelligt werden“ (Steinfath 1994, 89).

49 Zu Habermas 3.1.4, Fn. 85; 4.1, Fn. 2. Reese-Schäfer 1998, 102 wirft den theoretischen Liberalen die Auffassung vor, sie könnten „unbehelligt von der schlechten [...] politischen Diskussion, am Schreibtisch ihre Modelle dessen konstruieren, was für gerecht gehalten werden soll“. Dies trifft den Kommunitarismus mindestens ebenso.

ter dem Titel „demokratische Sittlichkeit“ oder „Verfassungspatriotismus“.<sup>50</sup> Aufgrund der Übertragung in die Sprache des Rechtes ließen sich die verschiedenen Diskurse sogar als Aspekte der „Anerkennung“ in ein abgerundetes System bringen.<sup>51</sup> Diese erneute „Synthese“ zweier Debatten hat zwar den metatheoretischen Dissens aufgelöst, doch damit ist für eine Erkenntnis der rechtlichen und sozialen *Wirklichkeit* nur wenig gewonnen. Vielmehr drohen materiale Probleme der Gesellschaft aus dieser Perspektive normativ überblendet zu werden. Zudem verliert die Formalität des Rechtes ihre freiheitsverbürgende Pointe. Erneut hat deutsche „Einheitsphilosophie“ die Theorie auf eine Weise perfektioniert, die sie als Totalität von der Wirklichkeit gerade *entfernt*.<sup>52</sup>

### 3.2.4 Reaktionen in der deutschen Philosophie nach 1989

Der Disput zwischen diesen zwei Lagern US-amerikanischen Denkens wurde ein großer Exportschlager. Wie ist dies zu erklären? War die Ausgangslage in Euro-

50 Rawls 1993 strebt einen „overlapping consensus“ an, der das „Faktum des Pluralismus“ ernstnimmt und die tatsächlichen Moralvorstellungen der verschiedenen Gruppen nicht transzendiert. In diesem Punkt ergänzen sich Rawls und Walzer. Auch Honneth setzt die Alternative als innernormative an, indem er fragt, „welche moralischen Motive und Bindungen als notwendig angesehen werden müssen, um die freiheitsverbürgenden Institutionen einer modernen Demokratie am Leben zu erhalten“ (in: Zahlmann 1994, 119). Der Formelkompromiss einer „demokratischen Sittlichkeit“ soll nun beide Parteien moraltheoretisch zufrieden stellen.

51 Das Theoriegebäude, in welches Forst 1994 die Debatte inkorporieren will, arbeitet mit Äquivokationen verschiedener Redeweisen von Anerkennung. Seine „„abstrakt“ begründete Theorie“ (305) besteht neben Besprechungen von Literatur aus der Definition, rechtfertigende Vernunft habe „reziprok und allgemein“ zu sein (134). Forst will trotz des hohen Allgemeinheitsgrades der Theorie „nicht auf Konkretion verzichten, denn die von ihr ausgezeichnete Grundstruktur [...] stelle einen Rahmen dar, in dem Personen auf je verschiedene Weise intersubjektiv anerkannt sind: als ethische Personen in ihrer ethischen Selbstbestimmung des guten Lebens, als Rechtspersonen in ihrem Anspruch auf ‚equal concern and respect‘ (Dworkin), als politisch autonome und gleichberechtigte Bürger einer politischen Gemeinschaft und schließlich als moralische Personen, als Menschen ‚überhaupt‘“ (Forst 1994, 305, vgl. 424). Die Theorie stellt den Rahmen dar für die praktische Anerkennung, die sich gleichwohl immer schon vollzogen hat. So etwas lässt sich nur in idealistischen Bahnen denken (3.1.4, Fn. 82). Praktisch-politische Probleme erscheinen in den einzelnen synthetisierten Theorien entweder als schon gelöst (ethische Gemeinschaften erkennen sich an: als Definition ist dies tautologisch, als Aussage über die Wirklichkeit in vielen Fällen falsch), oder gar nicht mehr. Was die Theorie des Rahmens mit ihrer innertheoretischen Synthetisierungsoperation sachlich aussagen will, ist schwer zu erkennen. Die „Muster intersubjektiver Anerkennung“ stammen von Honneth. Schon bei ihm überwiegt die rechtliche Grammatik: die Muster die der rechtlichen Anerkennung (nur sie heißt so), emotionale und solidarische Zuwendung (1992, 151; auch 2001; s.u., Fn. 35 f.; zur Rolle Hegels Kojève 1947, Siep 1974, Wildt 1982, Luckner 1995).

52 Cf. 2.5.7, Fn. 274. „Einheitsphilosophie“ tritt auch im Gewande der „Differenz“ auf, indem sie ein Konzept bietet, das alle Differenzen inkorporiert (Fn. 33, 44). Wozu eine „Theorie über alles“, die im Einzelnen gar nichts mehr aussagt (2.5.2, Fn. 29)?

pa mit seinem weit stärkeren Sozialstaat und der vergleichsweise homogenen Bevölkerung nicht eine andere?<sup>53</sup> Durch ein größeres historisches Bewusstsein wurden die Argumente auch nicht als neu empfunden, hatte es doch ähnliche theoretische Konflikte zwischen den an Kant und den eher an Hegel oder Aristoteles anknüpfenden Theorien längst gegeben.<sup>54</sup> Eine wirkmächtige Rezeptionswelle macht sich in Deutschland erst bemerkbar, als mit dem Fall der Mauer der real existierende Sozialismus von der Bühne verschwunden war: in den 1990er Jahren, mit zehnjähriger Verspätung, strömt eine regelrechte Welle des Kommunitarismus herein (cf. Brumlik 1993, Honneth 1993, Zahlmann 1994, Forst 1994). Der Inkriminierung des Marxismus nach seinem anschaulichen und allgemein begrüßten Scheitern kam es entgegen, dass diese reimportierte „Debatte“ auf keiner Seite mehr auf Marx bezugnahm, jedenfalls nicht essentiell.<sup>55</sup>

Der Streit um den Vorrang universaler und formaler Prinzipien oder substantieller, doch relativer Bestimmungen des „Guten“ war zu führen, *ohne* dass man sich auf die veränderte Realität einlassen musste. Es schien zu genügen, zwischen beiden theoretischen Konzeptionen von Normativität eine „Synthese“ oder, wie es nun pragmatischer genannt wurde, einen „Mittelweg“ zu suchen. So wurden zwar die osteuropäischen Dissidenzbewegungen als Kronzeugen der „Zivilgesellschaft“ gehandelt, doch weniger unter Beachtung der *real* vorliegenden Kontexte als vielmehr unter der formalen – und damit performativ widersprüchlichen – Betrachtung des darin georteten „Kontextualismus“. Die unhinterfragte Prämisse der Debatten, die Auffassung, Gesellschaften seien insgesamt „normativ“ integriert, verlor damit in der deutschen Rezeption die Unschuld, die sie in den USA noch gehabt haben mochte.<sup>56</sup>

53 Vgl. Nida-Rümelin 2000, 348 f., nach Esping-Andersen 1990 und Schmid 1996.

54 Siehe etwa 1969, Arendt 1974, Schnädelbach 1986. Zur Geschichte des Gerechtigkeitsbegriffs Nell-Breuning 1980, Kramer 1992, Huber 1996, Steinvorth 1998.

55 Rawls erwähnt Marx zuweilen (1971, 292 und 339), auch seine Kritiker bezogen sich mitunter auf ihn (A. Buchanan 1982, Brenkert 1983, Nussbaum 1990 oder Sheldon Wolin. Charles Taylor war in den 1970er Jahren Gastgeber der „analytischen“ Marxisten). Frühe Rawlslesarten thematisierten Marx (Wood 1972, Miller 1974 in Höffe 1977; in Höffe 1998 ist Marxens Spur getilgt). Die vorgebliche Marxrenaissance im Kommunitarismus hat nicht erst in seiner vorgeblich „zweiten Phase“ begonnen (so Honneth 1999, 644, cf. Fn. 30). Eher wäre ein beginnendes Schmelzen deutscher Marxrezeptionsblockaden zu verzeichnen (Honneth 1989a, 2002). Honneths Auffassung, man hätte in der deutschen akademischen Marxrezeption der 1970er Jahre bereits das Ergründenswerte durchleuchtet, ist abzuweisen. Diese Schriften (Honneth erwähnt E. Lange, G. Lohmann, Wildt, Zimmermann) waren doch oft recht einseitig.

56 Sie war in den USA unschuldig insofern, als maßgebliche Theorieströme (etwa Parsons) dort tatsächlich davon ausgegangen waren (cf. 3.4). Zudem konnte die Integration der Immigranten so verschiedener Völker in Teilen wirklich über die Werte zustande kommen, die die amerikanische Verfassung ihren Bürgern verbrieft. In Europa, wo die „Staatsgemeinschaften“ auf eine wesentlich längere Geschichte zurückblicken und wo auch Theorietraditionen gänzlich anderer Ansicht (Aufklärung, Materialismus, Marxismus, auch der Faschismus) lange Zeit dominierten, lässt sich eine sol-



Von der Suche nach kleinerformatigen Ersatz-Erzählungen, von der die deutsche Sozialtheorie nach 1989 getrieben wurde, gewinnt man ex post den Eindruck, es sei statt einer notgeborenen *Beschränkung* auf diese normative Perspektive um den Beweis gegangen, dass dies die *einzig sinnvolle* Perspektive der Gesellschaftstheorie sei. Die andere, dunklere Hälfte der Gesellschaftstheorie, die bei Habermas bislang stiefmütterlich behandelt worden war, indem für sie die Systemtheorie bemüht wurde, die aber zugleich als „instrumentell“ oder „strategisch“ denunziert wurde, fiel auf diese Weise endgültig aus der Betrachtung heraus. Sieht man sich maßgebliche Werke der jüngsten Zeit auf diese materielle Seite hin an, zeigt sich erstaunlich durchgängig eine rein normative Sicht – unabhängig davon, ob eher eine liberale, eine kommunitäre oder eine libertäre Variante vertreten wird. Dieser Normativismus sei abschließend an einigen Vertretern deutscher Sozialphilosophie aufgewiesen.

### Otfried Höffe

Der positivistischen Verkürzung von Staat und Recht versucht Otfried Höffe eine „normative“ Interpretation derselben gegenüber zu stellen (Höffe 1987, 1995, 1996). Allerdings scheint sich ihm durch seine langjährige Beschäftigung mit Rawls (1977, 1998)<sup>57</sup> der Eindruck aufgedrängt zu haben, normative Philosophie habe es ihrerseits mit Normen zu tun. Das muss aber keineswegs der Fall sein. Die zuweilen recht kruden materiellen Fakten: Leiden, Krankheit und Tod, Hunger, Ausgrenzung und Unterdrückung, rufen weit eher zu einer normativen Betrachtung auf, als die im ganzen doch recht erfreulichen bestehenden Normen. Diese unerfreulichen *Fakten* „sollen“ nicht sein. Es gibt niemanden, der dem abstrakt nicht zustimmen würde – dazu bedarf es keiner weit ausholenden „philosophischen“ Begründung. Vielmehr bedürfte es Untersuchungen darüber, warum trotz so zahlreich vorhandener Ressourcen und so viel guten Willens Besserungen nicht in Sicht sind. Höffe dagegen kommt nach langjährigen Studien zu dem Schluss, dass „normative“ Fragen politischer Gerechtigkeit „abgekoppelt“ von der Ökonomie zu stellen seien.<sup>58</sup> Was bleibt dem Philosophen dann noch zu tun, außer einer apriorischen Konstruktion derselben? So etwas wird in der normativistischen Sozialphilosophie seit Jahren geübt (3.1, 3.2). Wer hier etwas Neues leisten will, muss kreativ sein. Zur Erklärung moralischer Normen will Höffe darum nicht auf die „Vernunft“, sondern auf andere, schon bestehende Normen zurückgreifen: „Den Menschenrechten liegt eine Moral zugrunde, die [...] sich mit einer Ethik der [...] Tauschgerechtigkeit zufrieden gibt“ (Höffe 1998, 37).

---

che Sicht jedenfalls nicht mehr naiv vertreten. Habermas ist dieser Unterschied im Rahmen des Krieges schmerzlich zu Bewusstsein gekommen.

57 Höffe macht sich um die Rezeption der Klassiker praktischer Philosophie verdient: er gab Lexika, Kommentarbände sowie die Reihe *Klassiker Auslegen* heraus.

58 „Die Legitimation [der Menschenrechte, CH] ist beispielsweise abzukoppeln von der Debatte um ökonomische Voraussetzungen“ (Höffe 1998, 30). Das größte Problem wird so von Anbeginn herauseskamotiert.

So „begründet“ er eine Normativität in der anderen – allerdings im affirmativen Sinne. Genau diese Entsprechung, unter der gleichzeitigen Beobachtung, dass sich *trotz* der Geltung des Rechtes wenig zum Besseren wandte, war für den „Klassiker“ Marx ein Anlass, die rein normative Sphäre theoretisch zu transzendieren. Bei Höffe findet sich nichts dergleichen. Am Ende dieser selbstbewusst vorgetragenen Philosophie steht die Forderung nach „globaler Menschenliebe“ (Höffe 1999, 413). Wer außer Carl Schmitt könnte auch diese *Forderung* nicht unterschreiben? Es fragt sich allerdings, was unter einer solchen „Weltrepublik“ (Höffe 2000, vgl. 1995, 249 ff.) zu verstehen sei, wenn sie schon in einer globalen „Tauschgesellschaft“ fundiert werden kann, und wenn die sonstigen wirtschaftlichen Zusammenhänge schlicht ausgeblendet werden.<sup>59</sup> Ein solches, wiederum freiwillig „blindes“ Denken stellt funktional eine „normative“ Verklärung des globalen Freihandels dar. Zwar spricht Höffe kaum von demselben,<sup>60</sup> aber seine Rede von den „Normen“, als seien diese schlechthin gegeben und als sei mit ihrer Geltung alles erreicht, lenkt das philosophische Denken von einer *Durchleuchtung* der realen Geschehnisse eher ab. Er belässt es zuletzt bei einer Forderung nach weiteren zu verwirklichenden Normen, die er in einem Katalog präsentiert, der einen linksliberalen common sense wiedergibt: Weltwettbewerbsordnung, Weltwirtschaftspolitik, Weltsozialpolitik, globale Solidarität und Weltumweltschutz. Dies stellt eine erneute Replikation des alten Dualismus von funktionalistisch-neoklassischer Reduktion der Wirtschaft und ihrer Ergänzung durch normative oder ästhetische Idealisierungen dar. Hätte Sozialphilosophie nicht vielmehr zu fragen, wie diese beiden Ebenen eigentlich zusammenhängen?

### Wolfgang Kersting

Im Gegensatz zu Höffe ist Wolfgang Kersting der Auffassung, dass es im Interesse der *Wirksamkeit* bestehender Normen nicht im Vordergrund steht, „normative“ Wunschlisten aufzustellen, sondern eher, den Forderungskatalog zugunsten der basalsten Normen zu minimieren.<sup>61</sup> So wird eine staatliche Ausgleiche von Einkommensunterschieden als paternalistische Einschränkung der libertären

59 „Eine nüchterne [auf weitergehende Ansprüche verzichtende, CH] Gerechtigkeits-theorie beruft sich [...] auf die Tauschgerechtigkeit als ihr neues (?) Paradigma“ (Höffe 1998, 38, mit Verweis auf Marcel Mauss, Levy-Strauss und Axelrod 1984). Skeptiker hätten einen „zu engen, [...] ‚ungeduldigen‘, [...] ‚kleinlichen‘ Tauschbegriff“ (41). Auf dem Kantkongress 2000 in Berlin, wo Höffe eine „Begründung“ sozialer Rechte nicht extern, sondern aus den Normen selbst herleiten wollte, stellte ihm Onora O’Neill die Frage, warum er auf das Schwinden des Staates nicht eingehe. Der Grund liegt wohl darin, dass dies kein „normatives“ Phänomen ist.

60 Höffe 1999, 399 ff. spricht von globalen Wettbewerbsordnungen – nicht bemerkend, dass er die bestehenden Strukturen, normativ überhöht, noch einmal fordert. Zu einer Kritik derselben jetzt etwa Ziegler 2002.

61 Obwohl Kersting auch zu Klassikern publiziert hat (1988, 1992 und 1993) steht bei ihm der neuere Kontraktualismus im Vordergrund (1994, 1997, 2000 und 2000a). Auch eine Auseinandersetzung mit Höffe findet sich (1996).

Bürgerfreiheiten und kommunitären Bürgertugenden angesehen. Im Sinne des Kommunitarismus (Kersting 1997, 397 ff.) gehe es vielmehr darum, den der Politik vorgängigen Bürgerstatus (die „demokratische Tugend“) zu gewährleisten.

In der Überlegung, was das heißen könnte, blendet nun auch Kersting die Wirtschaft aus, so dass Autonomie nur „ethisch“, nicht aber materiell abgesichert werden kann. Diese Ethik steht den oft beschworenen „sozialen Rechten“ (Marshall 1950) bewusst entgegen. Indem Kersting die sozialen Rechte des Individuums gegenüber dem Staat einschränken will, bietet er den wirtschaftlichen Interessengruppen nicht nur implizit eine philosophische Stütze wie Höffe, sondern er setzt sich auch *explizit* für die ohnehin herrschende Tendenz des Sozialabbaus ein.<sup>62</sup> Die Endabsicht einer so verstandenen „Bürgertugend“ besteht darin, vormals nur „alimentierte“ Personen wieder „marktfähig“ zu machen. Was aber hieße das konkret? Es ist absehbar, dass diese Personen (Arme, Alte, Kranke, Behinderte, Studenten, Mütter, Langzeitarbeitslose, Ungelernte u.ä.), wenn überhaupt, so meist nur auf dem Billiglohnsektor eine Chance haben.

Die Situation, von der Kersting ausgeht, war auch schon der Ausgangspunkt des Beginns neuzeitlichen politischen Philosophierens: ein „Kampf aller gegen alle“ (Hobbes) um scheinbar von „Natur“ aus knappe Ressourcen. Allerdings hatte die Philosophie einmal den Anspruch, sich *nicht* von dem ohnehin herrschenden Schein blenden zu lassen, sondern dahinter zurück zu gehen und die wirklichen Zusammenhänge zu erfassen. Indem Kersting mit einer suggestiven Vorstellung von „Natur“ arbeitet, gibt er diesen Aufklärungsanspruch preis: „Es sollte der privaten Mildtätigkeit der Ameise überlassen bleiben, ob sie die Grille im Winter an ihr Feuer und an ihre Vorräte lässt. Es kann nicht gerecht sein, wenn die Grillen die Ameisen in Versorgungshaft nehmen“ (2000, 223).

Schon das Beispiel ist paradox: entweder liegt das unterschiedliche Verhalten in der „Natur“, dann können sich die Ameisen ihren Fleiß nicht anrechnen; oder es ist freiwillig und damit „verdient“ – dann aber ist diese Naturalisierung gerade unangemessen. Die Sozialität, die als Bereich *sui generis* zwischen Natur und Moral liegt, wird damit im Ansatz verfehlt – von der spezifischen Gesellschafts-

62 Kersting 2000 ist gegen den „Monetarismus des Sozialdemokratismus“ (254), weil dieser „ethisch blind“ sei (255). Es scheint also „ethisch“ zu sein, für wenig Geld viel zu arbeiten. Daher verlangt Kersting „Maßnahmen zur Durchbrechung der unverantwortlichen Arbeitsmarktblockade der Tarifkartelle“, denn „die effektivste Sozialpolitik [ist] die Schaffung von Arbeitsplätzen“ (250). Er macht sich gegen die sozialstaatliche „Betreuungsmaschinerie und Entmündigungsagentur“ (250) stark, die aufgrund ihrer „Daseinswattung“ eine „Bürgerlichkeitsverhinderungs- und Bürgerlichkeitsgefährdungsanstalt“ sei. Der Abbau staatlicher Hilfen wird nicht mit knappen Kassen begründet, wie in der Politik, oder mit der Schaffung von Arbeitsplätzen, wie in Unternehmensverbänden, sondern ethisiert: „es sind auch moralische Überzeugungen, die die Minimierung [...] der Wohlfahrtsstaatsbürokratie verlangen“ (249). Das Ziel der Sozialpolitik sei die „Herbeiführung der Marktfähigkeit“, denn: „Der Markt ist nicht für den Wohlfahrtsstaat da, [...] sondern der Wohlfahrtsstaat ist für den Markt da“ (247). Erinnert sei an Webers Ausspruch aus 3.1.5, Fn. 118.

formation des modernen Kapitalismus der Gegenwart ganz zu schweigen. Wer meint, etwaige Ungleichheiten in der Gesellschaft ließen sich auf solche in der *Natur* zurückführen und seien deshalb nicht zu korrigieren – Reichtum sei also *per se* „verdient“ –, der fällt hinter die Erkenntnisse der Soziologie und Ökonomie schon des 18. Jahrhunderts zurück (2.4.1).

Kersting verlässt sich folgerichtig auch nicht auf eine soziologische Unterfütterungen seiner Prinzipien, sondern auf die neoklassische Theorie. Seine „Verdienstethik“ sucht nach dem Muster von Böhm-Bawerk (1884), den Profit als langfristigen Gewinn aus Verzicht auf kurzfristigen Konsum zu legitimieren. Die von Egalitaristen wie Dworkin verfochtene Wohlfahrtsgleichheit würde „dazu führen, dass die Fleißigen die Aussteiger alimentieren und die Selterstrinker die Champagnertrinker subventionieren“ (2000, 223). Sein „verdienstethischer Naturalismus“ (237), die „verdienstethische Entdramatisierung der Differenz von Natur und Freiheit“ (233), stellt den alten Dualismus von Natur und Freiheit auf den Kopf: Er will die Vorteile aus der *gesellschaftlichen* Natur als solche der Freiheit, des „Verdienstes“ legitimieren, während „moralische“ Forderungen vor dieser Hayekschen „Natur“ als nicht bestehend abgewiesen werden: „Wohlfahrtsgleichheit würde auch die Ungleichheiten begründen, die durch unterschiedlichen Arbeitseifer, Ehrgeiz und Einsatz entstehen“ (223).

Kersting hält die Ablehnung dieses Prinzips schon für eine sozialphilosophische Analyse. Die Bedeutung von Normen für die Sozialphilosophie wird auf diese Weise sehr hoch veranschlagt. Begibt diese sich, wie Kersting fordert, in eine „begründungstheoretische Abhängigkeit [...] von normativen Prinzipien“ (Kersting 1997, 138), hat sie es nicht mehr nötig, die Realität zu befragen. Ein solches Denken übersetzt den sich naturwüchsig einstellenden Schein nahtlos in die Theorie und vertritt damit offensiv die Interessen der ohnehin stärksten Gruppe. Vielleicht hätte die Spitzfeder Marx dafür polemisch den Titel „Vulgärphilosophie“ vergeben (cf. 2.3, Fn. 4, 57, 61; 2.5.5, Fn. 226).

## Axel Honneth

Gegenüber solchen Tendenzen hat Axel Honneth noch das Selbstverständnis, „progressiv“ zu sein. Er will innerhalb der „begrifflichen Weichenstellungen“ der Frankfurter Schule, auf die er sich als Nachfolger Horkheimers gar nicht erst berufen muss (2000, 47 f., 89 ff.), zu einer „normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie“ gelangen (1992, 7). Die Frage aber, wie eine Philosophie normativ und zugleich gehaltvoll sein soll, stellt sich auch ihm nicht. Vielmehr gibt es einen inflationären Gebrauch der Worte „begrifflich“ (d.h. a priori), „normativ“ (d.h.: Aussagen nicht über die Wirklichkeit, sondern über Ansprüche und Wünsche) und „moralisch“.<sup>63</sup> Ziele, die er sich auf diese Weise stecken kann, sind „norma-

63 Vieles wird „normativ“ uninterpretiert, so die „moralisch motivierten [!] Kämpfe sozialer Gruppen, [...] wodurch die normativ gerichtete [!] Veränderung von Gesellschaften praktisch vonstatten geht“ (Honneth 1992, 149). Allein im Abschnitt Honneth 2003, 131-139 fallen die Worte „normativ“ und „moralisch“ 33 mal.

tiv gehaltvollere“ *Begriffe*, beispielsweise der „Arbeit“ (1980) oder „Anerkennung“ (1992, 2003). Dies kann dazu dienen, einen Wunsch oder Anspruch differenzierter vorzutragen als etwa Adorno, der je nur zu der Forderung sich durchrang, die Welt möge doch endlich „erlöst“ werden (dazu Honneth 1985). Doch wie Höffe meint auch Honneth, mit solchen Katalogen von Wünschen bereits Aussagen über die Wirklichkeit gemacht, also eine „kritische Gesellschaftstheorie“ erarbeitet zu haben (2000, 88 ff.). Das kann systematisch nur funktionieren, wenn in einem objektiven Idealismus angenommen wird, diese normativen Begriffe konstituierten die soziale Wirklichkeit (Hösle 1990; 3.1.4, Fn. 82).

Honneth gehört wie Kersting zu den Rezeptionsförderern des Kommunitarismus. Doch wie bei jenem unterbleibt auch bei Honneth eine systematische Kenntnisnahme der Realität weitgehend – auch wenn genau das oft programmatisch *gefordert* wird (1992, 111 f.; 2000, 110 ff.; 2003, 131; gerade das ist eine Nachfolge der älteren Kritischen Theorie, cf. 2.6.3. Fn. 58; Habermas 1968, 9). Die einzige Empirie, die näher untersucht wird, liegt auf dem Feld der Moral: Die universalen moralischen Prinzipien sollen *entwicklungspsychologisch* „begründet“ werden. Erliegt Honneth hier nicht dem naturalistischen Fehlschluss? Warum sollen Sozialtheoretiker die vorgefundenen Normen und Ansprüche eigentlich noch einmal „konstruktiv begründen“ müssen? Sie sind je schon gegeben. Zunächst wären sie empirisch zu erfassen (wer fordert in welcher Situation was von wem), und dann auf ihren Zusammenhang mit der sozialen Realität zu hinterfragen (mit welchem Recht, mit welchem Effekt). Dafür allerdings müsste jene zunächst hinreichend empirisch und theoretisch durchdrungen sein. Diese primäre Aufgabe der Sozialtheorie steht noch immer aus. Mit einer moralpsychologischen Philosophisierung ist für sie nichts gewonnen.<sup>64</sup> Schon die empirische Erfassung der vorgefundenen normativen Ansprüche („Unrechtsempfindungen“, 2000, 100) ist durch die Zielvorgabe blockiert, mit ihnen das Dilemma der Kritische Theorie systematisch lösen zu wollen (2000, 110 ff.).

Der Einfluss des Kommunitarismus (1993) und von Foucault (Honneth 1986, 121 ff.) führt bei Honneth dazu, die schon bestehende normative Theorie von Habermas (cf. Honneth 2000, 66 f., 98, 113) „material“ – also mit gehaltvolleren *Normen* – aufzufüllen. Er bewegt sich somit eine Abstraktionsebene höher als Höffe, der die vorgefundenen normativen Forderungen noch direkt aufgreift. Honneths „normative Sozialphilosophie“ fordert nicht nur „gleiche Freiheit“ oder ein faires Verfahren bei der Gewinnung formaler Prinzipien, sondern „substantiellere“ Garantien, die für die Ausbildung einer intakten Persönlichkeit vonnöten seien. Diese theoretischen Forderungen („Ansprüche“) an unbestimmte Adressaten werden von der Theorie in abstracto *zusätzlich* erhoben. Sie bedürfen somit im Denkmuster des Normativismus auch einer zusätzlichen „Rechtfertigung“.

64 Nicht zufällig trifft man hier auf eine neoklassische Verkürzung der Ökonomie: was bei Hegel noch „Arbeiten und Genießen“ hieß (1805, 213), heißt bei Honneth Konsum und Tausch (1992, 85). Siehe die Kritik bei Fraser 2003.

Diese will Honneth nun in einer Bewegung einholen, die der Letztbegründung bei Apel erstaunlich analog ist, nämlich in einem sich empirisch verstehenden Aufweis solch substantieller Ansprüche als „immer schon“ antizipierter.<sup>65</sup> Das Ergebnis dieser „Phänomenologie“ des normativen Geistes (2003, 135 f.) ist es, dass ein „normativer Minimalkonsens“ „stets schon vorgängig garantiert“ sei (1992, 72).<sup>66</sup> Was leistet dieser Verweis auf die „vorgängige Intersubjektivität“ (52)? Entweder soll bereits sie die Probleme lösen – dann würden sie jedoch nur theoretisch verdeckt. Oder sie löst sie *nicht* – dann fragt sich, wozu der Aufweis derselben theoretisch dienen soll, außer eben dazu, die „normativen Ansprüche“ (2000, 107, 113) einer Kritischen Theorie zu rechtfertigen, von der allerdings nicht mehr gesagt wird, worin sie eigentlich bestehen. Honneth wünscht sich wie der Kommunitarismus eine „kommunikative Basis“, „auf der die durch das Rechtsverhältnis voneinander isolierten [!] Individuen sich noch einmal [! ...] zusammenfinden können“ (1992, 44). Das ist ein Appell zur ideellen Verdopplung der Rechtsverhältnisse, der wie die Forderungen von Rawls und dem Kommunitarismus immer schon erfüllt ist (Fn. 32).

Für die Sozialphilosophie fangen die eigentlichen Fragen hier erst an. Wer stellt hier Forderungen, und an wen? Welche realen Strukturen und Prozesse stehen dahinter? Aus welchen Ideen und Traditionen speisen sich diese Forderungen, und mit welchem Recht werden sie erhoben? Wie wären sie zu erfüllen? Wie stehen sie im Verhältnis zu den *tatsächlichen* Prinzipien des liberalen Rechtsstaates, der rechtlichen Gleichheit und der wirtschaftlichen und politischen Freiheit? Welche politischen Änderungen wären vonnöten, um sie ansatzweise

65 Bezog sich Habermas auf Piaget und Kohlberg, so Honneth 1992, 157 ff. (wie schon Wild 1982) auf Donald W. Winnicott. Doch die Frage ist, was für die Liebe zu „beweisen“ ist (es ist schlecht, Menschen zu schaden, weil [...]?). Für das Recht behauptet Honneth mit Marshall 1950, einer populären Vorlesung der Nachkriegszeit, dass mit den „sozialen Rechten“ die Verteilungskämpfe des 19. Jahrhunderts, die sich primär um „Mitgliedschaft“ gedreht hätten, beendet seien. Das erinnert an Walzers Zurechtstellung sozialer Kämpfe zu einem Gerangel um Vereinsrechte (1983, 1991). Hegels staatliche Dimension der „Solidarität“ wird umgedeutet zu einer gesellschaftlichen Dimension der „Wertschätzung“ (s.u., Fn. 37). Auch sie wird am Ende nicht erwiesen, sondern gefordert (1992, 287). Sozialforschung kann nicht aus der empirischen Mannigfaltigkeit gerade passende „Beweise“ für ihre Thesen heranziehen (auf diese Weise ließe sich alles „beweisen“), sondern müsste mögliche Falsifikationen ihrer Thesen ausräumen.

66 Brumlik sprach zunächst kritisch von einer „Phänomenologie moralischer Konflikte“ (in: Edelstein 2000, 81). „In die Struktur der menschlichen Interaktionsbeziehungen ist die normative Erwartung, auf die Anerkennung durch die anderen Subjekte zu stoßen, zumindest in Form der impliziten Unterstellung eingebaut, in den Handlungsplänen des Anderen positiv Berücksichtigung zu finden“ (Honneth 1992, 75). Seit Habermas wird im Begriff der Interaktion die materielle Reproduktion systematisch ausgeblendet. „Gesellschaft“ wird wie im Neukantianismus gedacht als „konstituiert“ durch bewusste wertorientierte („normative“) Handlungen von Individuen. In diesem „subjektiv gemeinten Sinn“ wird das ‚Material‘ gefunden, mit dem Apels formale Letztbegründung angereichert wird.

zu erfüllen, und welche Grenzen wären einem solchen Strukturwandel zu ziehen? Wie wäre eine solche Änderung der politischen Struktur praktisch in die Wege zu leiten? Wie ist den theoretischen Gegnern solcher Maßnahmen zu begegnen, und wie den politischen? Mit Spannung harrt man auf die Beantwortung dieser Fragen. Honneth 1992 belässt es bei einer Anreicherung des Forderungskataloges („Liebe, Recht, Solidarität“) und einer historisch ausholenden Behandlung von Gedanken darüber beim jungen Hegel und G.H. Mead. Er stützt sich auf Fragmente von Hegels *System der Sittlichkeit* von 1802, welches eher einen religiösen Traktat als ein republikanisches Manifest darstellt (siehe die „wechselseitige Anschauung“, Honneth 1992, 44).<sup>67</sup> Die Berufung auf den „frühen“ Hegel erinnert etwas an Heideggers Mythologisierung der „Frühe“ sowie auf die „antimarxistische Hegelstrategie“ (R. Mehring 1989) der deutschen Philosophie der 1950er Jahre (2.5.7). Auch die Berufung auf Mead überzeugt soziologisch wenig, denn dieser interessierte sich als Psychologe vorrangig um die Genese von Bewusstsein. Wenn die Gesellschaft vorkam, dann hinsichtlich der Rolle, welche die *Vorstellung* von der Gesellschaft auf das Verhalten des Einzelnen nimmt.

Was daran soziologisch ist, ist idealistisch („the ideal society“, Mead 1934, 317, cf. 3.4.2, Fn. 34). Wo ist also die versprochene „empirische“ Einlösung (1992, 8) der normativen Forderungen? Der Gewinn von Honneths Theorie ist die negative Herleitung der normativen Ansprüche der *Theorie* aus dem Verweis auf eine reale „Verletzung von impliziten Regeln“ (1992, 256; 2000, 88 ff.). Das ist eine einfallsreiche, doch auf den zweiten Blick tautologische Feststellung (zur Affirmation des Zirkels im deutschen Denkens siehe in 2.5.5). Ein Regelverstoß kann vielleicht als *ratio cognoscendi* der verletzten Regeln dienen, „erklären“ kann er diese Regel allerdings kaum. Eine theoretische Liste von Ansprüchen, die den Individuen als Intention unterstellt wird, kann nur dann eine Gesellschaftstheorie sein wollen, wenn zugleich unterstellt wird, Gesellschaften *entstünden* durch diese Normen und entwickelten sich durch diese. Folgerichtig evoziert Honneth das Bild einer gerichteten Evolution der Gesellschaft, die durch den transzendentalen Mechanismus des moralischen „Kampfes um Anerkennung“ produziert wird.<sup>68</sup> Das ist, wie schon in Luhmanns Behauptung, „Gesell-

67 Hegels Korrektur an Hobbes war, dass sich die Personen schon im Naturzustand anerkennen. Sie tun dasselbe wie bei Hobbes, nur ist die Erklärung „normativ gehaltvoller“. So bekommt der Staat noch eine weitere Stütze. Hegel geht es darum, sich versöhnt zu wissen – hier mit dem Staat. Es dürfte schwer fallen, damit eine Kritische Theorie oder gar eine „emanzipatorische“ Politik zu begründen. Eher ist Hegel als Religionsphilosoph zu deuten (2.6.4, Fn. 88).

68 Die Geschichte wird zu einer Geschichte von Normenauswicklungen: „in jeder [...] Epoche stocken sich die individuellen Vorgriffe auf erweiterte Anerkennungsverhältnisse erneut zu einem System [...] von normativen Ansprüchen auf, deren Abfolge die gesellschaftliche Entwicklung insgesamt zu einer permanenten [d.h. bruchlosen] Anpassung an den Prozess der fortschreitenden Individuierung zwingt“ (1992, 135). Die „Basis“ ist „kommunikativ“ (44; cf. 1.3, Fn. 21). Honneth unterstellt unverblümt eine moralische Evolution der Gesellschaft, die insofern identitätsphilosophisch ist, als die



schaft“ bestünde aus Kommunikation (2.5.6, Fn. 237), ein klassischer Erzeugungsidealismus. Er setzt als transzendentes Subjekt die intersubjektivität, wie es schon Fichte und Hegel getan hatten. Honneth bleibt auf ihrer Linie, nur nennt er das Ganze – darin liegt der Unterschied zu Luhmann (2.5.6) – zusätzlich noch „normativ“. <sup>69</sup> Marxens Kritik an Hegel trifft auch auf Honneth zu, ja sogar verstärkt, da selbst Hegel der Ökonomie noch mehr Raum beimaß und den Individuen nicht als Explanans eine übergroße Intentionalität unterstellte.

Axel Honneths langjähriger Weggefährte Hans Joas (siehe Honneth/Joas 1980, 1986 und 1987) vollbrachte eine ähnliche theoretische Bewegung in etwas anderer Ausrichtung: ausgehend von den normativistischen Weichenstellungen von Habermas versuchte auch er, in der Berücksichtigung alternativer Theorieströmungen (etwa von G.H. Mead und James Dewey) die normativistische Position „gehaltvoller“ zu präsentieren. Ein Ergebnis dieser Bestrebung war ein Buch, welches sich mit der „Entstehung von Werten“ befasste (Joas 1997). Es beschreibt Theorien, in denen *andere* Autoren, von Nietzsche bis Charles Taylor, sich die Entstehung der normativen Wertvorstellungen der Menschen zu vergegenwärtigen versucht hatten. Joas wie Honneth legen auf die allen Vereinzelungen und formalen Vergesellschaftungen vorausliegende transzendente „intersubjektivität“ theoretisch großen Wert – trotz der Absetzung von Habermas (Honneth 1986, 144 ff.; Joas 1992, 171 ff.). Angesichts ihrer geraten reale Konflikte etwas aus dem Blick. <sup>70</sup>

---

Struktur der Sittlichkeit „in allen Fällen die gleiche“ (30) sei. Die normativen Begriffe und Prinzipien sind erkenntnisschwanger, weil sie selbst die Gesellschaft machen: Für Honneth werden „soziale Kämpfe“ durch Argumente geführt und entschieden (188). Dieser normative Vicoismus stammt von Habermas (cf. 2.6.4, Fn. 108).

69 Honneth kritisiert zwar Fichte und Hegel für ihre „Bewusstseinsphilosophie“, doch dies ist die einzige Kritik. Sie beruht auf der hermeneutischen Verengung, die Habermas vorgegeben hat (3.1.5, Fn. 90, Fn. 125). Luckner 1995 verortet Honneth (und Taylor) auf dem Level von Fichte und Hegel. In der Tat entwickelt sich alles aus einer „vorgängigen“ Sittlichkeit des Anerkanntseins, nur dass nicht der althegeleanische „sittliche Staat“ alles lenkt, sondern eine zivile „Bürgergemeinschaft“. Auch die prinzipialistische Geschichtskonstruktion wird neu aufgeföhren (unter signifikanter Benutzung Marx'scher Termini, Fn. 68). Selbst Joachim Ritter und MacPherson wussten noch mehr über die prominente Rolle der kapitalistischen Wirtschaftsweise im Herzen des modernen bürgerlichen Rechtes.

70 Etwa, wenn Honneth die Geschichte der sozialen Kämpfe hegelsch in die Selbstentfaltung moralischer Vorstellungen umschreibt (Fn. 68). Marx umschrieb das Verfahren, „das Schlechte auszumerzen und eine Kategorie als Gegengift gegen die andere zu verabreichen“, so: „es gibt keine Dialektik mehr, es gibt höchstens nur noch pure Moral“ (MEW 1, 125 ff.). Honneth 1988a will Sartres Negativität fortreflektieren, um die „Idee kommunikativer Freiheit“ (74) nicht zu gefährden: Sartre sei „nur deswegen zu einer negativistischen Konstruktion der menschlichen Interaktion gezwungen, weil er bereits in seinen Grundbegriffen die Möglichkeit persönlicher Identität ausschließt“ (80). Die Analyse bewegt sich auf rein begrifflicher Ebene und bleibt der Realität „menschlicher Interaktion“ seltsam äußerlich – grundlegende Negativität ist eines ihrer Grundmerkmale, sie bleibt auch in jeder noch so gelungenen Bewältigung in Kraft (Rentsch 2000, 11 ff., 109 ff.). Joas 1993, 43 ff. will den negativen As-

Zwar kann man in der Genese des Selbstbewusstseins so erfreuliche und theorieimmanent wichtige Dinge wie eine Kreativität des Handelns (Joas 1996) oder „praktische Intersubjektivität“ (Joas 1980) aufspüren. Doch wäre es ein genetischer Fehlschluss (2.5.1, Fn. 14), wollte man hieraus aktuellen Konflikten ihre Schärfe nehmen. Die hohe Wertschätzung von Normen kann den Blick auf die mit ihnen konfligierende Realität, die eben nicht in „Normgenesen“ aufgeht, theoretisch leider auch verstellen (3.3).

Dieses Kapitel 3.2 zu verschiedenen Theorien der Gerechtigkeit, die aus den USA kamen und besonders im ersten postmarxistischen Jahrzehnt die deutsche akademische Sozialtheorie beherrschten, konnte das Ergebnis von Kapitel 3.1 bestätigen: der übergroße Schwerpunkt, der hier auf normative Phänomene gelegt wurde, hat den Blick auf die realen Fundamente des Normativen vielfach verstellt und theoretische Betrachtungen darüber sogar weitgehend *ersetzt*. Besonders die Debatte zwischen dem Rawlschen theoretischen Liberalismus und dem eher hegelianischen Kommunitarismus wurde als eine innernormativistische deutlich, die über die realen Strukturen der sozialen Welt und damit über die Verortung des Normativen selbst nur wenig zu sagen hatte. Zugleich wurde deutlich, dass die Rolle der Theorie sich vom distanzierenden „Erklären“ sozialer Prozesse auf ein Rechtfertigen ihrer Ergebnisse verlagert hat. Bevor wir die methodischen Wurzeln dieses „pragmatischen“ Philosophieverständnisses untersuchen (3.4), ist noch eine Disziplin zu betrachten, die eine Manifestation des Aufschwungs des Normativen in der Philosophie ist: die Wirtschaftsethik (3.3). An ihr lassen sich die gewonnenen Kritikpunkte erneut als relevant erweisen, da diese Disziplin verschiedene bislang untersuchte philosophische und protophilosophische Ansätze für ihre Zwecke nutzt. Welche Zwecke dies jenseits einer bloßen Anwendung ethischen *Vokabulars* sein können, zeigt erst der zweite Blick. Auch bei Autoren dieses Kapitels werden hehre Absichten durch begriffliche Weichenstellungen funktional ins Gegenteil verkehrt.

---

soziationen der „Gemeinschaftsrhetorik“ damit einen Unbedenklichkeitsnachweis liefern, dass in Amerika vieles anders verlaufen sei (vielleicht daher die Vorliebe für US-Autoren, cf. 3.4). Joas 2000a verurteilte den damaligen Kosovokrieg in wünschenswerter Deutlichkeit. Doch aus seiner *theoretischen* Optik scheinen Kriege primär insofern interessant zu sein, als sie Menschen auf universale Werte hindrängen – also meist erst dann, wenn sie vorbei sind. Honneth 1992 unterläuft die Antinomie zwischen sozialen und politischen Rechten (3.1.5, Fn. 121), indem er darin nur eine „sukzessive Erweiterung“ sieht (189). Bismarck vergab Teilhaberechte eher *anstelle* von Teilnahmerechten, die dadurch sogar paternalistisch eingeschränkt wurden (Metzler 2003, cf. 2.4.1). Der Normativismus macht für die entscheidende Rechts-Antinomie zwischen Freiheit und Gleichheit unempfindlich, da sich der Streit dieser Normen erst außerhalb der normativen Sphäre bemerkbar macht.

### 3.3 Wirtschaftsethik: eine „normativ gehaltvolle“ Gesellschaftstheorie?

#### 3.3.1 Hintergründe des Aufstiegs dieser Disziplin

„Wettbewerb ist solidarischer als Teilen.“ (Karl Homann)  
 „[D]ie Bereicherung als solche als Selbstzweck der Produktion.“ (MEW 24, 63)

Schon in den 1980er Jahren war der Zug der „neuen sozialen Bewegungen“ nahezu gänzlich ohne den Marxismus abgefahren, was wohl an den erstarrten Strukturen der kommunistischen Parteien und dem ergebnisarmen, aber verbissenen Dogmatismus der Marxzirkel lag.<sup>1</sup> Dieses Abrücken von Marx verstärkte sich nach 1989 noch erheblich. War es politisch befreiend, sich von den bevormundenden selbsternannten Avantgarden zu lösen (im Westen etwas früher als im Osten), so hinterließ der Marxismus im *theoretischen* Bereich doch eine Lücke. Auch wenn seine zahlreichen Spielarten intern gravierende Mängel aufwiesen (Kapitel 2), so war er doch die Instanz, die die tiefgehendste „Kapitalismuskritik“ geäußert hatte, wie meist zugestanden wurde. In der Friedens- über die Umweltbewegung bis zur Frauen- und Schwulenemanzipation wehrte man sich nun bewusst gegen Theoretisierungen und theoretisch verkleidete Bevormundungen, die die Vielfalt der Bewegung einengen würden; ein Zug, den noch heutige Globalisierungskritiker wie *attac* an den Tag legen. Aufgrund seiner internen Mängel hätte der damalige Marxismus eine solche theoretische Leitungsfunktion allerdings gar nicht erfüllen können, gelangte er doch selten, jedenfalls selten überzeugend, zu den geforderten „konkreten Analysen der konkreten Situation“ (Lenin). Doch an solchen hingen sich die neuen Bewegungen auf (Nato-Doppelbeschluss, Startbahn West, Wackersdorf etc.). An die Stelle der fehlenden übergreifenden Theorie traten nun diverse andere Narrative: in der Umweltbewegung machten sich neben schlichter Empörung bald esoterische Tendenzen bemerkbar,<sup>2</sup> die Friedensbewegung hatte etwa über die Kirchentage stets eine Nähe zur Religion,<sup>3</sup> und in die sexuellen Befreiungsbewegungen konnte bald der post-strukturalistische Identitäts-Diskurs einfließen.<sup>4</sup>

1 Vgl. Thompson 1980, Habermas 1985a, Roth 1987; Haug 1982, Hirsch 1980, 1990.

2 Diese konnten seriöse Naturphilosophie sein (Jonas 1979, Meyer-Abich 1984, Scheffold 1988, Höhle 1991), aber auch in versponnenen Romantizismus oder Nationalismus ausarten (Gruhl 1978, Bahro 1991, Geden 1996, Dittfurth 1997, Markovits 1997). Zu den Ursprüngen ökologischer Kapitalismuskritik Waibl 1989, 119-155.

3 Neben der marxistischen Friedensforschung (Senghaas 1979) etwa Weizsäcker 1977, Schulte 1987, Drewermann 1991. Auch die Psychologie wurde oft bedient, wohl nicht ganz ohne Berechtigung. Über die Ablösung nichtmarxistischer Strömungen aus dem Bewegungsmarxismus berichtet aus der Innerperspektive Koenen 2001.

4 Der Poststrukturalismus erlebte in Deutschland nur eine epigonale Rezeption, er war besonders in Frankreich und den USA populär. Dort sind Marx-Substitute deutlich erkennbar: Baudrillard, Lyotard und Foucault etwa entstammten direkt dem einen oder anderen Marxismus, dem sie sich dann zu entwenden trachteten. Sie fallen aus

Keines dieser Narrative vermochte es aber, eine übergreifende Erklärung der gegenwärtigen Weltlage zu leisten, oder gar über sich und sein Verhältnis zur Gegenwart Rechenschaft abzulegen. So wurden die neuen Forderungen, philosophisch betrachtet, zu einem der Wirklichkeit fremd gegenüberstehenden Sollen.<sup>5</sup> Diese Tendenz zur Moralisierung fand in der akademischen Welt zwar auch ihre Verächter, insgesamt aber erlebte die philosophische Ethik eine regelrechte Boomphase.<sup>6</sup> Und so macht zugleich mit dem scheinbar endgültigen Wegfall des Marxismus eine Disziplin Karriere, die noch „die Ökonomie“ selbst in das Ethische zieht oder zumindest ethisch deutet: die Wirtschaftsethik.<sup>7</sup>

Zwar fanden die Vorbereitungen zu diesem Aufstieg bereits Mitte der 1980er Jahre statt, aber es ist doch zu beobachten, dass gegen 1989 eine regelrechte Flut von wirtschaftsethischen Publikationen losbricht.<sup>8</sup> Ein Hintergrund dafür mag gewesen sein, dass es nach Öffnung der innerdeutschen Grenze eine Zeitlang so aussah, als sei die Zukunft der DDR noch offen, so dass von akademischer Seite Überzeugungsarbeit zur sozialen Marktwirtschaft vonnöten schien – traditionelle Wirtschaftsethik war ja wenig mehr als der Versuch einer philosophischen Legitimation der schon gefallenen ordnungspolitischen Grundentscheidung zur „sozialen Marktwirtschaft“, gegen den Sozialismus.<sup>9</sup> Doch schnell wurde klar, dass sich mit der Wende auch im Westen einiges ändern würde, und so erwecken die diversen Wirtschaftsethiken der Nachwendezeit ex post eher den Eindruck, als

---

unserem Themenbereich heraus, und wurden bereits eingehend kritisiert (Ferry 1987, Taureck 1988, Habermas 1985, Frank 1983, 1993, 119 ff.). Auch Derrida kommt kaum über Wortspiele zu Marx hinaus (1995, 2004, cf. Henning 20005c).

- 5 Diese Tendenz hatte im marxistischen Lager ihre Vorläufer und Parallelen (2.1.4, 2.6.3). Die bürgerliche Soziologie war wesentlich moralistisch aufgebaut (2.4.3). Zudem war der herrschende Zeitgeist, das *System Kohl* (Friedbert Pflüger), gegenüber neuen Gedanken kaum durchlässig (Hess 1988). Zwar versuchten Gruppen wie die Kommunarden und alternativen Lebensgemeinschaften auf dem Lande, ihre Ideale zu leben; aber dies unter Abstraktion vom Rest der Welt. Die Filme *Idioten* und *Zusammen* behandeln diese Problematik treffend.
- 6 Zum Ethikboom siehe Türcke 1989, Höhle 1991, Taureck 1992, Piper 1998, Thurnherr 2000. Verächter waren die Rechtshegelianer Marquard 1964, Ritter 1969, Gehlen 1973, Lübke 1987, Luhmann 1978 und 1989.
- 7 Etwa bei Ulrich 2001 wird „die Ökonomie [...] nicht mit der, sondern in die Ethik integriert“ (Korff 1999 I, 871). Auch Koslowski 1988 gliedert die Wirtschaftsethik in eine übergreifende „ethische Ökonomie“ ein (s.o., Kapitel 3.3.4).
- 8 Nach Koslowski 1982, Sen 1987 und Rich 1987 vgl. etwa Enderle 1988, Hesse 1988, Koslowski 1988; Molitor 1989, Pappi 1989, Waibl 1989; Rich 1990, Schauenberg 1990, Ulrich 1990; EKD 1991, Hengsbach 1991, Steinmann 1991; Furger 1992, Homann 1992, 1992a, Rich 1992, Spiegel 1992, Enderle 1993, Wieland 1993 etc. Nach einer Tagung in St. Gallen 1985 war 1986 eine Arbeitsgruppe und 1989 im „Verein für Sozialpolitik“ ein ständiger Ausschuss „Wirtschaftswissenschaft und Ethik“ gebildet worden. Mittlerweile gibt es mehrere Lehrstühle für Wirtschaftsethik und ein „Deutsches Netzwerk Wirtschaftsethik“ (vgl. die Zeitschrift *Forum Wirtschaftsethik*).
- 9 Cf. Müller-Armack 1946, Eucken 1952, Heimann 1955, Erhard 1957, Grosser 1988, Rich 1990, Zinn 1992.

sollte hier der Geist der alten Bundesrepublik noch einmal festgehalten, ja beschworen werden (als Nachhut vgl. Merkel 2000, cf. Reuter 2001).

Als diese Grundentscheidung auch für die Beitrittsgebiete gefällt war, wurde der politische Streit zwischen übereifrigen Apologeten dieser Ordnung und denen, die aufgrund sich häufender Missstände<sup>10</sup> eine kritischere Sicht darauf entwickelten, verstärkt im Medium der nun etablierten Wirtschaftsethik ausgetragen; allerdings ohne dabei zu einer so grundlegenden Kapitalismuskritik zu gelangen, wie sie in den 1970er Jahren verbreitet war. Die Popularität dieser Disziplin erreichte schließlich in einer 3000-seitigen Summa (Korff 1999) ihren Abschluss. Inzwischen ist in Form der Globalisierungskritik die Kapitalismuskritik wiedergekehrt. Noch in dieser lebt die Wirtschaftsethik fort: auch hier wird bislang eher ethisch argumentiert, und es gibt eine gewisse Theorieabstinenz (3.3.5). Die kurze Blüte der Wirtschaftsethik soll nun weniger in ihren zuweilen verdienstvollen Einzelheiten als in ihren argumentativen Weichenstellungen verfolgt werden, denn diese sind symptomatisch.

Warum besinnt sich erst die außerakademische Globalisierungskritik wieder auf Marx? Wie ist das Phänomen der inflationären Wirtschaftsethiken aus einer Marx *nicht* ignorierenden Sicht einzuordnen? Die effektiv aussehenden Argumente der Wirtschaftsethik sind ja keineswegs neu (3.2.3), sondern entstammen in ihrer Substanz Diskussionskontexten, die in der historischen Betrachtung der Reaktionen auf Marx schon begegnet sind; hauptsächlich denen der Religion und Theologie (2.6), der neoklassischen Ökonomie (2.3) und des Historismus (2.5). Allerdings sind diese zum Teil miteinander unverträglich: Schnell machte sich in der Wirtschaftsethik eine Aporie bemerkbar zwischen einer theologisierend-abstrakten Kritik „der Wirtschaft“ (3.3.2) und ihrer betriebswirtschaftsblind vorlaufenden Apologie (3.3.3). Ein dritter, hegelianischer Weg betrachtete den „Begriff“ ethischen Wirtschaftens zwar als wirklich, aber noch nicht ganz realisiert (3.3.5). Doch eine „Integration“ von Weltferne und Affirmation führt über keines von beiden hinaus, sondern birgt noch den zusätzlichen Nachteil, dass die Wirtschaftsethiker nun selbst nicht mehr wissen, was sie eigentlich sagen: Die Rede von der „Ökonomie“ und gegebenenfalls der „Kritik“ an ihr lässt unklar, ob von der Wirtschaft oder von ihrer Theorie die Rede ist. Hinsichtlich der Stoßrichtung einer Kritik ist das allerdings ein gravierender Unterschied. Er wird jedoch gar nicht erst als Problem angesehen. Zur Unklarheit in inhaltlicher gesellt sich so eine in methodischer Hinsicht. In dieser Verlegenheit befinden sich die meisten der deutschsprachigen Wirtschaftsethiken, am stärksten in der historistischen Variante (3.3.4). Die folgende nähere Betrachtung soll zeigen, ob die Anreicherung der normativen Gehalte eine bessere Gesellschaftstheorie ergibt.

---

10 Wachsende Arbeitslosigkeit, Armut, Sozialabbau, Fremdenfeindlichkeit; wachsende Staatsverschuldung, nationale und internationale Vertiefung der Ungleichheit, Zerstörung der Umwelt, das Wiederaufleben von Kriegen und nationalem wie religiösen Fanatismus (vgl. Kapitel 1.2).

### 3.3.2 Theologische Wirtschaftsethik

Frühe wirtschaftsethische Publikationen im präskriptiven Sinn hatten in Deutschland einen religiösen Hintergrund. Hier hatte man sich recht offen mit der Sozialdemokratie auseinandergesetzt und ging mitunter sogar so weit, den „Sozialismus“ zu bejahen, allerdings meist *ohne* Marx'sche Theoreme zu übernehmen (2.6.6).<sup>11</sup> Erklärbar ist dies mit der Äquidistanz der christlichen Religion, die der bürgerlichen Gesellschaft aufgrund des „eschatologischen Vorbehalts“ ebenso reserviert gegenüberstehen sollte wie das Proletariat es lange Zeit tat. „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mat 6, 24). Die sozialrevolutionären Implikationen weiter Teile der Bibel lassen sich nur mit großer hermeneutischer Mühe in eine marktapologetische Sicht einbinden – ein Problem, welches aufgrund seines Schriftprinzips (*sola scriptura*) besonders den Protestantismus betraf. Die zentrale Forderung nach tätiger Nächstenliebe (3. Mos 19, 18; Mat 5, 44; Röm 13, 8) verpflichtete in der Bundesrepublik aber auch Katholiken auf eine umverteilende Gemeinwohlorientierung (Uertz 1981).

Zwar hat sich diese Annäherung auf den Großteil der Arbeiterbewegung eher mäßigend ausgewirkt – was zur Verdammung seitens der Marxisten führte. Doch ist nach 1989 eine gegenläufige „Dialektik der Mäßigung“ zu beobachten: schwindet von zwei Polen (a, c), zwischen denen eine Vermittlung (b) angestrebt war, der eine (a) gänzlich, so kann das Vermittelnde (b) inzwischen so viel von jenem (a) aufgenommen haben, dass es, wenn auch gemäßigt, gegenüber dem verbliebenen Extrem (c) nun zu seinem (a's) Platzhalter wird. Dies ist nicht nur dort der Fall, wo nach dem Verschwinden oder der Niederschlagung sozialistischer Bestrebungen ähnliche Forderungen nun im Namen der katholischen Soziallehre erhoben werden, wie jüngst in Argentinien, sondern auch in der deutschen Wirtschaftsethik. Wie ein Wärmespeicher wurde die Theologie, als den gesellschaftlich und ökonomisch Benachteiligten die Fürsprecher ausblieben, zum funktionalen Äquivalent der Kapitalismuskritik, die sie einst zu „widerlegen“ versucht hatte. Die zentralen Anstöße zur Belebung der Wirtschaftsethik um 1989 entstammen daher dem Kontext der *theologischen* Sozialethik.<sup>12</sup>

Die theologische Ethik hatte nur geringe Berührungspunkte mit Marx, auch wenn er meist nur als moralistischer „Entfremdungstheoretiker“ in Erscheinung trat.<sup>13</sup> Allerdings gab es hierbei das Problem der Unschärfe. Die ethischen Impe-

11 Cf. Scheler 1919, Wünsch 1927 und Heimann 1931. Heimann 1929 „musste sich [...] der Marx'schen Sichtweise bedienen, auch wenn Marx'sche oder marxistische Einzeltheorien abgelehnt wurden“ (308).

12 Siehe außerdem Rich 1987/1990, EKD 1991, Hengsbach 1991, Herms 1991, Furger 1992, Spiegel 1992, Duchrow 1994, Utz 1994, Erfurt 1997, Schramm 1997.

13 Vgl. bereits Rich 1951, 1962, Duchrow 1969. Duchrow 1994 bezieht sich auf Altva-ter, Kurz und darüber auf Marx (30 ff.). Spiegel nennt einige Marx'sche Argumente (1992, 177 u.ö.). Hengsbach, Lehrstuhlnachfolger Nell-Breunings, anerkennt die zivilisierende Wirkung, die die Arbeiterbewegung gehabt, wenn auch nicht intendiert habe: „Auf längere Sicht muss man anerkennen, dass die alten und neuen sozialen

native, die aus der Religion gewonnen werden, können zwar auf die Gegenwart appliziert werden, aber diese Applikation wirkt den gegenwärtigen Verhältnissen gegenüber oft seltsam äußerlich. Um die gewonnenen Imperative auf den Gegenstand anwenden zu können, müsste dieser zunächst hinreichend erschlossen werden. Durch ihre scheinbare ethische Überlegenheit droht sich eine priesterlich einherschreitende Ethik aber einer genaueren Zurkenntnisnahme des zu beurteilenden Gegenstandes überhoben zu dünken. So wird die Abstraktheit des Applicandums („Ethik“) durch die Unbestimmtheit des Applicans („Wirtschaft“) noch verschärft. Eine Applikation erzeugt nicht selbst ihr Applicans, sondern muss dieses als gegeben hinnehmen (3.2.2). Eine Ethik mag noch so gut sein, sie kann dennoch ihren *Gegenstand* fehlbestimmen – ein Problem, was aus der Genethik und anderen Anwendungsfällen bekannt ist.

Dass die theologischen Wirtschaftsethiker meist keine Fachökonom\*innen sind, muss noch kein Nachteil sein, sind doch die Fachökonom\*innen aufgrund des neoklassischen Paradigmas selbst betriebsblind geworden (siehe 2.3.1). Durch ihre geringeren Berührungsgänge mit dem Kapitalismuskritiker Marx hat die christliche Wirtschaftsethik nun die Chance, den Kapitalismus besser zu bestimmen als die Fachökonomie. Doch wie geht sie mit ihm um?

„Wir nennen gewöhnlich den Ökonomen, der das Eigentumsrecht an Kapital vertritt, einen Kapitalisten. Diese Benennung wird von idealistisch orientierten Moralpredigern benützt, um einen gierigen Gewinnhasardeur zu kennzeichnen. Der Finaletiker dagegen beginnt bei der Erfahrung und sucht nach der ursprünglichen Definition und zwar für den Status, in dem noch von keiner Eigentumsordnung gesprochen werden kann. Das ist ein zwar empirisch gewonnener, aber doch abstrakter Begriff: Mittel der Steigerung der Arbeitsproduktivität im Hinblick auf die Bedarfsdeckung des Menschen“ (Utz 1994, 6).

Bestimmungen wie diese hinterlassen ein Staunen, welches bekanntlich der Beginn philosophischen Nachdenkens ist. Denn hier liegt gleich eine Fülle von Ungereimtheiten vor. Analysieren wir diese Stelle einmal etwas genauer:

„Wir nennen gewöhnlich den Ökonomen, der das Eigentumsrecht an Kapital vertritt, einen Kapitalisten.“ Die übliche Redeweise meint mit „Kapitalist“ nicht den *Ökonomen*, sondern den Eigentümer des Kapitals. Hier zeigt sich eine Vermengung von Theorie und Wirklichkeit.

---

Bewegungen den Kapitalismus in Europa gezähmt, vielleicht gar umgebogen haben“ (1992, 80). Schon der Terminus „Kapitalismus“ signalisiert, dass es weniger Berührungsgänge mit Marx gibt als bei den Fachökonom\*innen, die eher von „Marktwirtschaft“ reden: von Markt oder Marktwirtschaft sprechen im Titel wirtschaftsethisches Kapp 1963, Rich 1990, Koslowski 1991, Forum für Philosophie 1994, Thielemann 1997 sowie globalisierungskritisch Saul 1997 und Klein 2001 – das ist ein Theologe neben sechs Nichttheologen; von Kapital oder Kapitalismus sprechen Waibl 1989, Furger 1992, Duchrow 1994, Jacob 1996 und Walk 2002 – drei Theologen neben zwei Nichttheologen. Sogar die Wirtschaft benutzt dieses Wort (Breuer 1999), nur die apologetische Theorie scheut ihn. Koslowski 1988 titelt „Kapitalismus“ und spricht im Buch vom „Markt“. Unentschieden bleibt die abstrakte Rede von „Wirtschaft“ und „Ökonomie“ (Horn 1996, Karmasin 1996, Ulrich 2001).



„Diese Benennung wird von idealistisch orientierten Moralpredigern benützt, um einen gierigen Gewinnhasardeur zu kennzeichnen.“ Marx, der harsche Kritiker von Idealismus und Moral, der zweifelsohne angepeilt ist, wird hier selbst zu einem Moralprediger, noch dazu einem idealistischen. Zu dieser Fehlwahrnehmung führt allein die *eigene* Vergeistigung der Phänomene, die nur noch „Geist vom eigenen Geiste“ wahrnimmt (2.5.2, 3.4.3). Wie schon ein flüchtiger Blick ins *Kapital* zeigt, wollte Marx keineswegs auf Grundlage einer Anthropologie („Habsucht“, Kant 1800, 605 ff.) Einzelne anklagen.<sup>14</sup>

„Der Finalethiker dagegen beginnt bei der Erfahrung und sucht nach der ursprünglichen Definition, und zwar für den Status, in dem noch von keiner Eigentumsordnung gesprochen werden kann. Das ist ein zwar empirisch gewonnener, aber doch abstrakter Begriff.“ Eine Berufung auf Empirie und Erfahrung ist immer löblich. Doch „ursprüngliche Definitionen“ sind in der Erfahrung nicht gegeben – genau dieses Problem hat bei Kant die moderne Philosophie allererst hervorgerufen. Utz geht nun weniger von dieser als vielmehr von einer Teleologie aus: Der „Finalethiker“ weiß schon a priori, was „gut“ ist und muss daher Mittel und Zweck, Gesinnung und Folge nicht mehr unterscheiden. Zugrunde liegt hier gerade keine Erfahrung, sondern nur eine theologische „Denkerfahrung“. Der finalethisch vorgegebene „abstrakte Begriff“ wird keineswegs „empirisch gewonnen“, denn hier wird von der geschichtlichen Realität gerade abgesehen. Irgendeine „Eigentumsordnung“ gibt es schließlich immer, das „Kapitalverhältnis“ (MEW 23, 417 u.ö.) ist ja selbst eine historische Eigentumsordnung. Wie will man von ihr etwas ausmachen, indem man sich in einen „Urzustand“ hinein imaginiert und noch von dem Gesuchten selbst abstrahiert?

Obwohl er sich jenseits jeder Eigentumsordnung wähnt, weiß Utz schon im nächsten Satz jedoch recht präzise Angaben über das Kapital zu machen: es sei ein „Mittel der Steigerung der Arbeitsproduktivität im Hinblick auf die Bedarfsdeckung des Menschen.“ Der Finalethiker findet auf diesem abstrakt-empirischen Weg „die ursprüngliche Definition“ von Kapital, die er zuvor selbst versteckt hat. Die Ethisierung des Kapitals wird vollbracht, indem eine seiner Funktionen (sofern es in neue Technologien investiert wird, steigert es die Produktivität) isoliert und zum alleinigen Zweck erklärt wird. Dieser entspricht dem ebenso finalethisch gesetzten Wirtschaftsziel „Bedarfsdeckung“ (1994, 6) perfekt. Von der Kapitalismuskritik bleibt nichts übrig. Utz polemisiert sogar gegen das Stillhalten einer kirchlichen Denkschrift (EKD 1991) gegenüber den Gewerkschaften:

„Eigenartigerweise kritisiert die Denkschrift die Politik des Deutschen Gewerkschaftsbundes nicht“ (Utz 1994, 47). „Ist eine der Ursachen der Fehlentwicklung nicht auch darin zu sehen, dass die Haushalte zuviel Geld in der Hand haben? Ohne Rücksicht auf die wirt-

14 Marx erläutert dort schon im Vorwort [!]: „es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt [...] den Einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt“ (MEW 23, 16; „Charaktermaske“, a.O. 100; cf. Gamm 2001, 52 ff.).

schaftliche und soziale Gesamtentwicklung werden die Löhne hochgetrieben“ (158); durch „äußeren Druck, vor allem von Seiten der Gewerkschaften“ (144). „Vor allem der Streik von Angestellten des öffentlichen Dienstes zielt darauf ab, die friedliebenden Bürger zu quälen“ (223).

Der theologische Wirtschaftsethiker Utz vertritt damit offen eine neoliberale Position.<sup>15</sup> Auch kritischere theologische Wirtschaftsethiker werden durch theoretische Unachtsamkeiten in Positionen gedrängt, die ihren Intentionen schnurstracks zuwiderlaufen. So führt schon der Grundbegriff der religiös inspirierten Wirtschaftsethik, die „Lebensdienlichkeit“, in ein folgenreiches Dilemma: entweder nämlich wird der Begriff als faktischer Zweck des Wirtschaftens behauptet, wie dies in der Neoklassik mit der „Bedarfsdeckung“ der Fall ist. Dann mündet eine solche Wirtschaftsethik zwangsläufig in Apologie: wie auch sollte eine per Definition dem Leben dienende Wirtschaft diesem zugleich schaden können?<sup>16</sup> Oder aber der Begriff wird als eine kontrafaktische „normative Vorgabe“ (Rich) gelesen – dann ist nicht zu sehen, wie eine solche Wirtschaftsethik über fromme Forderungen hinauskommen sollte.<sup>17</sup> Diese können von fachökonomischen Ökonomen doppelsinnig als „jenseitig“ abgewiesen werden.<sup>18</sup>

15 Sie kulminiert in dem Patentrezept: „Bescheiden leben, fleißig arbeiten und sparen“ (Utz 1994, 160). Da die Moralthologie dass schon „in allen Jahrhunderten“ wusste (160), kann Utz die Gegenwart schlicht übergehen.

16 „Die Dienlichkeit, die Lebensdienlichkeit, ist der primär gottgewollte Zweck der Wirtschaft“ (E. Brunner 1932, 387; Ulrich 2000, 204; Rich 1990, 23, 140). Von einer Bedarfsdeckung als Ziel ‚der‘ Wirtschaft gehen wie selbstverständlich aus: Molitor 1989, 36; Utz 1994, 6; Horn 1996, 24; Wieland 1996, 54 („Bedürfnisbefriedigung“/„Allokation knapper Mittel“); Korff 1999 I, 30; Reuter 2000, 342; Ulrich 2001, 11. Eine neoklassische Begriffsdefinition (siehe das Motto zu 2.3) wird kurzschlüssig als Beschreibung der Wirklichkeit genommen – eine Springquelle des Idealismus. Diese Definition ist völlig unspezifiziert: ist sie deskriptiv oder normativ? Wie wird sie gewonnen? Trägt sie einen historischen Index? Einen solchen hatte Marx speziell für die kapitalistische Wirtschaftsweise geliefert: hier gilt „die Bereicherung als solche als Selbstzweck der Produktion“ (MEW 24, 63), also gerade nicht die Befriedigung ‚der‘ Bedürfnisse (vgl. Kapitel 2.3.1). Kriterium für die Wahl der Definition sollte sein, mit welcher Definition sich mehr erklären lässt.

17 Wenn Rich (1987, 173) die „Mitmenschlichkeit, Mitgeschöpflichkeit, Partizipation“ als „normative Vorgaben“ aufruft, bleibt unklar, was das heißen soll und wie es umzusetzen wäre. Dasselbe gilt für die „wirtschaftsethischen Leitthesen“ von Spiegel 1992 (Befriedigung der Grundbedürfnisse, Umverteilung, Gesundsein, Recht auf Arbeit, Humanisierung der Arbeit, Partizipation und Kontrolle, Erhalt der natürlichen Ressourcen und der Umwelt, Begrenzung des Wachstums, Ende der Verschwendung, Einhaltung eines menschlichen Maßes) und Hengsbach 1991 (Gleichstellung der Frau, humane Arbeitsgestaltung, ökosozialer Umbau der Gesellschaft, weltweite Gerechtigkeit; Leben, Würde, Beteiligung). Was ist damit gesagt, wenn es nicht Forderungskataloge sind, die der Wirklichkeit unvermittelt gegenüberstehen?

18 Dabei weist man sich die „Jenseitigkeit“ gegenseitig zu: Homann (1994, 11) wirft – in Anschuldigungen nicht sparsam – Kant, H. Jonas, Ulrich, Steinmann, Honneth und Kambartel einen „ethischen Imperialismus“ vor, welcher „abstrakt“ und „unfruchtbar“ bleibe. Ulrich (2001, 102 f.) gibt diesen Vorwurf an Steinmann und insbe-

Mit Bedacht hatte Georg Wünsch einst wegen dieser Weltfremdheit theologischer Ethik auf einer anspruchsvolleren Vermittlung – und das heißt zunächst: Unterscheidung – von ökonomischer und theologischer Logik bestanden.<sup>19</sup>

Eine voreilige Vermischung der Perspektiven macht sich auch bei Ulrich Duchrow (1994) bemerkbar. Er bestimmt den Kapitalismus in kritischer Absicht, aber aus zweiter Hand, und kommt so zu einer fatalen Entgegensetzung von „Geld“ und „Leben“. Kommentieren wir einen Abschnitt (Duchrow 1994, 28): „Der entscheidende Punkt des Übergangs zur Marktwirtschaft des Industriekapitalismus war, dass [...] nicht nur Güter, sondern auch Arbeit, Boden und Geld [...] zu Waren wurden“. Hier werden konträre Theoriestränge vermengt: die Begriffe „Marktwirtschaft“ und „Güter“ entstammen der Neoklassik, die Begriffe Ware und Industriekapitalismus dem Marxismus. Sie laufen einander zuwider und lassen sich nicht ungestraft aneinanderreihen (2.3.3). Wie man sieht:

„Das ist aber eine ungeheure Abstraktion oder Fiktion. Denn offensichtlich sind Arbeit, Boden und Geld konkret gesehen keine Waren, d.h. zum Kauf oder Verkauf produziert“ (1994, 28). Duchrow möchte seinen kritischen Impetus konkretisieren. Doch durch sein „konkretes Sehen“ übergeht er, dass diese Dinge *im Kapitalismus* durchaus zu Waren werden. Was er sagen will ist wohl, dass sie nicht aus zeitlos-notwendigem Zwang Waren sein müssen. Es gab Epochen, in denen es nicht so war, und es könnte erstrebenswert sein, so etwas neu anzustreben. „Konkret gesehen“ ist es aber derzeit so, dass der Arbeiter seine Arbeitskraft auf dem Arbeitsmarkt verkauft, dass man Geld auf dem Geldmarkt und Boden auf dem Grundstücksmarkt handelt: die Preise dieser Waren bezeichnet Marx als Lohn, Rente und Zins. Es ist schlicht falsch zu sagen, dass Güter hier nicht für den Verkauf produziert würden. Durch eine methodische Unachtsamkeit wird der Kapitalismus zur Fiktion, zu einem geistigen Phänomen herabgesetzt.

In letzter Konsequenz hieße dies, dass es ihn eigentlich gar nicht gibt (Duchrow 1994, 28): „Das verweist auf das grundlegende Problem der kapitalistischen Marktwirtschaft [sic!]: sie ist zutiefst abstrakt, sie geht nicht vom konkreten Leben aus, sondern sie stülpt dem konkreten Leben das eiserne Gesetz des Geldvermehrungsmechanismus über“. Anders als Marx, der gerade auf dem Markt Naturkräfte wirken sah, setzt Duchrow das „Leben“ dem „Geld“ abstrakt entgegen. Wie es zu dem gegennatürlichen Kapitalismus kommen konnte, wird ebenso rätselhaft wie schon seine fiktionalisierte Existenz. Zudem liefert sich Duchrow der Gefahr einer sozialdarwinistischen Glorifizierung des Lebens aus. Dies wird manifest, wo er sich affirmativ auf den völkischen Kaufmann und Literaten Silvio Gesell bezieht (38, 248): dieser hatte im Interesse der „Hochzucht“ der

---

sondere Koslowski weiter, welcher ihn wohl seinerseits zurückweisen würde (immerhin ist seine „Ethik des Kapitalismus“ eine naturrechtliche, das Sollen liegt bei ihm also „in der Natur der Sache“). Die kreisrunde Weitergabe widerlegt den Vorwurf aber keineswegs – er bleibt bei allen Genannten berechtigt.

- 19 Die „Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftens“ dürfe „nicht mit den Maßstäben der christlichen Ethik gemessen werden [...], da man sonst beide verderbe“ (Wünsch 1932, Sp. 1969; cf. 2.6.6). Auch der Klassiker der modernen Ethik hat religiöse Begründungen abgelehnt, da ihre Reichweite stets partikular sei (H. Jonas 1979, 99).

menschlichen Rasse eine Weltsicht entworfen, in welcher der *Zins* alles beherrscht. Er müsse lediglich abgeschafft werden, um wieder einen „naturgemäßen“ Konkurrenzkampf zwischen den Kapitalisten zu gewährleisten. Diese Position war in sich unstimmig und politisch hochgradig anfällig. Dass die Nationalsozialisten so viel von dem Denken der „Freilandbewegung“ übernehmen konnten (etwa die „Brechung der Zinsknechtschaft“), mag von diesem nicht beabsichtigt gewesen sein, ist aber konsequent.<sup>20</sup> Obwohl sich Duchrow kritisch zur „Marktwirtschaft“ verhalten will, wird er durch Defizite in der Durchdringung des Stoffes in fragwürdige Ecken gedrängt.

Die Beispiele zeigen: Der Bezug auf Marx ist in der theologischen Wirtschaftsethik missglückt. Es bleibt bei der Anwendung neoklassischer Theoreme, zu denen auch die keynesianischen zu rechnen sind (neben Utz und Duchrow auch bei Rich 1990, Hengsbach 1991, Furger 1992 und Schramm 1996). Diese Schriften führen wieder in das marktapologetische Lager. Sie unterscheiden sich nur durch das Maß an Interventionen, den sie zum gegebenen Zeitpunkt für zulässig halten. Nicht nur, dass diese Ethik über Andeutungen nicht hinauskommt und in der Praxis äußerst dehnbar ist,<sup>21</sup> auch dass sie ausgerechnet im Zeitalter der Globalisierung mehr staatliche Sicherungen eingeführt wissen will, zeigt ihren „abgeschiednen Geist“. Sie fasst nicht *ihre* Zeit in Begriffe, sondern die Ideale der unmittelbaren Nachkriegszeit. Wird die hier praktizierte Vergeistigung des Phänomens kritisch, führt sie dahin, Kapitalismus als Religion zu deuten.

20 Der Gedanke geht auf die Sozialreform zurück, in der John Ruskin u.a. „das Leben“ gegen die negativen Folgen des Kapitalismus ausspielten. Er konnte so leicht sozialdarwinistisch gelesen werden (zu Gesell vgl. Senft 1990, Bartsch 1994, Dittfurth 1994, Geden 1996, 152-167). „Marktwirtschaft ohne Kapital“ ist in der Moderne ein Widerspruch: Waren, die auf dem Markt getauscht werden, müssen irgendwo produziert werden. Werden sie kapitalistisch, also unter Konkurrenz produziert, wird dafür Kapital benötigt, und zwar immer mehr, je billiger produziert werden muss. „Naturwüchsig“ entsteht so eine steigende Geldnachfrage, die natürlich über den Geldhandel abgedeckt wird. In einer „Marktwirtschaft“ lassen sich also weder das Kapital noch der Zins abschaffen. Dieser Vorstellung liegt eine verkürzte Teilnehmerperspektive zugrunde: der Kleinhändler leidet unter mangelnder Nachfrage. Seine Fragestellung beschränkt sich darauf, wie die Menschen mehr Geld (bei ihm) ausgeben könnten: Man denke sich zu einem gegebenen Zeitpunkt einen Faktor weg (etwa den Zins, so Gesell 1916, oder das Geld, so Proudhon), und die gegebenen Waren scheinen sich einmalig günstiger tauschen lassen (für eine Seite). Dabei bleibt offen, wie es zu den Waren gekommen ist, wie sie und die sie tauschenden Menschen sich reproduzieren und welche Rolle Geld und Zins über den einfachen Tausch hinaus spielen. Marx hat diese „Philisterutopie“ eingehend kritisiert (MEW 4, 98 ff.; MEW 42, 87 ff.; MEW 13, 69; MEW 23, 82 f., 99 f. Nach Rakovitz 2000, 77 ff. bestimmt diese Thematik den Aufbau der Grundrisse, MEW 42). Heutige Aufgüsse dieses Gedankens wollen mit Zins und Zinseszins materielle Ungleichheiten zwischen „Geldbesitzern“ und Normalmenschen erklären (Creutz 1983, Kennedy 1991, [www.systemfehler.de](http://www.systemfehler.de)). Dies übersieht, dass die größten Zinszahler Unternehmen sind, die folglich auf anderem Wege reich werden. Nach Marx ist der Zins ein Anteil des Profites, keinesfalls dessen Ursache (MEW 25, 350 ff.; 2.3.5).

21 Cf. 3.2.2, Fn. 28. Neoliberale wie Buchanan 1962 wollen einen „Minimalstaat“.

Marx' Weg von der Religionskritik zur Kritik der politischen Ökonomie wird wieder umgedreht (2.6.3; cf. Wagner 1985, Jacob 1996, Binswanger 1998). Zwar sah Marx, dass der Kapitalismus religiöse Züge trägt, doch nahm er diese Züge nicht als Explanans, sondern als Explanandum. Sich auf die Oberflächenstruktur einer „Religion“ zu beschränken, ja diese als „Grund“ für die materiellen Strukturen zu betrachten, galt ihm als Mystizismus. So kommen etwa dem Geld als Ding Eigenschaften zu, die nicht mehr verstehbar sind.<sup>22</sup> Eine Religionskritik kann zwar ethisch die Macht des Geldes beklagen, aber *theoretisch* affirmiert sie diese Sicht so gerade. Die Eigenschaften, die die Theologen am Geld kritisieren, legen sie ihm erst selbst bei (Delektat 1953, Hörisch 1983, Türcke 1983, Wagner 1985). Ein so verstandenes Geld karikiert die Paradoxie des Christentums: ein malum wird beklagt und zugleich für notwendig erklärt; credo quia absurdum.<sup>23</sup>

Die theologische Wirtschaftsethik wurde zwar ein Platzhalter der Kapitalismuskritik, doch aufgrund ihrer Fehlbestimmungen des Objekts Wirtschaft und der Vergeistigung seiner Merkmale bis hin zur Theologisierung wurde sie zerrissen zwischen einem äußerlich bleibenden Moralismus in der „Ethik“ und einer unfreiwilligen Apologie in der Theorie der „Wirtschaft“. Zwischen ihnen oszilliert sie unentschieden. Die theologische Wirtschaftsethik hat zwar wichtige Fragen aufgeworfen, muss aber zur Beantwortung derselben verlassen werden.

22 „Der Standpunkt, auf dem man sich mit solchen Geistergeschichten begnügt, ist selbst ein religiöser, weil man [...] die Religion als causa sui auffasst [...], statt [...] nachzuweisen, wie bestimmte industrielle und Verkehrsverhältnisse notwendig mit einer bestimmten Gesellschaftsform, damit einer bestimmten Staatsform, und damit einer bestimmten Form des religiösen Bewusstseins verbunden sind“ (MEW 3, 137). Daran hielt er fest: „Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode“ (MEW 23, 393, vgl. 2.6). Den Theologoumena bei Marx und Engels kommt keinerlei Erklärungs- oder gar Begründungsfunktion zu; sie sind – wie die „Dialektik“ – als dramaturgische Darstellungsmethode und heuristische Metaphorik zu interpretieren (Buchbinder 1976, cf. 2.5.7, 2.6.4).

23 Als felix culpa gelten sonst der Sündenfall und der Tod Christi (cf. MEW 40, 446, 562 ff.). Anlässlich der defizitären „modernen Ökonomie“ (MEW 23, 97) sagte Marx: „Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten [...] ist das Christentum [...] die entsprechende Religionsform“ (93). Die Vorstellung vom Kapital als dem Absoluten, „größer als er selbst“ (170), dem „automatischen Subjekt“ (169), vertritt nicht Marx, sondern er kritisiert dies als „Fetischismus“. Die Vergleiche des ISF 2000 führen in die Irre: „Man hat auf seine theologisierende Metaphorik [...] zu achten, um zu erkennen, worin die skandalöse Spitze und der denunziative Nerv der Kritik der politischen Ökonomie besteht: In nichts anderem als darin, dass, was Jahrhunderte sich unter ‚Gott‘ nur im Ungefahren vorzustellen vermochten, in Begriff und Sache des Kapitals zum Bewegungsgesetz der Wirklichkeit geworden ist – zum ‚automatischen Subjekt‘. Diese leichthin gebrauchte Floskel [...] ist an sich und objektiv unverständlich, ist so objektiv arational, wie es sich für eine ‚verrückte Form‘ gehört“ (21). Der Fetisch wird hier affirmiert (cf. 2.6.4, Fn. 103; Rakowitz 2001).

### 3.3.3 Betriebswirtschaftliche Wirtschaftsethik

„Die Moral der Nationalökonomie ist der Erwerb.“ (MEW 42, 551)

Die traditionelle Vertreterin des Faches konnte sich so berufen fühlen, die Initiative zu übernehmen, und eine sachgemäßere Wirtschaftsethik zu vertreten. Molitor 1989 etwa tritt mit dem Gestus auf, erst einmal die „Grundtatsachen“ des Wirtschaftens klarzustellen, bevor über etwas Ethisches überhaupt gesprochen werden könne („Erst kommt das Fressen, dann die Moral“, so Brecht in der Dreigroschenoper). Dabei wird die traditionelle „Wirtschaftsethik“ fortgesetzt, die eine Ordnungshypothese zur Legitimierung der marktwirtschaftlichen Institutionen war: ausgehend von neoklassischen Basisannahmen (den „Grundtatsachen“, dass das Ziel der Wirtschaft Bedürfnisbefriedigung und ihre Grundkraft der Tausch sei) ging es darum, im Systemwettstreit nach außen die Marktwirtschaft zu legitimieren, nach innen die Interventionen klein zu halten (Fn. 9). Die Marktwirtschaft sei nicht nur das effizientere Modell, sondern räume den Menschen auch mehr Freiheit ein. Zu den klassischen Argumenten, die seit Locke prominent von Hayek, Friedman und Walter Eucken vertreten wurden,<sup>24</sup> kommen in der neueren Wirtschaftsethik ökonomische Erwägungen hinzu, denen eine *zusätzliche* Moralität zugeschrieben wird (Molitor 1989, 73):

„Es ist [...] nicht allein der Freiheitsgrad und die Kapazität zur Produktivitätssteigerung, die die Marktwirtschaft auszeichnen. Dieser Ordnungstyp hat seinen moralischen Charakter darin, dass er dem Konsumenteninteresse den Vorzug einräumt und selbsttätig dafür sorgt, dass Produktivitätssteigerungen an den Haushalt weitergegeben werden.“

Dieses Argument ist keineswegs gegen eine reine Effizienzbetrachtung gerichtet. Produktivitätssteigerungen führen dazu, dass mit demselben Ausgangswert an Produktionsmitteln mehr produziert werden kann, sich die Gewinnspanne also erhöht. Dieser zusätzliche Gewinn könnte nun dadurch an die „Konsumenten“ weitergegeben werden, dass auch deren Löhne stiegen. Das reduzierte zwar Moralität auf Effizienz – denn eine Umlegung der Produktivitätssteigerung auf den Konsum ist an sich nicht „moralischer“ als die Produktivitätssteigerung selbst –, doch immerhin könnte man von einer „gerechten“ *Verteilung* des zusätzlichen Gewinnes auf Unternehmer und Arbeiter sprechen. Aber das ist bei Molitor nicht gemeint. Vielmehr steckt in der Art, wie Produktivitätssteigerungen weitergegeben werden sollen, eine Spitze gegen die Arbeiterbewegung.

Das ist keine ideologiekritische Unterstellung, Molitor sagt es selbst: Sie können nämlich nur „an den Haushalt weitergegeben werden“, wenn die Löhne *langsamer* steigen (118), sonst würde der Effekt der Güterverbilligung aufgeso-

24 John Locke meinte, dass ein Indianerhäuptling, da sein Volk nicht arbeite, schlechter lebe als der ärmste Engländer: „a king of a large and fruitful territory there feeds, lodges, and is clad worse than a day-labourer in England“ (*Second Treatise*, 1681, § 41). Mandeville moralisierte dieses Argument (*Fable of the Bees*, 1714; vgl. Steinvorth 1981, Waibl 1988).

gen. Moralisch ist es folglich, dass die Gewinne steigen, die Löhne aber nicht – der „Konsument“ profitiert nur davon, dass die Waren sich verbilligen. Davon profitieren allerdings auch die Unternehmen, da sich ja auch die Produktionsmittel verbilligen. In Wirklichkeit tritt Molitor also für die Verschärfung der Ausbeutung ein. Früher hätte man dies einen „bürgerlichen Klassenstandpunkt“ genannt. Er steckt schon in den dahinterstehenden neoklassischen Grundannahmen eines statischen Modells: zwar sieht dies, dass *billiger* produziert wird, nicht aber, dass zugleich auch *mehr* produziert wird. Das Angebot wächst insgesamt, auch daher fordern die Gewerkschaften eine Erhöhung der Massenkaufkraft durch höhere Löhne. Dass neben Reinvestitionen oder Löhnen auch die Unternehmensgewinne anwachsen können, wie seit den „Reagonomics“ verstärkt der Fall ist, erwähnt Molitor nicht. Der „Fall Ackermann“ beispielsweise erscheint von hier aus als undenkbar.

Seine Positionierung wird auch an der Verteilung der Rollen von „Moral“ und „Natur“ deutlich: der „natürliche“ Wettbewerb bedürfe keiner Moral. Diese sei erst gefragt, wenn das natürliche Gleichgewicht, Hayeks „spontane Ordnung“, gestört sei – etwa, wenn Gewerkschaften aufräten. Erst hier ist Moral nötig – um die Gewerkschaften zu mäßigen:

„Bildet sich der Arbeitspreis nicht wie andere Faktorpreise am Markt, sondern wird er durch periodische Verhandlungen [...] festgesetzt, ergeben sich spezifische volkswirtschaftliche Probleme“ (Molitor 1989, 117). „Wo im wirtschaftlichen Bereich nicht der Wettbewerb lenkt [...], muss auf der Moral der Beteiligten [...] ein besonderer Nachdruck liegen. Das ist offensichtlich der Fall beim Typ Verhandlungspreisbildung durch festgefügte Arbeitsmarktorganisationen“ (a.O., 121).

Warum stören Gewerkschaften in Molitors Augen das Gleichgewicht? Was für ein Gleichgewicht ist gemeint? Das Auftreten dieser Akteure auf dem Arbeitsmarkt wird vom Kapital deswegen als Regelverstoß gewertet, weil das „gesellschaftliche Gesamtkapital“ (MEW 23, 428) hier nicht wie sonst zugleich Anbieter und Käufer, sondern nur Käufer ist und daher naturgemäß einen Preis zu zahlen hat. Das widerspricht den Regeln des Marktes keineswegs: der Markt ist ja selbst nichts anderes als eine „periodische Verhandlung“ (man denke etwa an die Börse). Für Molitor sind hier nicht mehr die Regeln des Marktes natürlich (Löhne können niedriger oder höher sein, je nach Marktlage), sondern nur die Interessen der Unternehmer: niedrige Löhne.<sup>25</sup>

Molitors vorgebliche „Grundtatsachen“ sind nur die neoklassischen Modellannahmen. Sie scheinen nur deswegen als Tatsachen zu „existieren“, weil Molitor sie jeder Kritik entzieht. Erneut sind Theorie und Wirklichkeit ununterscheidbar, Denken und Sein sind eins. Im Unterschied zur theologischen Wirtschaftsethik wird die Marx'sche Kapitalismuskritik in der betriebswirtschaftlichen Wirt-

25 Mit Koslowski 1982 ist festzuhalten, dass Rahmeninstitutionen des Marktes wie die Gewerkschaften derselben Evolution unterliegen wie jener. Die Natur kann also schwerlich gegen soziale Institutionen ausgespielt werden.



schaftsethik nicht mehr nur fehlerhaft, sondern gar nicht mehr rezipiert.<sup>26</sup> Hier werden nicht Merkmale des Kapitalismus vergeistigt, wie in der theologischen Variante, sondern umgekehrt Theoriemodelle ontologisiert. Die „Lösung“ ethischer Probleme besteht bei Molitor nur darin, dass sie fortdefiniert werden: sie sind in diesem Kontext nicht denkbar (das ist durchaus richtig), *also* scheinen sie auch nicht zu existieren.<sup>27</sup> Weit eher wäre jedoch an diesen Problemen die Theorie zu überprüfen (nach dem Kriterium der externen Konsistenz, cf. 1.5; 4.1).

Der betriebswirtschaftlichen Wirtschaftsethik entgeht die Besonderheit des Kapitalismus, und sie stellt zudem die Ethik auf den Kopf. Sie will „Synthese sein, und [...] ist ein zusammengesetzter Irrtum“ (MEW 4, 144). Zur Überprüfung dieser These seien weitere Vertreter betrachtet. Symptomatisch ist etwa die Position von Karl Homann, dem einstigen Nestor der Wirtschaftsethik an der Katholischen Universität Eichstätt. Auch er vertritt die traditionelle Ordnungsethik, dass heißt: auch er schreibt den Axiomen einer bestimmten Theorie objektive Realität zu (Homann 1994): „Marktwirtschaft ist [...] das beste bisher bekannte Mittel zur Verwirklichung der Solidarität aller“ (14). „Gewinnstreben dient der Solidarität aller“ (15). Wenn dem so wäre, fragt sich, warum es überhaupt jene Probleme geben sollte, die eine „Wirtschaftsethik“ auf den Plan gerufen haben. Will man diese nicht völlig ignorieren (Homann gibt ja durchaus „Missstände“ zu), so können sie nicht aus der Logik des Marktes kommen, sondern nur aus etwas anderem, externen (2.4.1).

Dieses „Andere“ rechnet Homann nun der Individualmoral zu. Dies entspricht funktional der *damnatio* über die Gewerkschaften bei Utz und Molitor: „Kommunikatives Handeln [...] ruiniert die Wirtschaft, wenn es per Gesetz und Plan [...] durchgesetzt werden soll (Sozialismus)“ (Homann 1994, 15). Nach Homann, der sich hierfür auf Luhmann bezieht (Homann 1993, vgl. Wieland 1996), kann

26 Ein Sonderfall der betriebswirtschaftlichen Wirtschaftsethik ist die Unternehmensethik. Sie beschäftigt sich nicht mit der Rahmenordnung, sondern mit dem Verhalten in und von Firmen. In ihrem Rahmen kann sie keine Apologie der Marktwirtschaft leisten, folglich muss eine Reflexion der Kapitalismuskritik hier auch weniger vermisst werden. Da diese Sparte praxisorientiert ist, hat sie für Unternehmen und mögliche Kapitalismuskritiker einen höheren Nutzwert. Es dürfte selbst aus marxistischer Perspektive nichts gegen eine Unternehmensethik einzuwenden sein, die sich für ein verbessertes Klima unter den Mitarbeitern, für kundenfreundliche, nachhaltige oder umweltschonende Geschäftsstrategien einsetzt (cf. Steinmann 1994, 1998, Wieland 1996, 1998, 1999, *Bank und Umwelt* 2002). Nur ist die Frage, wie Regeln des Marktes umgesetzt werden, nicht mit der zu verwechseln, ob sie gut sind.

27 Bei der Globalisierung stellt Molitor (1989, 64) realen Problemen theoretische Axiome als höhere Wirklichkeit gegenüber, hinter denen die Realität verschwindet: „Dass die sog. ‚soziale Dimension‘ in einem voll ausgebauten gemeinsamen Markt Schaden nehmen müsste, ist sachlich schwer einzusehen. Hauptgewinner sind ohnehin die privaten Haushalte als Konsumenten. Aber auch die Faktorbeschäftigung erreicht ein höheres Niveau mit den entsprechenden Konsequenzen namentlich für die Durchschnittslöhne. Im übrigen erlaubt die volle Chance zur Freizügigkeit für den, der sie wahrnimmt, eine Verbesserung des individuellen Nutzenmaximums“.

es „in der Moderne“ (Homann 1994, 22) eine Individualethik „nicht länger mit Kant“ geben, da „heute“, in der Marktwirtschaft, wie sie das neoklassische Axiom sehen will, Klugheit *eo ipso* moralisch sei, die alte Moral dagegen schädlich: „Es ist die auf Kant zurückgehende Trennung von Moral und Klugheitserwägungen, die uns in den vergangenen Jahrzehnten blind gemacht hat dafür, dass alle Moral auf sozialer Kontrolle gegründet sein muss“ (1994, 22 Fn.).

Damit wird die Ebene kantischer Moral eliminiert. Sie wird „in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt“ (MEW 4, 465). Die basale lebenspraktische Unterscheidung, 50 Euro entweder „aus Pflicht“ an eine Hilfsorganisation zu überweisen, oder aufgrund von Klugheitserwägungen auf ein Internetkonto mit hohen Zinsen (oder am Fiskus vorbei auf ein Schweizer Nummernkonto), lässt sich nicht mehr vornehmen. Homann will in einer gewagten geschichtsphilosophischen Konstruktion der marktstörenden Individualmoral den Boden entziehen, *nennt* aber gerade diese amoralistische Operation „ethisch“. Das mag „theoriestrategisch“ (Homann 1994) geschickt sein, doch es verdreht den Sinn des Wortes „Moral“.<sup>28</sup> Dies ist eine „Umwertung aller Werte“, die wie schon Nietzsche (1887) das Prädikat „gut“ nur an denjenigen vergibt, der im Überlebenskampf der Stärkere ist.<sup>29</sup> Dem Supernormativismus bei Habermas, der das System als *Ausfluss* der Moral behandelte, folgt hier die Dekapitation: der überflüssige Kropf Moral fällt, das System selbst wird zum wahren Hort der Ethik.

Wie kommt es zu dieser Kehre? Homann gibt darauf keine Antwort, sondern ontologisiert nur noch einmal eine theoretische Konstruktion – diesmal das in rational choice-Theorien prominente Gefangenendilemma (1994, 23; cf. Blum 2000, 392 f.). Obzwar von Ahistorismus der Neoklassik (2.3.1, Fn. 12) als zeitloses entworfen, wird dies nun zu *dem* Kennzeichen unserer Epoche (vgl. Homann 1997). In ihm sei moralisches Handeln „nicht mehr“ möglich, da schon *ein* Dagegenhandeln, und sei es nur potentiell, die Befolgung einer moralischen Norm für alle unmöglich mache. Ein mögliches Dagegenhandeln war indes noch nie

28 „Unternehmensethik nach dem Strickmuster Homann sollte dazu stehen, dass sie keine ist“ (R.Pfriem, in: Maak 1998, 484). Selbst ein Kollege urteilt über Homann: Dieses Denken „basiert auf einem statischen neoklassischen Marktmodell“ (Korff 1999 I, 846). Homann kenne gar keine moderne Ethik, der „Anspruch als Ethiktheorie“ sei daher „fraglich“ (847). Eindeutig ver falle Homann seinem eigenen Hierarchiemodell: Dominanz der Ökonomik über die Ethik (Homann 1994, 11).

29 Siehe 3.2.4 zu Kersting. Zur theoriegeschichtlichen Voraussetzung, der Unentscheidbarkeit von gut und böse im dualistischen neoklassischen Modell siehe 2.4.1. Marx entging diesem Nietzscheanismus, indem er die Sprache der Moral gar nicht benutzte (3.1.4). Er sah sehr wohl, dass tatsächliche Verhältnisse und Entwicklungen der Moral hohnsprachen. Doch weder schloss er die Augen vor der Realität, noch beschönigte er es moralisch – er nahm es schlicht zur Kenntnis. Fetscher 1999, 136 deutet Marx' Wertung der britischen Herrschaft in Indien als Opferung des Individuums (MEW 9, 133). Das projiziert fälschlich die antiindividualistische leninistische 'Ethik', wie sie in Brechts Maßnahme aufscheint, auf Marx zurück. Der vorgebliche Amoralismus bei Marx aber beschrieb nur, was ist. („Diese Klasse muss immer einen Teil ihrer selbst opfern, um nicht ganz zugrunde zu gehen“, MEW 40, 473).

ein Argument gegen moralische Normen, und ist es auch „heute“ nicht. Homann weicht hier nicht nur von Kant, sondern auch noch von Luhmann ab: Normativität ist sogar bei jenem durch *Enttäuschungsresistenz* gekennzeichnet.<sup>30</sup>

Homann gleicht das Sollen an ein Können an: „Eine moralische Norm hat keine Gültigkeit, solange ihre Durchsetzbarkeit nicht sichergestellt ist“ (Homann 1993, 37).<sup>31</sup> Das ist eine Umdrehung des naturalistischen Fehlschlusses: nicht mehr wird von einem Sein auf ein Sollen, sondern von einem Nichtkönnen auf ein Nichtsollen geschlossen. Am möglichen Nichtkönnen zerschellt das Sollen – das Ende der Moral. Gründe für ein Nichtkönnen sind bekanntlich sehr schnell bei der Hand. Bei Kant hieß es daher umgekehrt: Du kannst, denn du sollst (KrV, A 542 ff.; KpV, 54). Homann vertritt dagegen einen vollendeten Reduktionismus:

„Ohne ‚pragmatische Reduktion‘ (Suchanek 1994) ist Integration nicht möglich“ (Homann 1994, 20 – gemeint ist die „Integration“ von Ethik und Ökonomik, vgl. Ulrich 2001). Diese begriffliche Umwertung verunmöglicht die moralische Sichtweise.<sup>32</sup> Übrig bleibt eine von „normativen Gehalten“ wie von wirtschaftlicher Empirie gleichermaßen „reine“ Ordnungslehre: Einen „*individualethischen*“ Ausweg gibt es nicht; es gibt nur den *ordnungsethischen* Ausweg, der auf *Individualinteressen* fußt“ (Homann 1994, 23). Nötig sei die „Umstellung der Ethik von der kleinen, überschaubaren Gruppe [...] auf einen anderen Steuerungsmechanismus“ (13). Diese Spielregeln sind „natürlich“ die bewährten der Marktwirtschaft ohne Adjektive. Wie Molitor vertritt auch Homann eine mehr als marktapologetische Sicht, nämlich eine direkte „Ethik des Kapitals“. Eher unfreiwillig tritt dies hervor, wenn Homann trotz der steten Versicherung, alles regle sich von selbst, auf repressives Vokabular zurückgreift („Steuerungsmechanismus“, 1994, 13, „Kontrollmechanismus“, 18, „soziale Kontrolle“ 22).

Andere Autoren variieren dieses Markt-transzendente Argument. So wertet auch Ilse Horn die Basisfiktionen der Neoklassik nicht als abstrakte theoretische

30 „Kognitive Erwartungen sind mithin durch eine [...] Lernbereitschaft ausgezeichnet, normative Erwartungen dagegen durch die Entschlossenheit, aus Enttäuschungen nicht zu lernen“ (Luhmann 1972 I, 43; Habermas 1992, 70).

31 Suchanek 2001 nennt das: „unsere moralischen Intuitionen mit der Wirklichkeit [...] in Einklang [...] bringen“ (VIII). Die Argumentation ähnelt derjenigen von Gehlen 1973, verteidigt aber statt des Staates nun den Markt.

32 Homann sieht das anders – für ihn gibt es keinen „ökonomischen Imperialismus“: „ich habe diese Position nie vertreten“ (1994, 11; vgl. aber 1990, 105 f.). Dennoch bezeichnet er diese Sicht als „lohnend“ und empfiehlt, „in dieser Richtung weiterzuarbeiten“ (1994, 27). Homann beansprucht kein Reduktionist zu sein, weil er den Reduktionismus fälschlich auf eine dualistische Position festlegt. Er folgert, dass er „keinen Dualismus und deswegen auch keinen ökonomischen Reduktionismus vertritt“ (19). Doch reduktionistisch ist gerade jener Monismus, der die eine Seite streicht, indem er sie auf die andere reduziert – wie bei Homann: Moralische Normen sind „pragmatische Kurzfassungen langer ökonomischer Kalkulationen“ (18). „Würde, Humanität, Pflicht [...] sind Kategorien der (Moral-)Philosophie ...; sie können in dieser Form [...] keinen direkten Eingang in die Ökonomik finden. Ohne eine Übersetzung in das Paradigma der Ökonomik haben sie in dieser keinen Platz“ (17).

Modelle, sondern als reale Züge der Wirklichkeit und zugleich auch noch als Beweis ihrer „Moralität“ (Horn 1996, 137):

„Schließlich ist die Eigennutzhypothese der Neoklassik wie auch schon die Annahme der Rationalität der Wirtschaftssubjekte im Grunde ein ethisch wertvolles Postulat“ (Horn 1996, 82). „Der Markt begrenzt die Möglichkeiten selbstsüchtigen Verhaltens, denn im Wettbewerb kann nur bestehen, wessen Handlungen zugleich für andere nützlich sind [!]. Selbstsucht, Materialismus [!], Unmoral – das sind Verirrungen [...] Der Markt bezieht seinen ethischen Wert aus seiner ihm innewohnenden Fähigkeit, mit diesen untugendhaften Verhaltensweisen umzugehen und sie in sozial wertvolle Ergebnisse umzumünzen“.

Selbst Hayek musste zugeben, dass der Markt gegen „gut und böse“ allenfalls neutral ist.<sup>33</sup> Eher noch wäre zu sagen, dass er „Selbstsucht, Materialismus, Unmoral“ *fördert*. Denn man kann Böses auf dem Markt, gerade wegen seiner Indifferenz gegenüber der Moral, gut verkaufen, sogar *als* „gut“ verkaufen: einmal praktisch, indem man Waren wie Waffen, Horrorfilme, Drogen, kriminelle Dienstleistungen und sogar Menschen dort sehr profitabel absetzen kann („Das Geld ist das höchste Gut, also ist sein Besitzer gut“, MEW 40, 564; cf. 2.4.3, Fn. 50); daneben theoretisch, mit Hilfe der betriebswirtschaftsethischen Reduktion von „moralisch gut für Jemanden“ auf „quantitativ nützlich für eine rechnerische Gesamtheit“.<sup>34</sup> Diese Verkehrung vollzieht Horn:

„Moralisch ‚gutes‘ Verhalten senkt die Transaktionskosten des wirtschaftlichen Austausches“ (Horn 1996, 127). „Die Wirtschaftssubjekte *sollen* sich systemkonform verhalten, denn innerhalb der marktwirtschaftlichen Regeln wird das Verhalten der Menschen durch ökonomische Anreize in die *moralisch gewünschten* Richtungen gelenkt, und nur das ungehinderte [!] Wirken des Leistungswettbewerbs kann zu der *ethisch erwünschten* gesamtwirtschaftlichen Effizienz führen“ (Horn 1996, 127; Hvg. CH; cf. Sen 1985).

33 „Der Begriff ‘soziale Gerechtigkeit’ gehört nicht in die Kategorie des Irrtums, sondern in die des Unsinnns wie der Ausdruck ‘ein moralischer Stein’“ (Hayek 1973 II, 98 f.). Daher sei die Marktwirtschaft auch nicht „sozial“ zu nennen. Das ist deskriptiv und präskriptiv gemeint: „weil wir alle im Kosmos des Marktes ständig Wohltaten empfangen, die wir in keinem Sinn moralisch verdient haben, sind wir verpflichtet, gleichermaßen unverdiente Einkommensminderungen ebenfalls hinzunehmen“ (131) – als ob in beiden Fällen von demselben „wir“ die Rede wäre! Klassen sind bei Hayek schon definitorisch ausgeräumt. Eine Umverteilung sei auch für die Verlierer von Nachteil, weil eine Verletzung der „Spielregeln“ ihre Chancen herabsetze, einmal Gewinner zu werden.

34 Mandeville 1714 hatte noch die Größe, dieses „privat vices“ auch als solche zu benennen; nicht als „Verirrung“, sondern als Regelfall. Auch Adam Smith sprach, trotz „unsichtbarer Hand“, den „Reichen“ Selbstsucht, Raubgier, Bequemlichkeit und unersättliche Begierden zu (1759, 316). Der junge Marx beklagte, dass Nationalökonomie und Moral einen „entgegengesetzten Maßstab“ anlegten (MEW 40, 551). Das Geld korrumpiere, löse Moral auf: „ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geehrt, also auch sein Besitzer“ (564); eine „verkehrte Welt“ (566, cf. Helmich 1980). An Shakespeares Diagnose (564) hat sich nicht viel geändert.

Das einzige Problem an dieser Umdeutung ist die übliche Verwendungsweise der Begriffe Ethik und Moral. Dem soll auch hier Homanns geschichtsphilosophische Reduktion abhelfen (53): „die sozialetische Perspektive dient auch der Aufklärung der Individualethik“. Die begriffliche Elimination aller vorigen Moral führt bei Horn zu einer selbst bei Hayek ungekannten Lobpreisung des Marktes durch die kapitalistische Ethik. Die „Aufklärung“ besteht darin, dem Markt zuzusprechen, was der Individualethik vorher abgesprochen wurde:

„Die Marktwirtschaft stellt unter sozialetischen Gesichtspunkten die beste wirtschaftliche Gesellschaftsform dar – daran besteht kein Zweifel“ (Horn 1996, 135). „Der systematische Platz der Moral in der Marktwirtschaft ist der Ordnungsrahmen“ (127), dessen Ziel aber bekanntlich „das ungehinderte Wirken des Leistungswettbewerbs“ (127).

Auch Andreas Suchanek folgt der Homanschen Verkehrung. Er definiert:

„Ökonomische Ethik befasst sich mit den (empirischen) Bedingungen der Möglichkeit, wie Moral und Eigeninteresse im Falle ihres Konflikts miteinander kompatibel bzw. füreinander fruchtbar gemacht werden können“ (Suchanek 2001, 30). „Das Grundproblem der Unternehmensethik besteht darin, zur Lösung des Konflikts von Gewinn und Moral [...] beizutragen“ (104).

Die Verbindung von „empirisch“ mit „Bedingung der Möglichkeit“ lässt aufhorchen – diese Vermengung kündigt ihre Kurzschlüssigkeit bereits semantisch an (zum Quasitranszendentalismus vgl. 3.1.5, Fn. 90; 3.4.4, Fn. 66). Tatsächlich löst Suchanek keine der von ihm aufgeworfenen „empirischen“ Fragen.<sup>35</sup> Vielmehr legt er die „Bedingungen der Möglichkeit“ (30) dafür fest, dass sich ein solcher Konflikt nicht mehr *denken* lässt (vgl. die Parallele in 3.1.4). Diese transzendente Operation ist an keiner Stelle empirisch. Wie geht er dabei vor? Zunächst formuliert er einen „Imperativ der ökonomischen Ethik“ – der in seinem appellativen Zuschnitt der zuvor geäußerten Intention auf „Spielregeln“ statt auf Individualethik (16) seltsam zuwiderläuft: „Handle so, dass dein [unternehmerisches, CH] Handeln stets zugleich eine Investition in die Verbesserung der Bedingungen künftiger gesellschaftlicher Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil darstellt“ (Suchanek 2001, 69, vgl. die anderen Versionen 68, 70).

Was gewährleistet nun das geforderte „stets zugleich“? Gemäß dem schon von Homann behaupteten welthistorischen „Übergang“ (16, cf. 75) von der Indi-

35 Etwa: „Ein Industrieunternehmen stellt Vorprodukte her, die auch für die Produktion von Rüstungsgütern geeignet sind. Soll es auf einen lukrativen Auftrag aus einer ‚Krisenregion‘ im Nahen Osten verzichten?“ (Suchanek 2001, 103). Die empirischen Beispiele gehen im weiteren Verlauf verloren. Aufschlussreich zur „Lösung“ im Sinne Suchaneks ist seine Auffassung, „dass den Unternehmern Verantwortung zugemutet wird, die sie möglicherweise gar nicht adäquat wahrnehmen können“ (104). Der Konflikt wird also zum transzendentalen Schein. Denn folgt daraus nicht, dass das Industrieunternehmen liefern wird, und dies wirtschaftsethisch (und im Wortsinne) in Ordnung ist? Es wäre jedenfalls keine gute „Investition in Beziehungen“ (114), nicht zu liefern. Das Ethos von Geschäftsbeziehungen basiert ja nicht zuletzt auf Diskretion, vorbei an der öffentlichen Meinung, die ‚Krisenregionen‘ tabuisiert.

vidualethik auf institutionelle Rahmenethik kann es einzig die Unterstellung sein, dass dies im Markt immer schon der Fall sei. Die transzendentalempirische „Bedingung der Möglichkeit“ für die Lösung des Konflikts im Sinne seiner Nichtdenkbarkeit besteht in der Ontologisierung des neoklassischen Modells (2.4.1, Fn. 22). Diese „Folgerung“ ist denn auch nur eine repetetive Explikation der neoklassischen *Prämisse*: „Die Marktwirtschaft stellt das beste bislang bekannte Instrument für eine (wirtschaftliche) Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil dar, indem jeder Akteur mit Anreizen versorgt wird, in diese Zusammenarbeit zu investieren“ (Suchanek 2001, 80).

In dieser Marktwirtschaft ohne Adjektive ist den Forderungen des „ökonomischen Imperativs“ *immer schon* Folge geleistet. Suchanek wiederholt nur deren Apriori. Auch er vertritt wirtschaftsethisch eine neoliberale Position, unter der obligatorischen Kritik von Interventionen (84 ff.). Wo darüber hinaus etwas „empfohlen“ wird (24, 69), ist dies so wenig anwendbar und praxisvermittelt, wie es sonst Peter Ulrich vorgeworfen wird (hier 105 f.). Neu an dieser Wirtschaftsethik ist gegenüber älteren Vertretern des Argumentes wie Locke, Mandeville, Smith und Hayek (Fn. 24), dass das Gewinnprinzip zu einer „moralischen“ oder „sittlichen Pflicht“ umgebogen wird (Homann 1992, 38): „Langfristige Gewinnmaximierung ist nicht ein Privileg der Unternehmer, für das sie sich ständig entschuldigen müssen, es ist vielmehr ihre moralische Pflicht“.<sup>36</sup>

Diese Position reduziert sich auf eine „reine“ Marktapologie. Sie bedient sich der Termini „Wirtschaft“ und „Ethik“ zu Unrecht: Von der Wirtschaft ist kaum etwas sichtbar, außer jenen spärlichen Modellannahmen, die immer wieder als moralisch angepriesen werden, ohne ihre Anwendbarkeit auf eine empirische Wirklichkeit („objektive Realität“ im Sinne Kants) nachzuweisen. Auch die für überholt ausgegebene kantische Ethik wird unterbestimmt. Denn wenn Suchanek meint, „dass die moderne Gesellschaft nicht mehr werte- sondern vielmehr regelintegriert ist“ (96), und deswegen für „heute“ fordert: „Die Menschen müssen sich selbst und gemeinsam die Spielregeln ihres Zusammenlebens geben“ (Suchanek 2001, 19), so ist das gerade die Position Kants, die er die menschliche „Autonomie“ nannte.<sup>37</sup> Diese Autonomie des Menschen ist „heute“ jedoch immer stärker

36 Ulrich 2001 zitiert daneben (172 und 406) einen Unternehmer, für den „das unternehmerische Handeln selber erste sittliche Pflicht“ ist: „Zwischen dem ökonomisch Gebotenen und dem moralisch Richtigen besteht für ihn insoweit kein Gegensatz: beide fallen zusammen“ (401, Zitat Gert Habermann). Diese „normative Überhöhung“ geht allerdings nicht, wie Ulrich meint (400), auf M. Friedman zurück, denn dieser hatte wie Hayek das Gewinnmachen als „Ethos“ des Unternehmers gekennzeichnet, welches „moralisch“ gerade neutral sei.

37 Kant sprach allerdings nicht von Spielregeln, sondern vom „Gesetz“. Der Ausdruck „Spiel“ suggeriert eine Nähe zur Debatte über „Regelfolgen“ in der analytischen Philosophie. Doch der Vergleich hinkt (Fn. 45): Das Spielen eines Spiels setzt eine Distanz zum Alltag voraus: man spielt in der Freizeit, etwa, um Menschen einander näher zu bringen; jedenfalls nicht um des Spielens willen (das wäre eine Spielsucht).

bedroht, und zwar genau durch jene Instanz, die hier glorifiziert wird: durch den Markt und die hinter ihm stehende kapitalistische Produktionsweise. Wegen der hier auftretenden Probleme ist die Wirtschaftsethik allererst auf den Plan getreten.<sup>38</sup> Diese Problemebene wird von der sich „Wirtschaftsethik“ nennenden transzendentalen Betriebswirtschaftslehre á la Homanns gar nicht erst erreicht.

### 3.3.4 Historistische Wirtschaftsethik

Gegenüber solch überapologetischen Tendenzen im Namen der Ethik regten sich sogar im Lager der Wirtschaftsethik Bedenken. Doch will man die wissenschafts-internen Reaktionen einordnen, sind die institutionengeschichtlich bedingten Brechungen eines Diskurses im spezifischen Feld der akademischen Wissenschaft zu berücksichtigen. Speziell in den deutschsprachigen Wirtschafts- und Sozialwissenschaften schwelt seit langer Zeit ein Streit zwischen natur- und geisteswissenschaftlichen Paradigmen (cf. 2.4.3). Dieser erlebt in der Wirtschaftsethik nun eine Neuauflage, ein „Re-Entry“ (Luhmann). Diese ist nur bedingt den realen Phänomenen, also den Gegenständen dieser Wissenschaften zuzuschreiben; mindestens ebenso sehr geht sie auf den Konflikt zwischen Moral und Ökonomie als *Wissenschaften* zurück. Der Fehdehandschuh einer reduktionistischen Ökonomik, die sich ausgerechnet mit dem Lorbeer „Ethik“ schmückt, wurde von der geisteswissenschaftlichen Fraktion allzu gern aufgenommen.

Nicht zufällig war der institutionelle Hintergrund der Etablierung der Wirtschaftsethik an den Universitäten der „Verein für Sozialpolitik“. Dieser schon für Max Weber wichtige Verein entstand innerhalb des Denkrahmens der historischen Schule. Weber war auch einer der ersten, die das Wort benutzten: in seiner Religionssoziologie untersuchte er die „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ (Weber 1920a, 237 ff.). Wirtschaft war aus dieser Perspektive etwas, das innerhalb eines kulturellen Gesamtrahmens stand, welcher wiederum durch einen bestimmten „Geist“ geprägt war. Es schien also über „die“ Wirtschaft etwas ausgemacht werden zu können, indem man sich die Kultur, den „Geist“ einer Epoche ansah – von welchem die Ethik ja ein bedeutender Bestandteil ist.<sup>39</sup>

Die Regeln der „Marktwirtschaft“ sind ernst zu nehmen, sie determinieren zunehmend das Gesamt der Verhältnisse (Sandemose 2001).

38 Dazu aus amerikanischer Sicht Hartley 1993, Wieland 1993a. Über zum Normalfall gewordene „violations of the public trust“ Werner 2001, Klein 2001, Mander 2002.

39 Max Weber war aufgrund seines Methodenbewusstseins vorsichtiger: er beschränkte sich auf die Analyse der Motivationen der Subjekte und ihrer Genese („die in den psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religionen gegründeten praktischen Antriebe zum Handeln“, 1920a, 238; 2.4.6), und stützte sich auf reiches empirisches Material. Doch die ausgesprochen deutsche Rezeption dessen ließ die soziologische Analyse des Geistes bald wieder zu einer unkontrolliert „philosophischen“ werden (2.5.2), so bei Freyer 1920 oder Werner Sombart, der den Kapitalismus in jedem Buch auf andere geschichtliche Verhältnisse zurückführte. „Der Kapitalismus ist in erster Stelle kein ökonomisches System der Besitzverteilung, sondern ein ganzes Lebens- und Kultursystem. Dieses System ist entsprungen aus den Ziel-



Doch wird sie in der Theorie nicht selbst wieder als Verkehrsform der realen Verhältnisse an diese zurückgeköpelt, so ist es nur noch ein kleiner Schritt, auch Wirtschaftskrisen oder strukturelle Probleme „geistig“ zu erklären – als könnten „geistig-moralische“ Haltungen der Einzelnen über so etwas wie Geldwertstabilität, ihren Beschäftigungsstatus oder die Höhe ihres Lohnes bestimmen.<sup>40</sup> Aus historistischer Perspektive brandet der Kampf also weniger um die politischen Konsequenzen der reduktiven Ökonomik als um die innerakademische Deutungsmacht des Phänomens „Wirtschaftsethik“. Es geht zumindest *auch* um universitäre Besetzungspolitik, Profilierungsmöglichkeiten für aufstrebende Wissenschaftler und ähnliches. Darin liegt auch ein Weltanschauungskampf, in dem jede Seite ihre Position im Duktus von „Grundtatsachen“ (Molitor) vorträgt; immerhin stehen ganze Lebensentwürfe in Frage. Allerdings führen stilistische Differenzen nicht notwendigerweise zu einem anderen *Ergebnis*.

Ein versierter Vertreter geisteswissenschaftlicher Wirtschaftsethik ist der Religionsphilosoph Peter Koslowski. Seine mehrfach aufgelegte *Ethik des Kapitalismus* (1998) vermag es kennerhaft, aus scholastischen Traktaten (28) ebenso wie aus Leibniz (38) die „Metaphysik des Kapitalismus“ herzuleiten („katallaxia versus oikonomia“):

„Jede menschliche Kultur verfügt über eine soziale Metaphysik, in der ihre letzten allgemeinen Prinzipien der ‚Weltanschauung‘ beschlossen liegen, und diese [...] übt einen entscheidenden Einfluss auf die Konzeption des Wirtschaftssystems aus“ (Koslowski 1998, 29; vgl. Freyer 1923, 39).

Auf diese Art wird der Kapitalismus schon in den Grundbegriffen vergeistigt, er wird zu einer „Sozialtheorie“ (70), einem Stadium der „Entwicklung des europäischen Geistes“ (18). Kein Wunder, dass der Gastkommentator des neoklassisch-reduktionistischen Stils, James Buchanan, das nicht versteht („ich verstehe nicht, was diese Worte bedeuten sollen“, 80 f.). Theoriestrategisch wird so nämlich klar, dass der Kapitalismus nicht auf die Geisteswissenschaft verzichten kann.<sup>41</sup>

---

setzungen und Wertschätzungen eines bestimmten biopsychischen Typus Mensch, eben des Bourgeois“ (Scheler, „Die Zukunft des Kapitalismus“, 1913, in: 1999, 113).

40 In eigenartiger Verkehrung von Basis und Überbau wollte schon Scheler den Kapitalismus „gesinnungsmäßig“ umgestalten, gegen die Sozialdemokratie (so noch die Empfehlung „zur Lösung der Arbeitslosenfrage“ bei Utz 1994: „bescheiden leben, mehr arbeiten [...] und sparen“, 159 f.). Eine ökonomische Voraussetzung für diese Ethisierung ist erneut die Neoklassik, nach der Arbeitslosigkeit als freiwillig gilt. Ein Arbeiter finde immer Arbeit: „Es genügt, dass er seine Lohnforderungen ermäßigt oder Beruf und Arbeitsort wechselt“ (Mises 1940, 546).

41 Cf. 3.2.4, Fn. 67. Für „geistige“ Feinschmecker hat Koslowski Delikatessen parat: Webers These etwa, der Kapitalismus sei eine ungewollte Folge des Calvinismus, der sonst bedenkenlos gefolgt wird (Ulrich 2001, 134 f.), setzt er entgegen, dass die Motive „Privateigentum“, „Gewinn- und Nutzenmaximierung“ und „Marktkoordination“ lediglich geistig aus ihrer „Einbettung“ gelöst werden mussten (Koslowski 1998, 17), was neben Hobbes (23) vor allem die Jesuiten vollbracht hätten (25). Die Vermittlung von Mechanismus und Teleologie habe nicht Smith, sondern schon

Koslowski macht das nochmals deutlich, indem er ein „Wertproblem“ aufwirft (42, 48, 68): der Kapitalismus entlasse die Menschen in die Freiheit, sage ihnen aber nicht, *was* sie tun sollten.<sup>42</sup> Über den Kapitalismus ist damit wenig gesagt, wohl aber ist so die Ethik, das Lebenselixier der Geisteswissenschaft, als Disziplin legitimiert. Doch nachdem die Ethik ihren festen Stand hat, erfüllt sie genau jene Funktion, die sich die Homannschule von ihrer *Abschaffung* versprochen hatte: die bessere theoretische Legitimierung und politische Stützung der „Marktwirtschaft“. Denn mit Ernst Jünger (erneut eine Geschmacksfrage) orakelt Koslowski: falls der Markt nicht unangetastet bleibe, drohe der „Terror“ (67). Koslowski erweist sich somit gegenüber den Reduktionisten als der bessere Ideologe, zumindest als der dem alten Europa gemäßere. Er sagt funktional dasselbe, nur unter Vermeidung von stilistischen und brancheninternen Tabus.<sup>43</sup>

Er fängt die populären Vorbehalte gegen eine „reine“ Marktwirtschaft besser ab als jene.<sup>44</sup> Inhaltlich muss er dafür nicht mehr zulassen als den Minimal- oder Nachtwächterstaat, den auch härteste Reduktionisten noch für nötig erachten.<sup>45</sup>

---

Leibniz geleistet (39). Die Nationalökonomie gerät ihm so kurzschlüssig zur Theodizee (38). Recht unvermittelt ist auch der Sprung von Tertullian („ökonomische Trinität“) zu Marx („ökonomische Heilsgeschichte“, 39; cf. 2.6.6).

42 Koslowski bezieht Kants ethischen Formalismus auf genau den historischen Übergang, mit dem Homann und Suchanek sich Kant gerade entwinden wollen; schließlich sei Kant ein Smithkenner gewesen (1998, 49; vgl. 1982).

43 Koslowski ist vor allem Rhetor: er bedient sich eines anderen Stils, um dieselben Inhalte zu transportieren wie die Ökonomik. Wenn er etwa fordert, die „Subsistenzbedürfnisse“ müssten gesichert sein (1998, 64), so klingt das innovativ; doch es ist nur eine Neuauflage der Verelendungstheorie: Real können daraus Senkungen der Löhne und der Sozialleistungen abgeleitet werden. Auch seine der Ungleichheit scheinbar entgegenwirkende „Konsumentensouveränität“ (59; Egalisierung durch Durchschnittskonsum) repliziert lediglich Molitors Argument der Verbilligung durch Produktivitätssteigerung – auch hier durften ja die Löhne auf keinen Fall steigen. Wenn Koslowski sagt: „Wir bedürfen der Institutionen“ (63), kann er damit in Europa der Zustimmung sicher sein. Die Frage ist nur: welcher? Nach Koslowski jedenfalls nicht solche einer Demokratisierung der Wirtschaft: „Es ist mit dem Übergang vom Markt zur Abstimmungsdemokratie kaum etwas gewonnen“ (63).

44 Auch der Papst hatte dekretiert: „Der ‘harte’ Kapitalismus [„capitalismus rigidus“, „capitalismus primitivus“, CH] bleibt nach wie vor unannehmbar“ (*Laborem exercens*, nach Waibl 1989, 178; cf. Forrester 1997, Gruppe von Lissabon 1997, Saul 1997, Nürnberger 1999, Jenner 1999, Klein 2001, Strasser 2001 etc.). Zweifelhafte ist, ob für eine solche Mäßigung der „andere“, vorgeblich ethischere Adam Smith (Meyer-Faje 1991) in Anspruch genommen werden kann, sah er doch seine Ethik nicht als Begrenzung der Wirtschaft an, sondern umgekehrt die Wirtschaft als Beförderung seiner Ethik (Binswanger 1998, 122; vgl. Ballestrem 2000).

45 So spricht Buchanan gern, wenn auch sinnfremd, von „constitutions“ (1962, 1990, sowie in Koslowski 1998). Auch Friedman, Hayek oder Nozick haben sich für eine „Rahmenordnung“ ausgesprochen (3.2.2, Fn. 29). Koslowski wendet sich gegen Hayek und Buchanan, solange diese nur die „unparteiischen Spielregeln“ sehen wollen und das zu jedem Spiel gehörende Neuverteilen der Spielkarten ignorieren (1998, 57). Doch was meint mit „Wiedereinbettung des Marktes [...] in soziale und ethische Normen“ (55); sind sie nicht auch bei ihm immer schon beisammen? Es handelt sich

Seine Herleitung desselben kann die Kapitalismuskritik aufnehmen, indem er der „reinen“ Marktvergesellschaftung, die von niemandem außer der Homannschule vertreten wird, eine „ethisch“ geordnete entgegenstellt (40). Dem Kapitalismus droht hieraus keine Gefahr, denn in wunderbarer Dialektik entsprechen sich Markt und Staat als harmonisch Entgegengesetzte – Koslowski spricht prosaisch von einer „Konvergenz“ (53). Darauf deutet ja schon der Titel hin, der bei geistigen Werken selten zufällig gewählt ist – es heißt nicht: „Ethik und Kapitalismus“ (cf. Scheler 1999, Waibl 1989), sondern „Ethik *des* Kapitalismus“.

Koslowskis historistische Wirtschaftsethik begründet die Apologie der Marktwirtschaft also nicht anders, sondern doppelt.<sup>46</sup> Er hat neben der affirmativen Theorie des Marktes auch eine der „sozialen Genese und normativen Rechtfertigung der Präferenzbildung[...], der sozialen Institutionen [...] und [...] der politischen Korrektur von ‚Kapitalismus-Versagen‘“ (1998, 71). Von einer solch harmonistischen „Ethischen Ökonomie“ hat der Markt nicht einmal theoretisch etwas zu befürchten. Dem haben jedoch andere Historisten etwas entgegensetzen. Hier wiederholt sich das in der Wirtschaftsethik zwischen Theologie und Betriebswirtschaft aufgetauchte Dilemma in einem anderen Gewand. Denn auch die der Überaffirmation *unharmonisch* entgegengesetzte abstrakte theologische Kritik kann in historistischer Form neu aufgelegt werden.

Dies ist der Fall bei Peter Ulrich. Seine Forderung, das „Gewinnprinzip“ der Moral unterzuordnen, es „moralisch“ einzuschränken, kommt der kapitalistischen Wirklichkeit nicht näher als die Modellkonstrukte Homanns und Koslowskis, auch nicht durch seinen aufwendigen moralphilosophischen „Unterbau“ (Ulrich 2001, 124, 429; cf. 1.3; Fn. 21; 3.2.4, Fn. 68). Der Unterschied ist nur, dass jene einen *Seins*zustand unterstellen, während Ulrich dem abstrakt ein *Sollen* gegenüberstellt. Er erstrebt folgenden Sollzustand: „Legitimes Gewinnstreben ist stets moralisch begrenztes Gewinnstreben“ (415). Möchte er vermeiden, dass dieser Satz legitimatorisch gelesen wird, nämlich als: „Gewinnstreben ist legitim und daher *immer schon* moralisch begrenzt,“ dann muss er zur Unterfütterung dieser Forderung noch eine zweite stellen, nämlich die nach dem „Primat der Politik vor der Logik des Marktes“ (334).<sup>47</sup> Folglich bemüht sich Ulrich zunächst, eine an der Diskursethik orientierte „Begründung“ seiner moralischen Forderung zu leisten (Kapitel 1, 2 und 6), um ihr dann mit einer politischen Ethik die erforderlichen institutionellen Settings maßzuschneidern (Kapitel 7, 8 und 9).

---

um eine theoretische Wiedereinbettung. Für Marx ist es ein Truismus, dass sich kapitalistische Produktions- und Verhältnisse in entsprechenden Rechtsverhältnissen sedimentieren (3.1.6).

46 Zum historistischen Hintergrund Koslowski 1995, 2000; 1988 stützt er sich auf Scheler, 1991 auf Schmoller.

47 Ulrich spricht äquivok auch vom „Primat der politischen Ethik“ (2001, 267, cf. 145, 147), vom „Primat der Ethik über die Ökonomik“ (121) und vom Primat des „moralischen Wollens“ (25). Bereits dies zeigt ein Schlingern zwischen Theorie und Wirklichkeit, Denken und Sein an. Ethik scheint hier selbst schon Politik zu sein.

Allerdings verharnt *beides* im Normativen.<sup>48</sup> Ulrich löst sogar den Zwang zur Gewinnerzielung, dem die Unternehmen bei Strafe des Untergangs unterliegen, normativistisch auf, indem er den Verweis darauf als zu positivistisch brandmarkt: hier werde eine „normative Frage [...] empiristisch umgedeutet“ (403), es liege ein „Reflexionsstopp“ (100) vor – als könne man sich durch immer weiteres Reflektieren der Wirklichkeit *überheben*.<sup>49</sup> Die eingeklagte ethische Dimension, die zunächst im Gewande eines an Habermas orientierten Dualismus einherkam („Erforderlich ist [...] eine dualistische Gesellschaftstheorie“, 145), mausert sich so zum Gegenstück der reduktiven Ökonomik, zum *ethischen* Reduktionismus („Es gibt letztlich nur ein Prinzip: das [...] Moralprinzip“ (415).

Möglich ist dieser Übergang nur durch die konsequente Vergeistigung des Phänomens: Ulrich meint die „Urgeschichte“ der Vergeistigung des Kapitalismus, Webers Narrativ („Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, – wir müssen es sein“, 1904, 203; s.u., Fn. 39), nicht nur wörtlich nehmen (2001, 134 ff.), sondern zudem auch umdrehen zu können, als handele es sich nicht um eine Vergangenheit bzw. eine idealtypische Konstruktion derselben. Verwandelte Hoffmann das Nichtkönnen in ein Nichtsollen, so dreht Ulrich Webers Müßen in ein Wollen zurück: Der Zwang des Marktes sei kein echter Zwang, sondern nur das *Wollen* derjenigen, die es eben wollen („wollen“ setzt Ulrich mehrmals kursiv, vgl. 138, 140, 143, 144). Dafür gebe es keine materiellen Ursachen, nur geistige Gründe (131 – „das, was ist, ist das, was wir wollen“, König 1937, 33; cf. 2.5.1). Erst die Unternehmensethik nämlich lade die „als ob“-Annahme (415) „Gewinnprinzip“ normativ auf, obwohl sich die „Geltung“ (399) des Gewinnprinzips „rational nicht begründen“ lasse (401). So gründet zuletzt alles nicht in realen Strukturen, sondern in einer „Metaphysik des Systems“ (142, siehe Koslowski).<sup>50</sup>

48 Die verbleibenden Kapitel 3-5 und 10 kritisieren die traditionelle Wirtschaftsethik; auch sie kommen also nicht über die normative Binnenperspektive hinaus.

49 Statt zu einer normativen Letztbegründung kommen Begründungen vielmehr irgendwann an ein Ende, wo sich der „Spaten“ zurückbiegt und man nur noch sagen kann: „So handle ich eben“ (Wittgenstein, PhU 217; ÜG 110, 192, 204); in diesem Fall: „it's economy, stupid“. Doch Ulrich hat ein deutsches Philosophieverständnis: „Integrative Unternehmensethik versteht sich als permanenter Prozess der [...] Reflexion“ (2001, 428; vgl. 3.1.5, 3.4.3).

50 Ulrich stellt die Geschichte zurecht, wenn er meint, früher sei alles normativ („voll und ganz von den Normen [...] durchdrungen“, 132) und ganzheitlich gewesen („keine gesonderten Bereiche mit einer speziellen Lebensordnung“, 133). Auch früher gab es abgetrennte Reproduktionswelten, man denke an die Sklaverei oder die Unterdrückung der Frau (im Überblick Krätke 2002). Geschichte wird auf Ideengeschichte reduziert: Untersucht werden nicht vorliegende Probleme, sondern Theorien (hier von Arendt und Sandel). Werden diese nicht mehr im realen politischen Diskurs verortet, werden Theorie und Wirklichkeit ununterscheidbar. Nach Ulrich habe etwa Adam Smith einen „epochalen Bruch“ mit der Wirtschaftsethik vollzogen (132; obwohl er nicht der erste Ökonom war, der Ökonomie nicht mehr als Unterklasse der Ethik trieb). Wenige Zeilen später meint er aber, „dass sich Smiths liberale Politische Ökonomie letztlich nur von seiner Moralphilosophie her erschließen lässt“. Wo ist der Bruch geblieben? Die geschichtliche Besonderheit der materiellen Bedingungen,

Ist das reale Problem erst einmal in ein begriffliches uminterpretiert, so scheint dem eine philosophische Operation abhelfen zu können – Ulrichs kategorisch-kategoriale Vorordnung der ethischen Legitimität vor der ökonomischen Rationalität (428). Der Preis für diesen theoretischen Radikalismus ist allerdings eine politische Naivität: Gefahren, die mit einer „Sachzwangbegrenzungs politik“ (162) drohen, werden kaum mehr beleuchtet. Die Machtfülle, die eine solchen Politik zu ihrer Umsetzung erheischen würde, scheint nur wenig Probleme zu machen. Woher soll sie aber kommen? Wäre nicht weiter zu fragen:

„Wer legt fest, welche Werte als oberste Zielpunkte des Wirtschaftens für alle verbindlich zu gelten haben? Wird die Wirtschaft von irgendeiner Instanz auf einheitliche Zielwerte verpflichtet, dann haben wir es sehr bald mit einer Lenkungswirtschaft zu tun, die autoritär-paternalistische Züge aufweist, weil sie in Anspruch nimmt zu wissen, was den Menschen gut tut und was sie *einheitlich zu wollen* haben (Waibl 1989, 153; Hvg. CH).

Ulrich müsste zuallererst politische Umwälzungen fordern. Doch es bleibt bei *philosophischen* Operationen. Einzig über die begriffliche Unterstellung eines solch rousseauistischen einheitlichen Wollens kann Ulrich den „Primat der Politik“ einschmuggeln. Die Benennung der Wirtschaftsbürgerrechte und -tugenden als „republikanisch“ klingt zwar gut (293 ff., cf. Lorenzen 1991, 63), sie übergeht aber gerade diesen entscheidenden Punkt, der bereits die Umweltbewegung gespalten hat.<sup>51</sup> Auf nationaler Ebene können vorgegebene Richtlinien durch Kapitalflucht recht einfach umgangen werden („exit option“, Altvater 1996, 343 f.; Habermas 1998, 106). Eine mögliche „diskursethisch begründete“ und wie auch immer politisch erzwungene „Geltung“ solcher Begrenzungen könnte sich darum als wirkungslos erweisen, da die „unmoralischen“ Wirkungen des Gewinnprin-

---

deren Resultat die normativen Überhöhungen der ökonomischen Ethik und normativen Sozialphilosophie sind, kommt nicht vor. Wenn Ulrich erklärt, es gehe um die „Wiederherstellung zwangloser politisch-ökonomischer Verständigungsverhältnisse unter mündigen Bürgern“ (124), so sind in dieser Aussage Ethik, Politik, Ökonomie und Reflexion etwas undurchsichtig vermengt.

- 51 Die Umsetzung dieser Sachzwangbegrenzungs politik ist kaum anders als autoritär vorstellbar (Fn. 20). Die autoritären Tendenzen scheinen Ulrich nicht zu stören; die angestrebte Position wird schlicht „Republikanischer Liberalismus“ (296) genannt, ohne den darin angelegten Widerstreit zu sehen: ein spekulativ-, „dialektischer“ (319) Zusammenfall der Gegensätze. Ein Konzept ist nicht schon damit legitim, dass es irgendwie genannt wird. Vertraut Ulrich dagegen der „konsensbasierten Dissensregelung“, die sich auf den „Basiskonsens über die formalen Grundsätze und Prozeduren“ beschränkt (314), wäre seine Position zwar politisch moderater, die inhaltlichen Forderungen aber kaum erfüllbar – sie verurteilten sich zur Belanglosigkeit. Vorgesaltet ist der „Ethik“ erneut eine Fehlbestimmung des Objektes, die eine Handlung letztlich erübrigt, da „im Grunde“, in den Grundkategorien, bereits alles zum besten bestellt ist. Die andere, sozialdarwinistische Lesart seines Grundbegriffs „Lebensdienlichkeit“, den er zwar im Titel führt, aber nicht erläutert, übergeht Ulrich. Am ehesten kommt Ulrich dem Elitismus von Habermas nahe, dessen Legitimation über Argumente nicht auf reale gesellschaftliche Entscheidungen, sondern auf eine „kritische Prüfung“ durch Intellektuelle hinausläuft (148).

zips (Ausbeutung, Umweltbelastung, Krisenanfälligkeit) damit nur verlagert werden, und zudem als nur kurzfristig, da ein Nationalstaat mit einer solchen Kapitalflucht nicht lange leben können, und daher solche Regelungen entweder selbst umgehen oder wieder zurücknehmen wird.<sup>52</sup>

Der deutsche Supernormativismus kommt also in der historistischen Wirtschaftsethik nicht aus seiner „geistigen“ Selbstghettoisierung heraus, er kommt nicht in die wirkliche Welt hinein (cf. MEW 3, 40). Er beschränkt sich auch hier auf ein Aufstellen von Forderungskatalogen. Nicht das Fordern als solches ist misslich, sondern ein Fordern von etwas, das unter gegebenen Umständen entweder unmöglich oder immer schon erfüllt ist. Zugrunde liegt auch hier die deutsch-philosophische Unterbestimmung sozialer Wirklichkeit, von der die „Normativität“ nur ein kleiner Teil ist. Sie wird umso weniger verstanden, je mehr sie isoliert wird. Das Dilemma der Wirtschaftsethik, zwischen der abstrakten Kritik der Theologie und der ebenso abstrakten Überaffirmation der Betriebswirtschaft unvermittelt hin und her zu schwanken, hat sich auch durch seine Übertragung in „geisteswissenschaftliche“ Gewänder nicht auflösen lassen. Die philosophischen Anbauten haben das Problem nicht gelöst, sondern verschärft.

### 3.3.5 Der Hegelianismus der Wirtschaftsethik

Im deutschsprachigen Kontext fiel angesichts dieses unversöhnten Gegensatzes zweier theoretischer Positionen das Augenmerk bald auf einen Denker, dessen Spezialität das Aufheben theoretischer Gegensätze war: auf Hegel. In der Tat fehlt hier die Mitte, weil das zugrundeliegende Kind „Kapitalismus“ mit dem Bad „Marx“ zugleich ausgeschüttet wurde. Angesichts der fehlenden „Synthese“ zwischen den Extremen erhebt nun *jede* Position unter Bezug auf Hegel den Anspruch, selbst schon diese Synthese zu sein: Es geht darum, mit der eigenen Wirtschaftsethik zugleich die „vermittelnde Mitte“ aller anderen Ethiken zu sein. Doch „ein trockenes Versichern gilt [...] gerade so viel als ein anderes“ (Hegel 1807, 71). Der Bezug auf Hegel ändert an den einzelnen Positionen nichts. Er zeigt den Kampf um Deutungsmacht nur noch einmal an. Bezeichnenderweise erhebt Karl Homann, der am wenigsten philosophische unter den Wirtschaftsethikern, den Anspruch auf die wahre Nachfolge Hegels am offensten. Es gelte, „den Dualismus schon im Ansatz zu vermeiden“ (Homann 1994, 11): „Eine in Hegels Sinne systematische Integration von [...] Moral und Ökonomie verlangt [...], sie aus einer ursprünglichen Einheit – Identität – abzuleiten“ (a.O., 13).

Dies war Homann und seiner Schule ja gründlich gelungen: aus dem „Paralldiskurs“ (17) von Ökonomik und Ethik ist dadurch, dass eine der beiden Seiten durch begriffliche Vorentscheidungen *verabschiedet* wurde, eine „Identitätsphi-

52 Ulrich streift diese Fragen am Ende (2001, 377-91), ohne dass sie Einfluss auf die Forderungen hätten. Es würden sich „über kurz oder lang Leitplanken [...] aufdrängen“ (384), eine globale „vitalpolitische Einbindung“ sei unaufhaltbar, sei nur erst die realidealistische Verkehrung von Voraussetzung und Folge verstanden (385).

losophie“ (12) geworden: „Ökonomik ist – lediglich – Ethik mit anderen, zusätzlichen Mitteln“ (18). Eine reduktive Elimination ist aber weder eine Synthese noch eine Aufhebung. Wer Hegel nahe steht, muss den Bezug auf Hegel hier als missglückt bezeichnen. (Man könnte aber auch umgekehrt argumentieren, dass gerade ein solches Vorgehen die „Wahrheit“ Hegels ist.)<sup>53</sup>

Koslowski zehrt ebenso vom Nimbus Hegels, wenn er unbescheiden eine *philosophische* „Theorie der Gesamtwirklichkeit“ zu geben beansprucht (1994, 4). Bei ihm wird die Ethik dank der beispiellosen Vergeistigung zwar nicht eliminiert, doch als eine dem vorliegenden Marktmodell immer schon entsprechende wird sie auch von ihm zurechtgestellt. Seine ideologischen Verherrlichungen des gesellschaftlichen Gesamtorganismus gegen eine bloß moralisierende Kritik stellen eine Replikation weniger Hegels als vielmehr des *Rechtshegelianismus* dar.

Auch der Linkshegelianismus erlebt seinen wirtschaftsethischen „redivivus“: Zunächst ganz Hegelsch will Peter Ulrich „die Zwei-Welten-Konzeption von Ethik und reiner Ökonomik [...] von Grund auf überwinden“ (2001, 119). Doch was ist dieser „Grund“? Das schon in der Fragestellung vertheoretisierte Problem meint Ulrich auflösen zu können, indem er die ethischen Begriffe in der bei ihm gegenüber Theorie und Praxis indifferenten „Ökonomie“ selbst entdeckt.<sup>54</sup> Will er damit keine offene Affirmation betreiben, ist er gezwungen, die Begriffe zu *verändern*. Zur Kritik an realen Phänomenen scheint es auszureichen, bestimmte Geisteshaltungen oder Rationalitätstypen zu brandmarken, die seinen Begriffen nicht gerecht werden. Er beschränkt sich wie die Linkshegelianer auf die Kritik an Begriffen. Die Analogie reicht bis ins Detail der Religionskritik: Ulrich verfolgt den „Wirtschaftsliberalismus“ als *Theologie*.

„Die naturalistische Systemperspektive des ‚freien‘ Marktes [als Theorie, CH] ist demnach die ‚natürliche‘ Perspektive [nicht etwa einer material bestimmten Gruppe, CH, sondern] derjenigen, die eine ökonomisch determinierte Marktgesellschaft als normativ richtig und sinnvoll begründen wollen, weil sie an die immanente Sinnhaftigkeit [...] des von der ‚unsichtbaren Hand‘ wohlgeordneten ökonomischen Kosmos glauben [!]“ (Ulrich 2001, 143).

Ulrich kann das Gewinnprinzip deswegen so problemlos preisgeben, weil es für ihn nur ein von Theoretikern wie Erich Gutenberg (397 ff.) erdachter *Glaube* ist („Überall hatte man es nur mit Dogmen und dem Glauben an Dogmen zu tun“, MEW 3, 19). Diesen Glauben will Ulrich ins „höhere“ (144) aufheben. Die begriffliche Operation seiner Wirtschaftsethik läuft also darauf hinaus, ein „neues Denken“ zu fordern (siehe zu dieser Bewegung bereits Heidegger und Löwith, 2.5.5, 2.6.6). Daher stellt er nach seiner Ökonomismuskritik neue Kategorien be-

53 Der Reduktionismusvorwurf lässt sich auf Hegel ausdehnen, auch wenn er auf etwas anderes zurückführt. Immerhin hat schon Hegel in seinen „Synthesen“ das, was sich gegen eine „Aufhebung“ sperrte (Kants Freiheit, die Natur, das Ding an sich), durch begriffliche Operationen eliminiert (vgl. Kapitel 2.5.2, Fn. 74; 2.5.7, 4.2.2).

54 Ulrich will „das Normative [...] im ökonomischen Denken und [!] Handeln“ entdecken (2001, 117; 3,1.2, Fn. 24). Der Begriff der „ökonomischen Vernunft“ umschließt hier Theorie und Praxis – was vernünftig ist, ist auch wirklich.



reit. Eine versöhnlichere Beschreibung desselben Phänomens ist aber nur eine etwas verdecktere Affirmation (ein „verschönerter Schatten“, MEW 4, 105).<sup>55</sup> Marx bemerkte dazu vorwegnehmend:

„Ein wackrer Mann bildete sich einmal ein, die Menschen ertränken nur im Wasser, weil sie vom Gedanken der Schwere besessen wären. Schlügen sie sich diese Vorstellung aus dem Kopfe, etwa indem sie dieselbe für eine abergläubige, für eine religiöse Vorstellung erklärten, so seien sie über alle Wassergefahr erhaben“ (MEW 3, 13 f.; cf. 7).

Angesichts der Komplexität heutiger Wirtschaftskreisläufe, die schon von herkömmlichen ökonomischen Theorien nicht vollends erfasst werden, kann die Forderung nach einer nochmaligen Änderung der „Kategorien“ nicht sonderlich überzeugen. Will die Ethisierung der Kategorien mehr sein als Prolegomenon, so müsste die „Wirtschaftsethik“ über ihren Gegenstand weit mehr inhaltliches sagen. Solange sie dies verabsäumt, kann sie mit ihren gefälligen Grundbegriffen die problematische Wirklichkeit gerade nicht mehr erfassen – und überlässt sie so den Praktikern und deren *offenen* Apologeten.<sup>56</sup>

55 Was heißt „kritische Reflexion der ethischen Voraussetzungen legitimen Gewinnstrebens“ (395)? Was ist am „systematische[n] Bedenken der unauflösbaren Wechselbeziehungen“ (396) kritisch, wenn sie „unauflöslich“ sind? Ulrichs Website ([www.iwe.unisg.ch/iwe/web.nsf](http://www.iwe.unisg.ch/iwe/web.nsf)) fordert eine „Wirtschaftsethik, die [...] das Normative allererst in den ökonomischen Kategorien und Denkmustern sucht“. Wenn er fortfährt: „und kritischer Reflexion zugänglich macht“, dementiert er zugleich den Anspruch, die Kategorien nur hermeneutisch „aufzudecken“ (2001, 13). Es kommt ihm darauf an, sie zu verändern. Ulrich 1986 fordert ein anderes „Denken“ über Wirtschaft (2001, 13, 397 ff.; Suchanek 1994). Schon der esoterische Teil der Umweltbewegung forderte ein Umdenken: „Was not tut, ist eine Wirtschaftskultur, die uns befähigt, in weiträumigen und langfristigen Zusammenhängen zu denken [!], und die uns zur Einsicht befähigt, dass es einen Gegensatz von Ökonomie und Ökologie gar nicht gibt, sondern nur den Gegensatz von Kurzzeit- und Langzeitökonomie“ (Waibl 1989, 152). Die Einsicht ist offensichtlich bereits gegeben. Wird eine Kultur grundlegender von einer „Einsicht“ oder ihren materiellen Strukturen geprägt? Was hindert diese Einsicht daran, sich durchzusetzen? Ulrich stellt wie die Junghegelianer die Ideale der Wirklichkeit gegen diese selbst, ohne ihre dialektische Einheit zu sehen: „die philosophischen Grundideen [!] des politischen Liberalismus [...] sind zu wichtig, um sie resignativ der Aushöhlung [...] zu überantworten“ (260). Die Wirklichkeit ist bereits eine „Realisierung“ dieser Begriffe, da sie dieser erst entspringen. Sie gegeneinander aufzufahren heißt, die Wirklichkeit in der Idee zu verdoppeln (3.1.6). „Diese Forderung, das Bewusstsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d.h. es vermittelt einer andren Interpretation anzuerkennen“ (MEW 3, 20).

56 Ulrich hebt mehrmals hervor, dass er nur eine Programmatik vorlege: Es werde eine „Denklinie“ zu legen versucht“ (2001, 15; „Ein integratives Ethikprogramm [...] würde idealerweise ....“, 461, etc.). Ein materiales Defizit beklagen auch Korff 1999 I, 870 und R. Pfriem: „Ulrich sollte sich dazu durchringen, dass eine [...] Entwicklungsperspektive [...] allenfalls zustande kommt über Beiträge zur [...] Entwicklung moderner Gesellschaften – jedenfalls nicht über die prinzipielle Verurteilung des Gewinnstrebens“ (in Maak 1998, 484).

Wie einst der Kapitalismuskritik der Kirche oder der Völkischen droht ihr die Gefahr, aufgrund ihrer Vagheit eine erbauliche Begleitmusik zur ungebremsten Weiterentwicklung der kapitalistischen Wirtschaftsweise zu werden.<sup>57</sup> Nur unter der Unterstellung, dass mit diesen theoretischen Operationen auch praktisch etwas gewonnen ist, ist die Rede von einer „Einbettung“ (Polanyi) mehr als Begriffsdichtung. Aber eben diese Unterstellung ist problematisch: Dem Predigen der Moral läuft bei den rechts- und linkshegelianischen Wirtschaftsethiken ein Überspringen der Welt entgegen. Ulrich trifft sich mit Homann darin, dass im Begriff der „Ökonomie“ Theorie und Gegenstand zu wenig unterschieden werden.<sup>58</sup> Die „Synthese“ von Ökonomie und Moral wird dadurch ermöglicht, dass ökonomische *Begriffe* sich ethisch ausdeuten lassen – bei Homann durch eine „Freilegung“ unterschobener moralischer Implikate des Marktes, bei Ulrich durch eine „begriffliche“ Unterordnung desselben unter die Moral. Theorie und Praxis, Sollen und Sein, Denken und Wirklichkeit werden von beiden als *Einheit* gefasst, nur gilt in dem identitätsphilosophischen Konglomerat „Wirtschaftsethik“ hier der Begriff der Wirtschaft, dort der der Ethik als das *wirklichere* – ein subjektives Subjekt-Objekt steht gegen ein objektives Subjekt-Objekt (Hegel 1801, 17 f., 85). Voraussetzung für beide Synthesen ist die vorgängige Vergeistigung des Phänomens. Auch bei der Wirtschaftsethik fällt der Gegenstand „Kapitalismus“ durch alle theoretischen Netze hindurch.

57 Päpstliche Forderungen sprechen von einem ethischen „Prinzip des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital“ (*Laborem exercens*, nach Waibl 1989, 182). „Ohne den freien Markt abzuschaffen, sollte man doch den Wettbewerb in Grenzen halten, die ihn gerecht und sozial, also menschlich machen“ (*Populorum progressio*, a.O., 179). Einerseits, andererseits; doch was geschehen soll, erfährt man nicht. Politisch beschränkte sich die Kirche darauf, ein anderes Denken zu fordern. So wurde nur das Bestehende normativ überhöht: Die „berufsständische Ordnung“ soll zu einer „einträchtigen Zusammenarbeit der Stände“ führen, die Menschen sollen sich „jenseits des Unterschieds zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer“ als „höhere Einheit“ begreifen (*Quadragesimo anno*, a.O., 183). „Es handelt sich bloß um eine Beruhigung des erklärenden Subjekts“ (MEW 40, 277). Die Völkischen forderten von der Wirtschaft eine „Dienstbarkeit dem Volke gegenüber“ (F. Nonnenbruch, nach Waibl 1989, 158). „Das Volk lebt nicht für die Wirtschaft ..., sondern die Finanz und die Wirtschaft, die Wirtschaftsführer und alle Theorien [...] haben ausschließlich diesem Selbstbehauptungskampf unseres Volkes zu dienen“ (Hitler, a.O. 261 f.). Mithilfe von Vergeistigungen machten auch sie daraus eine Operation des Denkens: „Der Besitz der Wirtschaft durch das Volk ist keine materielle, sondern eine seelische und geistige Tatsache“ (Nonnenbruch, a.O. 259). Für Moeller van den Bruck war die „Wirtschaft ein Überbau, während die Ideen, Macht, Recht, Staat der Unterbau sind, der die Wirtschaft trägt“ (a.O., 157).

58 So „etwas wie ‚Erkenntnis der Wirklichkeit‘ ist kein sinnvolles Forschungsprogramm“ (Homann 1994, 21). Auch Ulrich will keine „Problemlösungen für konkrete Fragen wirtschaftlichen Handelns bzw. wirtschaftspolitischen Gestaltens“ bereitstellen, sondern nur die „Form vernünftigen Denkens“ klären (2001, 14).

### 3.3.6 Globalisierungskritik als Platzhalter

Angesichts dieser Selbstabschließung des Gedankens gegen die Wirklichkeit verließ die ökonomische Vernunft die Seminar- und Vortragsräume und ging, um mit Hegel zu reden, in ihr Anderes über: Sie ging auf die Strasse. Auch ohne dass der Gedanke zur Wirklichkeit drängte, kam nun die Wirklichkeit zum Gedanken (MEW 1, 386). Es waren weniger die praktischen Ökonomen, die den theoretischen ins Wort fielen,<sup>59</sup> sondern die von Marx stets beschworenen wirklichen Menschen in Form der „Massen“, die die gegenwärtigen Diskussionen um die ökonomische Weltlage angefacht und verändert haben. Aus dieser Sicht markiert nicht nur das Jahr 1989 einen Epochenbruch, sondern auch das Jahr 1999.<sup>60</sup>

Die in dem dazwischenliegenden Jahrzehnt praktizierte Ethisierung (Kuschel 1999, Weiler 1999) und die von ihr genutzten Institutionen werden geschildert wie folgt – und damit ist zumindest die *Intention* der radikalsten Fraktion der Wirtschaftsethik wiedergegeben:

„Das Denken in Interessen, in Macht- und Herrschaftsverhältnissen wurde nach dem Epochenbruch von 1989 für obsolet erklärt. Vor allem die VertreterInnen der lobbyistischen Nichtregierungsorganisationen (NGO) versuchen, ‚die Wirtschaft‘ davon zu überzeugen, dass es in ihrem eigenen ‚wohlverstandenen Interesse‘ läge, weltweit eine sozialere und ökologischere Politik zu machen“ (*Tatort Globalisierung*, wie Fn. 60, 2).

Schon die Initialzündung der „Ethisierung“ hatte sich vorwiegend als Politikberatung verstanden (H. Jonas 1979, 153 ff.). Diese Erbschaft war in den Folgejahrzehnten eher an die Unternehmensberatung übergegangen (Steinmann 1994, Wieland 1999). Angesichts mangelnder Ergebnisse wird die Ethisierung von der Globalisierungskritik kurzum für gescheitert erklärt: „Eine andere Welt ist nur möglich,<sup>61</sup> wenn wir sie auch erkämpfen. Diese Gegenkräfte dürfen sich nicht an ‚den Staat‘ oder ‚die Politik‘ mit der Bitte wenden, er möge doch bitte für eine ökologischere und sozialere Politik sorgen“ (2). Als wichtigste Frage wird die in der akademischen Theorie vernachlässigte nach dem *Subjekt* empfunden (cf. 2.2.2, 2.6.5). Dahingestellt, ob sich die Globalisierung auf konkrete Exekutoren zurückverfolgen lässt (daher die Rede von einem „Tatort“, cf. Gray 1999) oder ob eher anonyme, nicht zuschreibbare „Sachzwänge“ dahinterstehen (Altwater 1987); die „Verlierer“ der Globalisierung (Mander 2002) haben *selbst* begonnen,

59 Cf. Tobin 1978, Scott 1997, Gray 1999, Krugmann 1999, Soros 1999, Stiglitz 2002.

60 „Spätestens mit den Protesten in Seattle 1999 wurde offenbar, dass ein breiter Protest in den Metropolen nicht nur möglich ist, sondern die versteinerten Verhältnisse auch zum Tanzen bringen kann. Es folgten: Davos, Prag, Göteborg, Genua im Sommer 2001. Sie alle gelten als Synonyme eines weltweiten vielstimmigen Aufbruchs und militanter Verweigerung gegenüber dem globalisierten Kapitalismus und seinen deaströsen Auswirkungen“ (*Tatort Globalisierung. Die Zeitung zum BUKO 25 – Kongress*, Fr/M, 9.-12. Mai 2002, 1).

61 Zu dieser Lösung von attac vgl. Cassen 2002, Grefe 2002, Löwy 2002.

sich zum Zwecke des Widerstands gegen ihre Folgen als politisches Subjekt zu konstituieren.<sup>62</sup> Doch was sagt diese Politisierung über die Wirtschaftsethik aus?

Die Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts in der westlichen Hemisphäre lässt sich verkürzt wiedergeben wie folgt: aufgrund sozialer Fehlentwicklungen wie der Verarmung breiter Schichten und der wachsenden Einkommensschere kam es politisch wiederholt zur „direkten Aktion“ der Betroffenen. Sie provozierte von Seiten des Staates eine Verrechtlichung auch sozialer Ansprüche, um den Klassenkampf stillzustellen und der zwischenzeitlich entstandenen Systemalternative etwas entgegenzusetzen.<sup>63</sup> Dies erwirkte eine weitgehende Besserung der sozialen Lage, aber auch eine paternalistische Entpolitisierung. Doch diese Entspannung war nur in den Zeiten des wirtschaftlichen Nachkriegsbooms möglich. Nach dem Krisenjahrzehnt 1967-1977 setzte eine globale „Liberalisierung“, also eine Reprivatisierung und ein Abbau weniger von Protektionen als vielmehr von staatlichen Sozialleistungen ein (Huffschmid 1999, 98 ff.). So wich die Institutionalisierung einer Re-Individualisierung sozialer Nachteile (Beck 1983). Das Schwinden verrechtlichter Strukturen aus der sozialökonomischen und ökologischen Sphäre bedeutet, dass die dortigen Standards nicht mehr erzwingbar sind, sondern nur mehr auf Freiwilligkeit, auf „Selbstverpflichtung“ beruhen.<sup>64</sup>

Der damit einhergehende Verlust an Rechtssicherheit und materiellen Errungenschaften des „sozialdemokratischen Jahrhunderts“ (Dahrendorf) kann allerdings *ethisch* kaum kompensiert werden (3.2.3). Die Ethisierung wird *funktional* zum Deckmantel institutionellen Abbaus. Mit der fortschreitenden Auflösung der

62 Bezeichnenderweise sind Teile der Kirchen, die ja schon die Dekade der „Wirtschaftsethik“ einläuteten, wieder mit von der Partie. Die Kirche fungiert nun nicht mehr als Stellvertreterin der Entrechteten in einem nur theoretischen Diskurs, sondern kann gemäß ihrer alten Rolle nun wieder vermittelnd eingreifen (2.6.6, 3.3.2).

63 Zur „Verrechtlichung“ Habermas 1981, Kübler 1985. Unter Maßgabe gegebener materieller Verbesserungen in der Arbeiterschaft hatte der westliche Marxismus der Nachkriegszeit selbst eine „ethische“ Linie eingeschlagen: es ging nicht mehr um weitere Verbesserungen, sondern um unversehrte Identität, mehr Freiheit und „Repolitisierung“ (vgl. 2.6.3, 3.1.1, 3.2.4).

64 In der Unterstützung dieser Entinstitutionalisierung sind sich die Wirtschaftsethiker einig: Voraussetzung für eine „ethisch-vernünftige“ Praxis ist nach Ulrich (2001, 13) ein verändertes Denken – Denken können aber nur Individuen. Ulrich vertraut auf den „guten Willen zur autonomen moralischen Selbstverpflichtung aus Einsicht in deren menschliche Bedeutung für uns selbst und für andere“ (25). „Die im Wettbewerb stehenden Unternehmen [auch eine Antwort auf die Frage nach dem Subjekt, CH] legen [...] Standards ihres Verhaltens fest, z.B. hinsichtlich des Umweltschutzes [...] wichtigste Form einer solchen kollektiven Selbstbindung ist die einer freiwilligen Selbstverpflichtung. Solche Selbstverpflichtungen lassen sich definieren als [...] rechtlich unverbindliche Erklärung“ (Suchanek 2001, 117). Dies bleiben meist schöne Worte, denn: „Wichtige Voraussetzungen für eine solche Strategie sind: [...] Die Selbstverpflichtung muss für die teilnehmenden Unternehmen grundsätzlich vorteilhaft sein (117). Doch das Zurückgehen staatlicher Macht ist nicht generell: Der Schutz der „Sicherheit“ wird innen (Polizei, Verfassungsschutz) wie außen (Militär, Bündnispolitik) heute eher verstärkt (Hirsch 1996, Zueghör 1998, 105).

Verrechtlichung sozialer Konflikte ist die Rückkehr zur politischen Aktion eine verbleibende Möglichkeit zur Veränderung: es kommt wieder vermehrt zu Streiks und Großdemonstrationen. Das ist die von der deutschen Theorie lange geforderte „Repolitisierung“.<sup>65</sup> Ex post ist die „Ethisierung“ als ein Interludium im Zuge der säkularen *Entrechtlichung* zu lesen. Langsam ähnelt die Situation auch äußerlich wieder der, von der Marx einmal ausgegangen war. Es ist kein Zufall, dass in dieser Konstellation eine Rückbesinnung auf ihn erfolgt. Allerdings beschränkt sie sich bislang auf feuilletonistische Beschwörungen und epigonale Alleinvertretungsansprüche überlebter Kaderparteien gegenüber der globalisierungskritischen Bewegung.<sup>66</sup> Solange der Marxismus sich seiner *eigenen* katastrophalen Geschichte verweigert, ist die Angst vor erneuter dogmatischer Erstarrung berechtigt. Auf diese Weise wird es zu einer Aufgabe der *Philosophie*, der Begriffslosigkeit angesichts der weltpolitischen Umbrüche abzuhelpen. Sie ist nicht unmittelbar praxisrelevant und daher des Extremismus unverdächtig. Es ist an ihr, die Gehalte des Marx'schen Denkens präsent zu halten.

Dieses Kapitel 3.3. zeigte in der Analyse eines weiteren Zweiges deutscher normativer Sozialphilosophie auf, dass aus der älteren dualistischen Aufspaltung in Technik und Ethik (Kapitel 2) nach dem Ende des theoretischen Marxismus ein ethischer Alleinvertretungsanspruch geworden ist. In ausdrücklichem Bezug auf Hegel wird versucht, aus je *einer* ethisierten Perspektive – auch der vormals normfrei verstandenen – die soziale Totalität zu erfassen, ohne dass die Theorie damit gehaltvoller geworden wäre. Sie hat sich durch diese hegelianische Absonderung von der Welt vielmehr anfälliger für eine Marx'sche Kritik gemacht.

65 Der islamistische Terrorismus ist kaum als Gegenbewegung zu bewerten, da er den Verlust sozialer Errungenschaften wie Toleranz, Religionsfreiheit und Gleichberechtigung sowie den Übergang zu einem militarisierten „Sicherheitsstaat“ eher beschleunigt. Er arbeitet den unangenehmen Seiten der Globalisierung zu, für die er sich im Übrigen auch gar nicht interessiert. El Quaida geht es um ein Ende der amerikanischen „Besatzung“ Saudi Arabiens; es ist eine klassische Gegenelite, die sich auf halbwegs gut ausgebildete, aber relativ schlecht situierte junge Männer stützt.

66 Einen Artikel der *Financial Times Deutschland* vom 22.8.2002 schmückt ein Portrait von Marx (cf. 1.1, Fn. 4). Auf der 2001 von Slavoj Zizek ins Leben gerufenen Konferenz über Lenin stritten in Realsatire übriggebliebene marxistische Splittergruppen über die Hegemonie über die Globalisierungskritik (cf. Bensaïd 2002).

### 3.4 Neopragmatismus oder die Permanenz Hegels

Bei der Betrachtung der sich um verschiedene Wertvorstellungen streitenden und sich in Synthesen „versöhnenden“ (Habermas 1996, 65 ff.) Philosophien der Gegenwart stießen wir auf den seltsamen Sachverhalt, dass über die zugrunde liegenden *Gegenstände* kaum noch etwas ausgesagt wurde. Dies wäre als Rückkehr der Prinzipienphilosophie zu deuten, stünde dem nicht das post- bzw. „nachmetaphysische“ Selbstverständnis im Wege.<sup>1</sup> Was für eine Art Philosophie ist das? Der Blick auf die Genese dieses nichtmetaphysischen Prinzipialismus stößt bald auf den Einfluss einer älteren Richtung, die schon genau dies zu sein beanspruchte: den Pragmatismus.<sup>2</sup> Er stellte von Peirce bis Brandom eine *nochmals* reflektiertere Philosophie dar, welche sich auf die selbst schon gegenstandslose Philosophie richtete (eine Philosophiephilosophie, Raatzsch 2000; Diltthey, GS VIII). Er wollte nicht die Inhalte, sondern die *Art* des Philosophierens umkrempeln, und zwar, wie schon der Name sagt, von einer „dualistischen“ und kontemplativen Philosophie in den Bahnen von Descartes und Locke zu einem um das Handeln zentrierten Neuansatz. Diese *Transformation der Philosophie* hat für die US-amerikanische Tradition eine Überwindung damals vertretener, vermeintlich alt-europäischer Idealismen erkämpft und die „amerikanische Philosophie“ allererst begründet. Nach dem Vererbten der analytischen Tradition kam diese ur-amerikanische Philosophie wieder zum Vorschein, protegiert u.a. von Rorty.

Dies soll nicht erneut gewürdigt werden, sondern vielmehr ist zu fragen, was diese Transformation gegenüber der in Europa bereits *vollzogenen* eigentlich an systematischen Gewinnen brachte (3.4.2). Aus der Perspektive einer immanenten Funktionsanalyse von Texten (1.4) kann man in der „Renaissance des Pragmatismus“ (Sandbote 2001) auch, zumindest was die politischen und sozialphilosophischen Momente angeht, eine Reaktion auf die Wellen des westlichen Marxismus der 1970er Jahre sowie, nach seinem Ende in den 1990er Jahren, einen theoretischen Rettungsring für Ex- oder Postmarxisten sehen. Der Neopragmatismus rückte in eine Lücke ein, die das Verschwinden der Marxismen in der akademischen Welt nach 1989 gerissen hat (3.4.3). Dies war möglich durch eine oberflächliche Verwandtschaft von Marxismus und Pragmatismus. Einem näheren Blick erschließen sich jedoch prägnante Unterschiede (3.4.4). Speziell in Deutschland eröffnete die spät einsetzende ernsthafte Rezeption des Pragmatismus die Möglichkeit, alte Positionen deutschen Denkens nicht abzulegen, sondern modernisiert zu „rekonstruieren“. Daher ist kritisch anzufragen, ob die deutsche postmarxistische Rezeption des eher technizistisch orientierten Pragmatismus nicht als normativistische Re-Idealisierung zu verstehen ist. Die anhaltenden Debatten darüber lassen diese Möglichkeit zumindest offen. Man kann den Neopragmatismus hier wie dort als neu aufgelegten Hegelianismus verstehen (3.4.1).

1 Habermas 1988, Rawls 1993, siehe auch Forst 1999.

2 Apel 1975; 1973 II, 157ff.; Habermas 1968, 116ff., 1988, 187ff.; R. Bernstein 1971.

### 3.4.1 Die deutsche Pragmatismusrezeption als Problemanzeige

In der deutschen Philosophie, die im 19. Jahrhundert noch Weltruhm hatte, hat es lange vor dem amerikanischen Pragmatismus einen Bruch gegeben, und zwar den mit Hegel.<sup>3</sup> Nötig geworden war er wegen der Unhaltbarkeiten der nachkantischen Einheitsphilosophie, vor allem derjenigen Hegels. Kierkegaard, Nietzsche und, beide vollendend, Heidegger verabschiedeten sich von zentralen Rationalitätsstandards der Philosophie (2.5.5). Sollte Philosophie nach Heidegger noch weiter betrieben werden (und dies war oft ein existentiell empfundenes Problem), musste sie hinter den Bruch zurück, ohne sich Hegels Hypotheken aufzuladen. Die nötig gewordene „Transformation der Philosophie“ (Apel) wollte also dem „Bruch“ mit der Philosophie zuvorkommen.<sup>4</sup>

Nun wurde bereits deutlich, dass es vergleichbare Hypotheken bei Kant nicht gab. Er hatte die wissenschaftliche Rationalität in kritischer Reflektiertheit sowohl behandelt wie praktiziert (2.5.2). Und schon Marx hatte einen Bruch mit Hegel vollzogen, ohne zugleich mit der Rationalität zu brechen (2.5.7). Diese Transformation der Philosophie hat das deutsche Denken lange Zeit befruchtet, wenn auch je nur partiell oder defizitär (2.4-2.6). Zwar war Marx dabei aus der Philosophie ausgeschert, doch war er im Rahmen der Philosophie Kants integrierbar, wie Ansätze im Austromarxismus zeigten (2.1.3, 4.2.3). Etwa die Rolle, die hierzulande Marx gespielt hat, spielte in Amerika der Pragmatismus. Auch dort hatte es, mit einiger Verspätung, einen einflussreichen Hegelianismus gegeben, der Spuren noch in seiner Überwindung hinterließ (Fn. 15). Wohl daher wurde der Pragmatismus nach dem Verschwinden des Marxismus von der philosophischen Bühne in Deutschland begeistert aufgegriffen. Doch was soll eine neuerliche „kopernikanische Revolution“ leisten?<sup>5</sup> Warum wird sie für nötig gehalten? Was bewirkt die erneute „Transformation“ einer Philosophie, die bereits in ein soziologisch aufgeklärtes Denken transformiert wurde?<sup>6</sup>

3 Cf. Löwith 1942. Autoren wie Kierkegaard, Bakunin oder Ciesowski gehören in den weiteren Kontext der „deutschen Philosophie“, da sie in Hegelschen Bahnen dachten. Französische und englische Autoren dagegen hatten einen solchen Bruch oft weniger nötig, da in Materialismus und politischer Ökonomie längst „weltlich“ gedacht wurde. Die Internationalität der Rezeption auch solcher Schriften unterschied Marx von den Junghegelianern.

4 Habermas hat „den amerikanischen Pragmatismus von Anfang an als die [...] dritte produktive Antwort auf Hegel verstanden“ (1985b, 215). „Der eigentliche Durchbruch in der Rezeption des Pragmatismus (...) ist [...] das Verdienst von Karl-Otto Apel“ (Joas 2000, 9). Apels Peirce-Vorworte (1967, 1970) leisteten Pionierarbeit; Konsequenzen zog Apel 1973; cf. 1988.

5 Fn. 33. Der Pragmatismus gleicht einer Gegenrevolution: Kant fragte nach den Möglichkeitsbedingungen. Der Pragmatismus lenkte den Blick auf die Folgen (Fn. 27).

6 Marx muss weder re- noch detranszendentalisiert werden, da seine Methode – wie jede ernstzunehmende Wissenschaft – den von Kant ausgewiesenen „transzendentalen“ Voraussetzungen schlicht unterliegt (3.4.4, 4.2.3). Howard 1985 und Negt 2003 beleuchten bezüglich Kant und Marx andere Zusammenhänge (siehe bereits 2.1.3).



In der bundesdeutschen Nachkriegsphilosophie war es erstmals wieder zu einer ernsthaften Rezeption angelsächsischen Denkens gekommen. Dies riss viele deutsche Denker aus ihrem dogmatischen Schlummer. Im Vordergrund stand dabei die analytische Philosophie, die die Sprache als eine neue Instanz zwischen alte philosophische Probleme und ihre Beantwortung schob.<sup>7</sup> In Reflexion auf die Sprachvermitteltheit des Denkens machte man sich an die Strukturen derselben, in der Hoffnung, dadurch Aufschluss über alte Fragen zu gewinnen, oder wenigstens „sinnlose“ Fragen auszusortieren. Der Hauptunterschied innerhalb dieser Bewegung ähnelte dem zwischen Rawls und den Kommunitaristen (3.2.3): glaubte eine Fraktion, die zentrale Struktur der Sprache in der reinen Aussage (Proposition) ausmachen und alles weitere davon abhängig machen zu können (Russel, der frühe Wittgenstein, Carnap, Brandom), so ging die andere Fraktion von einem irreduziblen *Pluralismus* von Sprachspielen aus (der späte Wittgenstein, Austin, Searle). Gemeinsam war man der Auffassung, dass eine Untersuchung der Sprache fortan das erste und wichtigste Betätigungsfeld philosophischer Analysen sein müsse. Diese Analyse konnte man freilich auf unterschiedliche Weisen durchführen, entsprechend kam man auch zu verschiedenen Ergebnissen (siehe im Überblick Hügli 1992, Blume 1998, Demmerling 2002).

Die Frage ist nun: welche Konzeption steht *hinter* dieser Weichenstellung? Der im wahrsten Sinne „grundlegende“ Baustein war die Auffassung, dass die menschliche Wirklichkeit sprachlich konstituiert sei („Die Logik erfüllt die Welt“, *Tractatus* 5.61; cf. Carnap 1928). Einerlei, ob dies mehrere unterschiedliche „Sprachhandlungen“ oder *ein* zentraler Mechanismus der Weltkonstitution vollbringt, wird das Sprechen so primär als welterzeugendes Handeln, weniger als ein Ausdrücken von Gedanken oder Gefühlen begriffen (Lafont 1994). Durch die Fokussierung auf die Sprache wurde diese in der Reflexion allerdings zu einem ähnlichen Schleier zwischen Subjekt und Objekt, wie es zuvor „Vorstellung“ und „Empfindung“ waren. Die Frage, wie das Subjekt zu einem Objekt kommt, war so keineswegs überwunden, sondern nur verschoben auf die Frage, wie sich Worte auf Gegenstände beziehen.<sup>8</sup> So fiel in der Reflexions-Reflexion, der Reflexion auf die Voraussetzungen und Implikationen der ihrerseits schon reflexiven analytischen Philosophie, das Augenmerk bald auf den Pragmatismus.

7 Ein Trostpflaster für philosophische Patrioten mag gewesen sein, dass zentrale Gründerväter derselben wie Frege, Wittgenstein und Carnap deutschsprachig waren. Ähnliches galt ja auch für die Reimporte der Soziologie, denn auch die US-Soziologie verstand deutsche Denker wie Marx, Simmel und Weber als Gründerväter (2.4.1).

8 Mit Quine 1960; oder wie sich „Sätze“ auf „Tatsachen“ beziehen (Wittgenstein 1984). Die veränderte Stellung der Frage ist indes noch nicht ihre Lösung. Auch die analytische Sprachphilosophie entkam den in Deutschland besonders gefürchteten Dualismen (von Geist und Körper etc.) nicht; siehe dazu jüngst Demmerling 2003.

Dieser hatte nicht nur wichtige Schritte hin zu einer Analyse der Sprache zurückgelegt,<sup>9</sup> sondern auch die nötige fundamentale Weichenstellung vollbracht. „Nicht mehr“ das vorgeblich einst als konstitutiv betrachtete Bewusstsein stand im Mittelpunkt wie in der „Bewusstseinsphilosophie“, sondern das Handeln.<sup>10</sup> In der Rolle, die der Pragmatismus dem Handeln und Sprechen zuspielte, schien bereits eine vorgängige Intersubjektivität zu liegen, die die Rezipienten dazu einlud, die leidigen Dualismen aufzulösen, und zugleich die in ihren Ergebnissen bislang dünne Sozialphilosophie alternativ zu „fundieren“ (Habermas 1968). Doch kann der Pragmatismus diese Aufgabe überhaupt übernehmen? Eine „Begründung“ der Sozialphilosophie hatte der Pragmatismus am wenigsten angepeilt. Ihm ging es um ein anderes Konzept der *Logik*, und er wollte die Ergebnisse der idealistischen Systemphilosophie in eine zeitgemäße Form bringen.<sup>11</sup> Dabei kam es natürlich darauf an, was für ein Verständnis desselben an den Tag gelegt wurde. Fatal wirkte sich daher aus, dass die Optik sowohl des Pragmatismus wie seiner Adepten nicht hinreichend zwischen Kant und Hegel unterschied: Die Binnendifferenzen innerhalb der Kantischen Philosophie wurden aus der durch Fichte und Hegel getrübbten Sicht eingezogen. Auf die Philosophie Kants, auf die man nun einmal fixiert war, wurden so Schwächen projiziert („psychologische Requisiten“, „metaphysische Hintergrundüberzeugungen“, „Idealismus“), die eher Fichte und Hegel zukamen (3.1.5, Fn. 125). Doch zugleich erwartete man von ihr genau das, was die Philosophie Hegels versprochen hatte.

Nur aufgrund dieser zu hohen Erwartung an Kant, zusammen mit einer vereinheitlichenden Wahrnehmung, erschien eine „Transformation der Philosophie“ überhaupt als notwendig. Darum sah es im Weltbild des Neopragmatismus so aus, als gebe es eine Einheitsphilosophie, die es lediglich von ihrem vermeintlich überweltlich-metaphysischen Ross zurück auf die Erde zu bringen gelte, aber ohne dass sie aufhörte, „transzendental“ zu sein.<sup>12</sup> Die Plausibilität dieses Zieles

9 „Another such deception is to mistake a mere difference in the grammatical construction of two words for a distinction between the ideas they express“ (Peirce, Collected Papers – fortan kurz CP –, 5.399).

10 Die Tiefendimension des Pragmatismus bestand weniger in der „pragmatischen“ Lösung philosophischer und anderer Fragen (obwohl er dies propagierte), sondern in der erkenntnistheoretischen Berücksichtigung der Konstitutionsleistung der Handlung (gr. *pragma*) vor allem Denken (Nagl 1998). Als „Bewusstseinsphilosophie“ prominent war aber nicht die Philosophie Kants, sondern in Deutschland vielmehr die Fichtes, in den USA eine Mischung aus Lockescher Psychologie und Emersonschem „Transzendentalismus“ (s.u., Fn. 15).

11 Dewey 1920, 60 forderte einen neuen (epistemischen, nicht metaphysischen) Idealismus. Schon Peirce sah den Pragmatismus als den „wahren Idealismus“ an (CP 8.284; „pragmatism is closely allied to the Hegelian absolute idealism“, CP 5.436). Die Ansätze waren aber ganz dem alten Idealismus verhaftet – ein Diamant ist erst hart, wenn man ihn als harten wahrnimmt (CP 5.403/Apel 1975, 147).

12 Beliebte „Detranszendentalisierer“ waren Wittgenstein und Heidegger (Apel 1973, Rentsch 1985, Habermas 2001). Doch allein im Inhaltsverzeichnis von Apel 1973 II

hing allerdings an der zu vereinheitlichenden Auffassung und Lesart von Philosophie. Es kam zu misslichen Ergebnissen, da die neopragmatische Transformation auf die verschiedenen Teile der durch Marx bereits transformierten Philosophie (3.4.4) gleichermaßen angewandt wurde, sowohl auf die wissenschaftliche Theorie und ihre Reflexion, wie auf Ethik und Politik und die Reflexion auf sie.

Die bei Kant und Marx wohlunterschiedenen Disziplinen der Fundamentalphilosophie und der Gesellschaftstheorie werden einander derart angenähert, dass am Ende beide verderben. So hört die Philosophie auf, Grundlagenreflexion zu sein: die immanenten Möglichkeitsbedingungen von Theorie und Moral werden „detranszendentalisiert“, obwohl sie das nicht vertragen – ein Apriori lässt sich per Definition nicht aposteriorisch einholen.<sup>13</sup> Zugleich wurde die Theorie der Gesellschaft „retranszendentalisiert“, indem der Theoriepragmatist Habermas sie nacheinander von der Erkenntniskritik, der Ethik und einer transzendentalisierten Sprache abhängig machte (3.1). Jede Einzelwissenschaft hört auf, Wissenschaft zu sein, wenn ihr sinnfremde „philosophische“ Begründungslasten aufgebürdet werden (3.2.4). Zu konkreten Urteilen kann man mit einer solch iterierten Begründungspflicht nicht kommen.<sup>14</sup> Theoretische und moralische Urteile werden vermengt (3.3) und geraten im Laufe ihrer kumulativen „Begründungen“ aus dem Blick. Empirische Wahrheit und moralische Urteilskraft werden abstrakt in Frage gestellt. Die Ergebnisse dieser „normativen Sozialphilosophie“ haben die vorigen Kapiteln (3.1-3.3) bereits kritisiert. Der theoriegeschichtliche Hintergrund dieser re-idealisierenden Transformation sei nun daraufhin untersucht, ob und inwiefern er als ein Äquivalent zur Marx'schen Transformation dienen kann.

---

kommt das Wort „transzendental“ noch sechsmal vor, vgl. Rentsch 1990, Habermas 1999, 29; auch Schelsky 1959, 95; Kersting 1997, 41 ff., 121 ff.; cf. 3.1.5; Fn. 90.

- 13 Apel 1973 II, 163 verfocht eine sprachanalytische und semiotische „Detranszendentalisierung des erkennenden Subjekts“, Habermas will es mit Hegel „in diesseitige Kontexte“ zurückholen (Habermas 1999, 191, 186; 2001).
- 14 Habermas wendet sich zwar gegen den vorgeblichen „Mentalismus“ Kants (1999, 189), möchte aber das „transzendente Bewusstsein [...] sozialisiert und vervielfältigt“ wiedergewinnen (28). Schon Apel wollte zu Kant „zurückfinden“ (besser: zu Quasi-Kant, 1973 II, 161 f., 173). Kant wurde als Erzeugungsidealist interpretiert (Habermas 1999, 209). Erst Habermas problematisierte, was bei Kant noch fest stand: Er wollte die Geltung der Wahrheit im Diskurs „begründen“. Dies scheiterte, da ein herrschaftsfreier Diskurs niemals stattfindet, während Wahrheit doch ständig „geschieht“. Der Diskurs beschrieb nur eine vielversprechende Genese von Wahrheit (Habermas 1973a) bzw. forderte sie in seinen „Ansprüchen“ (1981b). Selbst den „transformierten“ kategorischen Imperativ wollte Habermas noch begründen (1983, 104). Dies kann nach Kant nicht gelingen, da das Sittengesetz unbedingt ist: es kennt keine „transzendente Deduktion“, vielmehr weist es allererst „Freiheit“ auf. Es ist „Faktum der Vernunft“ (KpV, 81, cf. 56), der Wahrheit und Realität in der Wissenschaft vergleichbar (KrV, A 371).

### 3.4.2 Eine Transformation des Deutschen Idealismus?

„Sie wissen es nicht, aber sie tun es.“ (MEW 23, 88)

„The proof of the pudding is the eating.“ (Engels)

Die sich erst im 19. Jahrhundert herauskristallisierende Wissenschaftslandschaft der USA bewegte sich anfangs in starker Abhängigkeit von europäischen Ideen. Diese wurden allerdings in eigenständiger Weise vertreten. Aufgrund der Vorherrschaft des Idealismus im philosophischen Europa jener Zeit (2.5.2) waren es folglich auch bestimmte Formen des Idealismus, die den „point of departure“ für den Pragmatismus bildeten.<sup>15</sup> Von diesen wollte sich der Pragmatismus absetzen. Das gelang ihm nur bedingt, da er die Fragestellungen übernahm, und sie nur einer anderen Beantwortung unterzog. Der „Gründer“ Peirce etwa fühlte sich lebenslang Kant verpflichtet: er wollte eine *neue* Transzendentalphilosophie entwerfen, die den Naturwissenschaften näher kam. Peirce ist daher mit dem zeitgenössischen fichteanischen Neukantianismus zu vergleichen (so erstellte er 1867 eine „New List of Categories“): Eine Naturalisierung des Erkenntnisobjektes hat es auch dort gegeben.<sup>16</sup> Originell war hingegen sein Ausweichen nicht in die Psychologie, sondern in die Semiotik, sowie sein scotistischer Unversalienrealismus.<sup>17</sup> Für unser Thema ist Peirce nur mittelbar von Interesse, nämlich aufgrund seiner Idee des „logischen Sozialismus“ (Apel 1973, 177; 1975, 367), mit der er die „Sozialphilosophie des Pragmatismus“ (Schlüter 2000) und des neopragmatischen Normativismus erst ermöglicht hat. Wie kam es dazu?

Schon Peirce hat in seiner Naturalisierung die Differenz von apriorischem und empirischem Wissen eingezogen.<sup>18</sup> Dadurch war nicht mehr eindeutig zu

15 Gemeint sind etwa der Neohegelianismus von F.H. Bradley und B. Bosanquet oder der Transzendentalismus von R.W. Emerson und Thoreau (vgl. Tenbruck 1985, 239 f., cf. 198; Baumgarten 1938, im Überblick H. Schneider 1957).

16 Peirce, CP 6.545 ff., Apel 1975, 78; vgl. A.F. Lange 1866 oder Vaihinger 1911. Die Naturalisierung steckt bei Peirce nicht in der Neubestimmung des denkenden Subjektes, sondern in der des Denkens selbst: Peirce bemerkte die pragmatische Genese der Theorie („irritation of doubt ...is the motive für thinking“; „belief is a rule für action“, CP 5.397), reduzierte nun aber auch die Inhalte und den Geltungsmodus auf diese Genese („and nothing else“, CP 8.13).

17 Zur Semiotik Schönrich 1990, zu Peirce' scotistischen Realismus Honnefelder 1990.

18 Peirce legt die von Kant als „transzendental“ gekennzeichneten Denkstrukturen in den tatsächlichen Forschungsprozess. Das vermengt Genesis und Geltung: „Dass Peirce 1877 einer subtilen Variante der ‚naturalistic fallacy‘ erlegen ist, lässt sich kaum bezweifeln“ (Apel 1975, 121): „tief engagiert in der Analyse der Bedingungen des konkreten Forschungsprozesses, reflektiert er nicht auf die Bedingungen der Möglichkeit der eigenen wissenschaftstheoretischen Analyse“ (123). Eine „Verkürzung“ der Transzendentalphilosophie“ (75) besteht darin, dass Peirce die geltungsrelevante Funktion der apriorischen Sätze (die bleibt, auch wenn sie nur jeweils sind) mit einer genetischen Betrachtung kurzschließt: „Die Kantische Unterscheidung zwischen ‚Phainomena‘ und ‚Noumena‘ wird [...] durch die Unterscheidung zwischen faktisch Erkanntem und unendlich Erkennbarem ersetzt [...] an Stelle der Kantischen

bestimmen, wann ein Satz wahr ist. Er war gezwungen, die Postulatenlehre der Metaphysik schon für einfachste Dinge einzuführen.<sup>19</sup> Durch seine Naturalisierung verliert Peirce also genau das, was bei Kant das Zentrum ausgemacht hat: wie schon bei den Kantianern und bei Heidegger gerät das Verlangen, das „Ding an sich“ loszuwerden,<sup>20</sup> zu einem Verlust der sicheren Erkenntnis empirischer Sachverhalte (2.5.2, Fn. 25). Nun kann der common sense mit einer Theorie, die behauptet, wir wüssten weder, was wahr, noch was real sei, wenig anfangen, denn im Alltag funktionieren diese Worte sehr wohl. Kant wusste dies. Die Ablehnung der einzigen *durchgeführten* common-sense-Philosophie, Kants Lehre vom „Ding an sich“,<sup>21</sup> führt letztlich – hier wie dort – zu aufwendigen Konstruktionen. Sie werden auch dann nicht verständlicher, wenn sie sich auf den „common sense“ berufen.<sup>22</sup>

---

Alternative von synthetischen Sätzen a priori und [...] a posteriori tritt der fruchtbare Zirkel von Hypothese [...] und Erfahrungskontrolle“ (74; Kempfski 1952).

- 19 For „every premise we require faith ... this is overlooked by Kant and others who drew a distinction between knowledge and faith“ (Peirce, nach Apel 1975, 29 und 77; Murphey 1961, 27; vgl. Hegel 1802, James 1897). Wie bei Fichte war damit auch die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft hinfällig. Für Kant ist ein Satz empirisch wahr, wenn er mit der Realität übereinstimmt. Die „transzendente Wahrheit“, die objektive Gültigkeit der Kategorien, erzeugt noch keine empirische. Dass die analytische Philosophie Schwierigkeiten mit der „Theorie der Wahrheit“ bekam, hat auch damit zu tun, dass sie viele Unterscheidungen Kants preisgab (etwa analytisch und synthetisch bei Quine 1960). Im Gegensatz zum Hegelianismus geht diese Arbeit von der so Unterscheidung von Denken und Sein aus. Damit ist auch der Unterschied zwischen Glauben und Wissen wieder fassbar: Wissen richtet sich auf Seiendes und ist prinzipiell wahrheitsfähig, da es empirisch überprüfbar ist. Glauben folgt einer anderen Grammatik (2.6.4, Fn. 94, Fn. 101).
- 20 Dass dieses auch Peirce leitete, zeigt Apel 1975 (29, 67; Peirce, CP 5.452, 5.525).
- 21 Es gibt verschiedene Perspektiven auf denselben Gegenstand. Dies ist eine täglich erfahrene Tatsache (deine Sicht ist nicht meine, und wie es sich „wirklich“ zutrug, weiß niemand). Dennoch zweifeln wir nicht an der Realität. Als problematisch erscheint diese Tatsache erst, wenn man auf sie reflektiert: Durch die Mehrheit der Perspektiven wird der Gegenstand einer vollständigen Erkenntnis entrückt und wird zum „Ding an sich“. Damit wird jedoch nur die Alltagswahrnehmung gegen überhöhte Ansprüche der Wissenschaften festgehalten.
- 22 Peirce beruft sich 1905 auf den „Critical Common-sensism“ (CP 5.438, vgl. James 1907, 111 ff.; Mead 1968, 402. Peirce, James und Dewey vermengen das sichere Wissen, welches im Alltag wie in den Einzelwissenschaften gegeben ist, mit einem vorgeblich metaphysischen „Wissen“ von Überwelten und Urprinzipien. Daher verabschieden sie mit der Aufgabe des letzteren auch das erstere. Dies ist eine Erklärung der Ausnahme zur Regel, eine Umkehr der Theorie der Krise in die Krise der Theorie (cf. 2.5.1). Kant hatte das Kennzeichen „pragmatisch“ für den Ausnahmefall reserviert, dass bei nichtvorhandener Erkenntnis gehandelt werden müsse: „Der Arzt muss bei einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas tun, aber er kennt die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen [!] und urteilt, weil er nichts Besseres weiß, es sei die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urteil bloß zufällig, ein anderer möchte es vielleicht besser treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zu Grunde liegt, den pragmatischen Glauben“ (KrV, A 824, vgl. die „hypothetischen

Die Alternativlösung von Peirce machte nun die „objektive Gültigkeit“, also die Wahrheit von Sätzen, zugleich aber auch die Realität des Satzinhalts, von einem Konsens der *Meinungen* darüber abhängig: „consensus... constitutes reality“ (CP 8.16). „Real“ und „wahr“ sei das und nur das, worauf sich alle Wissenschaftler letztlich einigen – was allerdings „noch nicht“ der Fall ist.

Der Konsens wurde, angesichts des anhaltenden Dissenses unter Wissenschaftlern, in die ungewisse Zukunft der „final opinion“ (CP 8.17) verlegt und so noch weiter abstrahiert.<sup>23</sup> Dies war eine ungedeckte Rekonstruktion der Geltingsbedingungen der Rede von Wahrheit nach der Preisgabe der „transzendentalen“ Unterscheidung von Denken und Sein. Sie übertrifft ihren vorgeblich „metaphysischen“ Vorgänger Kant allerdings deutlich an Spekulativität. Die Erklärung der „Realität der Außenwelt“ wurde zum Problem, ähnlich wie schon bei Berkeley (und noch bei Dilthey, GS V, 90 ff., cf. 2.5.2). Nicht zufällig griffen Peirce wie James gerade auf Berkeley zurück.<sup>24</sup>

Besonders bei James, dem Popularisator des Pragmatismus, wird der „Weltverlust“ (Putnam 1998, 30) manifest. Zwar vertritt er in seiner Wahrnehmungstheorie einen „natürlichen Realismus“, aber seine „conception of truth“, die viele ablehnende Reaktionen hervorrief, lässt davon wenig übrig.<sup>25</sup>

---

Klugheitsimperative“ der Ethik). Der Pragmatismus prinzipialisiert diese Ausnahme zur Regel: Anders als im Modus des „Glaubens“ sei keine Erkenntnis möglich (Peirce 1877 in „Fixation of Belief“, CP 5.358 ff.; James 1897).

23 „Everything, therefore, that will be brought to exist in the final opinion is real, and nothing else“ (CP 8.13). „The opinion which is fated [!] to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real“ (CP 5.407). Leider nur ist gerade der „catholic consent“ (CP 8.13) eine anfechtbare Behauptung, auch historisch: auf soziale und ethische Fragen etwa gibt es keine eindeutige Antwort. Neben anderen unterschlägt Peirce hier die transzendente Dialektik: „non entis nulla sunt praedicata“ (KrV, A 793). Eine, und zwar eine zeitlich verjenseitigte Sicht wird zur einzigen erklärt. Nimmt man diese Stelle ernst, kommt ein futurischer, scientio-spekulativer Onto-Monismus heraus, der sich neben Ernst Bloch nicht schämen müsste.

24 „Berkeley’s Criticism of ‘matter’ was [...] absolutely pragmatistic“ (James 1907, 68). Pragmatismus sei „kaum mehr als eine konsequente Durchführung der ‚pragmatischen‘ Methode“, die Locke und Berkeley „als erste benutzten“ (James 1912, 10; cf. Peirce, CP 5.219, 5.310, 6.481, 8.30). Lenins hergeholt wirkender Vergleich des Pragmatismus mit Berkeley (1908, 355) traf also durchaus. Kant erfasste das Dilemma: „Der transzendente Realist stellt sich also äußere Erscheinungen [...] als Dinge an sich selbst vor [... Er] ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, dass [...] sie an sich selbst auch ohne Sinn ihre Existenz haben müssten, in diesem Gesichtspunkt alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiss zu machen“ (KrV, A 369). Mead hatte übrigens einmal vor, bei Dilthey zu promovieren.

25 Erst im NS wurde der Pragmatismus ernstgenommen (Baumgarten 1938, Gehlen 1940, 295). Zu den frühen Diskussionen in Deutschland vgl. Joas 1992, 114 ff.; zur Rezeption im italienischen Faschismus Diggins 1972. Putnam 1998 betont unter Verweis auf Russels und Austins Rezeption von James seinen „natürlichen Realis-

Die reflexive Bestimmung von Peirce, dass der *Begriff* eines Dinges für uns identisch ist mit den Vorstellungen, die wir von den *Wirkungen* des Dinges haben,<sup>26</sup> wurde bei James zu einer reduktionistischen „Theorie der Wahrheit“. Diese besagte, dass „wahr“ genau die Annahme ist, deren langfristige Folgen sich als „gut“ herausstellen. Dies ist zwar nicht falsch, aber keine Vollbestimmung des Begriffes.<sup>27</sup> Diese Unterbestimmung führt in die Nähe dessen, was man im pejorativen Sinne „pragmatisch“ nennt: Wird der common sense nicht nur als Fundament alles höherstufigen Wissens gesehen, sondern fälschlich selbst zu einer „Theorie“ erhoben (4.1, Fn. 4), kann er *andere* Theorien schwerlich noch auf einen identischen Gegenstand beziehen und muss sie abweisen. James’ „natürlicher Realismus“ kann so einer kritischen Prüfung von Aussagen über die Realität entgegengestellt werden. Aus immanent-funktionaler Perspektive betrachtet hat diese „Theoriestrategie“ eine Stützung von Vorurteilen und Ideologien *gegen* wissenschaftliche Aufklärung zur Folge (siehe 2.5.5). Trotz aller Unterschiede zwischen James und Nietzsche gibt es eine große Gemeinsamkeit. Beide gaben einer vitalistischen Vorstellung von Wahrheit statt, die „Wahrheiten“ *vor* ihrer Überprüfung damit abweisen konnte, dass sie schädlich für „das Leben“ seien.<sup>28</sup>

mus“. James kommt allerdings dem Idealismus Husserls („natürliche Einstellung“) und dem „kritischen Realismus“ von Külle und Schwarz näher (Henning 1999, 54 ff.), heißt es doch Will und nicht Reason to belief (1897).

26 Was „ein Ding bedeutet, besteht einfach in den Verhaltensweisen, die es involviert“ (CP 5.400). Dabei geht es primär um Begriffe: „Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our concept to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object“ (CP 5.402, Apel 1975, 143).

27 Eine Begriffsbestimmung kann es nicht bei einzelnen Beispielen belassen, sie muss die Sache soweit bestimmen, dass sich die Beispielfälle als Anwendungen des Begriffes verstehen lassen. Sie hat wenig zu tun mit Befriedigung: „Why should truth be at the service of our interest, yield satisfaction rather than frustration, pleasure rather than pain?“ (Diggins 1998, 220). James dagegen propagierte die „attitude of looking away from [...] principles ..., and of looking towards [...] fruits“ (1907, 47). Von den unzähligen Formulierungen dieser Theorie sind sicherlich einige besser als andere. Es ist jedoch fragwürdig, eine davon herauszupicken, um diese, technisch verbessert, zum Maßstab der anderen zu machen, und auf diese Art Kritik an James als „Missverständnisse“ abzutun. James hat nun einmal unmissverständlich gesagt: „Sollen wir nicht wirklich immer das glauben, was für uns besser ist?“ (James 1907, 77). Diesen epistemischen Voluntarismus muss man beim Wort nehmen; zumal genau dieses technisierte Denken (Fn. 40) sogar Peirce veranlasst hat, seine eigene Theorie in „Pragmatizismus“ umzubenennen.

28 „The method of ‚pragmatic hermeneutics‘ may only lead to a consensus-contrived interpretation that reflects little more than a specific generations subjective dispositions“ (Diggins 1998 224). James’ Vorstellung von Wahrheit ist subjektivistisch („eine zufriedenstellende Beziehung zu anderen Teilen unserer Erfahrung“, 1907, 57 – eine hedonistische Kohärenz), technoid („Wahrheit unserer Gedanken“ ist gleichbedeutend „mit ihrer Macht zu wirken“, 57), utilitär („Ein Gedanke ist solange wahr, als der Glaube an ihn für unser Leben nützlich ist“, 75; „Das Wahre ist [...] das, was uns in unserem Denken nützt“, 222); konstruiert („Die Wahrheit wird [...] erzeugt“, 218), oberflächlich („Die pragmatische Methode bedeutet ein Wegsehen von den



Andere Theorien können so leicht abgelehnt oder ignoriert (oder, wenn sie einen höheren „vitalen Wert“ haben, auch einmal übernommen) werden. Dies kennzeichnet wohlgerne ein pragmatisches *Verhalten*, nicht eine „Theorie“. Doch gerade daran will der Pragmatismus herkömmliche Theorien ja messen. Er muss sich folglich auch selbst daran messen lassen.

Kant hatte das Wort „pragmatisch“ in der Bedeutung „folgenorientiert, provisorisch“ benutzt. In genau dieser Bedeutung griff es Peirce auf.<sup>29</sup> Er wollte damit der Intuition Ausdruck verleihen, dass ein festes Wissen von den meisten Dingen nicht möglich sei, sondern dass wir oft mit einer Wahrscheinlichkeit vorlieb nehmen müssen. Es würde hier ausreichen, sich bei der Erkenntnis einer Sache „pragmatisch“ an ihre Folgen zu halten. Dem hätte Kant für den Alltag und Aristoteles bezüglich der *phronesis* wohl zugestimmt. Der Philosophie geht es allerdings weniger darum, selbst solch festes Wissen zu *erzeugen*, sondern vielmehr darum, sinnkritisch zu bestimmen, was wir mit den Worten „Wissen“ und „Wahrheit“ dort, wo sie ihren Platz haben, überhaupt meinen, und wie sie möglich sind. Wenn Peirce meint, mit den Folgen bereits die „ganze ‚Bedeutung‘ eines Begriffes“ zu haben, macht er aus dem pragmatischen Notfall eine pragmatistische Regel.<sup>30</sup> Bei einem Sammeln von Beispielen für mögliche Folgen muss ich aber sagen können, was diese zu Folgen macht – so Kant (*KrV*, A 790):

„Wenn die Gründe, von denen eine gewisse Erkenntnis abgeleitet werden soll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen: so versucht man, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sei. Nun wäre der modus ponens, auf die Wahrheit einer Erkenntnis aus der Wahrheit ihrer Folgen zu schließen, nur alsdann erlaubt, wenn alle möglichen Folgen daraus wahr sind [...] Dieses Verfahren [...] ist untunlich, weil es über unsere Kräfte geht, alle möglichen Folgen von irgendeinem angenommenen Satze einzusehen.“

Eine alleinige Folgebetrachtung ist also nach Kant eine Unterbestimmung der Begriffe von Wahrheit und Realität. Dies ist auch eine Kritik an Berkeley, von dem Peirce's Maxime inspiriert ist (CP 6.481, s.o., Fn. 24).<sup>31</sup> Wenn die richtige

grundlegenden Dingen“, 54) und irrationalistisch (es geht „antiintellektualistisch“, 54, um „vitale Vorteile“ in den „praktischen Kämpfen des Lebens“, 77; „Wenn wahre Gedanken [...] nichts enthielten, was für das Leben dient, oder wenn die Kennntnis dieser wahren Gedanken nachweislich nachteilig und falsche Gedanken die einzig nützlichen wären, dann wäre es eher unsere Pflicht, die Wahrheit zu meiden“, 76).

29 Apel 1975, 109 verweist auf Stellen bei Peirce, wo er auf seine Anregung durch Kant eingeht (CP 5.1, 5.412). Die von uns für zentral gehaltene Stelle (pragmatisch = zufälliger Glaube, *KrV*, A 824, s.u., Fn. 22) ist nicht darunter. Hochkeppel 1989 erläutert den Alltagsgebrauch so: „Der Führungsstil eines Politikers wird [...] als ‚Pragmatismus‘ bezeichnet“, wenn er „seine Entscheidungen danach [trifft], ob sie sich hier und heute bewähren“, und wenn sie sich „nicht an einer übergreifenden Theorie ..., sondern [...] nach den gegebenen Erfolgsaussichten richtet“. Das entspricht funktional der Rolle Bernsteins gegenüber Marx (270, s.o., Fn. 49).

30 The „whole ‚meaning‘ of a conception expresses itself in practical consequences“ (Pierce CP 5.2; s.o., Fn. 22).

31 Auch der Begriff des „Regelfolgens“ ersetzt den der Wahrheit nicht, sondern erläutert nur dessen Genese. Lernen an Beispielen bleibt vage, Theorie braucht Exaktheit.

Einsicht, dass sicheres Wissen im *Ergebnis* der Wissenschaft selten zu haben ist (etwa weil sich Faktoren kaum wirklich isolieren lassen), zu einer *Voraussetzung* derselben prinzipialisiert wird, so hört sie auf, Wissenschaft zu sein; es bleibt ein okkasionelles Problemlösen, ein bloßes „Durchwursteln“. Am Endpunkt dieser pragmatistischen Depotenzen wissenschaftlicher Rationalität steht Deweys agnostische Forderung, man habe „heute“ die Begriffe „Notwendigkeit“ und „Regel“ aufzugeben.<sup>32</sup> Schon die wissenschaftliche Grundoperation, der Schluss aus allgemeinen Gesetzen und Antecedensbedingungen (Hempel/Oppenheim 1948), wäre so nicht mehr möglich. Ohne Regeln sind auch keine Regelverstöße mehr denkbar, womit die Erkenntniskritik gleichfalls entfällt. Indem diese Probleme aus den Augen des Pragmatisten „verschwinden“, erfahren sie allerdings nur Scheinlösungen. Auf diese Weise verschwindet allein die wissenschaftliche Rationalität – dies gleicht einer *Zerstörung des Verstandes* (Coletti).<sup>33</sup> Die Pragmatisten haben sich nicht davor schützen können, zu Idealisten und Metaphysikern sowie, was die politische Philosophie angeht, zu Ideologen zu werden.<sup>34</sup>

32 „Wie Notwendigkeit und die Suche nach einem einzigen allumfassenden Gesetz für die geistige Atmosphäre der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts typisch waren, so sind Wahrscheinlichkeit und Pluralismus die Merkmale des jetzigen Standes des Wissenschaft“ (Dewey 1939, 80). Dewey „überwindet“ auch die Unterscheidung zwischen Philosophie und Wissenschaft. Er führt Ergebnisse der Wissenschaften an; diese waren nie so eindeutig, wie Dewey suggeriert. Doch um zu ihnen zu kommen, müssen logische Notwendigkeit wie die Wirksamkeit von Gesetzen, welche man sucht, vorausgesetzt werden. Dewey kontaminiert wie Peirce den philosophischen Aufweis der *Möglichkeitsbedingungen* von Wissenschaft mit ihren Folgerungen.

33 2.5.4, Fn. 165, cf. Habermas 2001, 21. „We do not solve them, we get over them. Old Questions are solved by disappearing“ (Dewey 1910, 14; cf. Wittgenstein 1984, 85). Rortys Aufgabe der Erkenntniskritik (1979) liegt in der Konsequenz der Dualismus-Überwindungen seit Peirce. Kants Unterscheidungen waren kriteriale, der Kritik dienende. Die von uns geforderte Verschlingung der Philosophie ist das Gegenteil dieser Beschränkung der Wissenschaft.

34 Rorty beklagt den mangelnden Patriotismus der Philosophen (Rorty 1999, 252; in Joas 2000, 339; s.o., Fn. 55). Die Philosophie solle ohne Entsprechung zur Realität, ohne Wesensbegriffe und Prinzipien arbeiten und stattdessen politische Hoffnungen artikulieren und warme Gruppenidentitäten erzeugen („Solidarität“, Rorty 1989). Die „Begründung der Demokratie durch die Logik“ (Westbrook in Joas 2000) fordert lediglich eine Demokratisierung der Wissenschaft (jeder soll berechtigt sein, an den Hypothesen mitzufeuern). Das ähnelt dem „Kommunismus“ Feuerbachs (Joas 1980, 55, 138 vergleiche Mead mit den Junghegelianern, cf. Habermas 1985b, 215). Deweys Begriff von „Demokratie“ ist abstrakt (er beschreibt nicht das konkrete Fungieren politischer Institutionen eines Landes) und appellativ-fordernd, zuweilen predigend (Joas 1980, 214). Peirce und James wollten Gott beweisen, Mead war Sohn eines Theologen, Royce selbst einer. Dewey schrieb 1939, „er habe sich ein Leben lang darum bemüht, die religiösen Werte explizit zu machen, die im Geist der Wissenschaft stecken, und ebenso ‚the religious values implicit in our common life, especially in moral significance of democracy as a way of living together‘. Die Demokratie wird Deweys säkularisierte Religion“ (Joas 2000, 157; das Thema der „Sakralisierung der Demokratie“ wehrt er ab, 17). Die wenig pragmatische „ideale Gesellschaft“ (Peirce CP 5.311, Mead 1934, 317) hatte religiöse Züge. Marx formu-

Ein theoretischer Okkasionalismus (cf. Löwith 1935) zeigt sich nicht nur an Äußerlichkeiten, sondern selbst in den Fundamenten pragmatistischer Theorien. Joas (1979) bemerkte, der Unterschied der Anthropologien von Gehlen und Mead sei in ihrer verschiedenen politischen Stellung begründet. Das ist ein Beispiel für den theoretischen Relativismus: die philosophische Anthropologie, die ein *Fundament* für alle weiteren Humanwissenschaften sein will, ist selbst noch einmal abhängig – von Werturteilen. Wenn wahr ist, was „für uns gut“ ist, so hängt unsere Auffassung davon, was „wahr“ sei, zunächst davon ab, wer „wir“ sind,<sup>35</sup> sodann davon, was wir für gut halten. Erst danach werden verfügbare „objektive“ Sätze um diese Entscheidungen herumgruppiert. Dies mag eine zuweilen treffende Beschreibung gesellschaftlicher Meinungsbildung sein. Das fehlende Wahrheitskriterium ersetzt es jedoch nicht. Viele Pragmatisten verschrieben sich folgerichtig *direkt* der politischen Agitation – und zwar durchaus nicht nur einer für die Demokratie, sondern auch für den Sozialismus oder den italienischen Faschismus (siehe 2.5.1, Punkt 8).<sup>36</sup>

Im Bewusstsein der Neopragmatisten übriggeblieben ist nur die „demokratische“ Variante, die sich für eine Richtung einsetzte, die „wir“ für noch immer maßgeblich erachten (Honneth 1999a, Joas 2000). Darum erscheint dieser theoretische Voluntarismus als ein verzeihlicher, dem nur weitere „Begründungen“ nachzureichen sind. Doch erst wenn der „präreflexive Voluntarismus“ seiner Grundlagen bewusst wird, lässt sich der Pragmatismus als sinnvolles Ganzes deuten. Der Neopragmatist Rorty etwa hat zunächst konsequent pragmatistisch die Erkenntnistheorie verabschiedet (1979), um dann, vor allem in der Linie Deweys, die „Demokratie“ an die Stelle der Theorie zu setzen. Wenn „die Demokratie“ allerdings ahistorisch in der menschlichen Natur verankert wird (Dewey 1918, Mead 1934), so hat der Pragmatismus sich damit selbst aufgehoben, hatte er sich doch einst aus dem Motiv der Ablehnung solch metaphysischer Großbehauptungen gespeist. Die Pragmatisten vertraten zuletzt eigene metaphysische Systeme, genau wie damalige europäische Denker auch.<sup>37</sup>

---

lierte bedacht: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet“ (MEW 1, 378, Hvg. CH. Im Umweg über den Kommunitarismus bewahrte sich Habermas seine Wurzeln im Gummersbacher Pietismus, 1985b, 202).

35 Auch Karl Mannheim diagnostizierte eine „Seinsverbundenheit“ des Denkens (1929, 229 ff.), er wollte sie aber durch Aufdeckung entschärfen. Rortys „Wir“ (1989, 108, 307) ist dehnbar und leer – und zuweilen patriotisch (Rorty 1999a).

36 Darauf macht Diggins 1992 und 1998 aufmerksam. Der Pragmatist William Y. Elliot (The Pragmatic Revolt in Politics) setzte sich für den Faschismus ein (Diggins 1972), Deweys Schüler Sidney Hook für den Marxismus (Hook 1933).

37 Cf. Peirce 1891 (Apel 1975, 259 ff.), James 1912, Dewey 1929. Der pragmatistische Voluntarismus hatte im deutschen Denken eine Parallele, die sich kontingenterweise anderen Inhalten verschrieben hatte (2.5.2, 2.5.5, Joas 1992, 114 ff.; 1993). Auch Horkheimers Diktum, das Interesse bleibe der Vernunft nicht äußerlich, war von dieser Art. Daher ließ sich Kritische Theorie trotz früherer Skepsis (Dahms 1994, 191 ff.) gut mit dem Pragmatismus verbinden.

### 3.4.3 Neopragmatismus und Marxismus als feindliche Brüder

Angesichts der Schwierigkeiten der Vergleichbarkeit von Theorien aus verschiedenen Kontexten ist zunächst die Frage zu stellen, was eine philosophische Großoperation eigentlich theoretisch und – darüber vermittelt – gesellschaftlich leisten soll.<sup>38</sup> Das immanent-funktionale Verständnis hängt an der Interpretation der theoretischen Ausgangslage aus den Augen der Agenten. Die Wahrnehmung Kants etwa war sowohl bei den Kantianern wie auch bei Peirce eine psychologische (Fn. 10): Kants Termini wurden als Eigennamen von Entitäten verstanden, die ja irgendwo „sein“ mussten: sie lägen entweder „im Bewusstsein“ (eine Interpretation, die sich durch die Permanenz des britischen Empirismus aufdrängte)<sup>39</sup> oder in einer „Überwelt“, wie der Einfluss des angelsächsischen „Transzendentalismus“ nahe legte.<sup>40</sup> Beides erschien als unattraktiv. Hegel lag den Pragmatisten weniger fern, da sie sein spekulatives „Bedürfnis“ teilten.<sup>41</sup> Ein Bedürfnis

38 Rehberg 1985, 61 f.; Tenbruck 1985. Der Pragmatismus verglich sich mit der kopernikanischen Wende (Dewey 1899, 13) und der Reformation (Dickstein 1998, 3).

39 Peirce deutete Kant als Vertreter des „psychological transcendentalism“ (Apel 1973 II, 168, nach Murphy 1961, 26). Seine Transformation war eine von einer einsamen Naturalisierung zu einer intersubjektiven: Kants „höchster Punkt“ wurde, diesen verdinglichend, verschoben „on the future thought of the community“ (Peirce CP 5.316; Apel 1973 II, 169). Verfehlt ist aber schon die erste Lesart, die hier lediglich verlegt wird. Nicht die Strukturen des Subjekts „rechtfertigen“ eine sichere Erkenntnis, sondern umgekehrt: die Sicherheit der empirischen Erkenntnis lässt rückschließen auf die Strukturen des Denkens. „Wo“ diese „sind“ ist philosophisch eine uninteressante Frage, die Kant nicht zu beantworten beanspruchte (KrV A 141). Wichtig ist, dass wir selbst diese vollziehen, und zwar „immer schon“. Kant ist keineswegs „nothing but a [...] confused pragmatist“ (CP 5.525; Apel 1973 II, 169).

40 S.o., Fn. 10, 15; 3.1.5; Fn. 90. „All philosophies of the classic type have made a fixed and fundamental distinction between two realms of existence. [...] Over against this absolute and noumenal reality which could be apprehended only by the systematic discipline of philosophy itself stood the ordinary empirical, relatively real, phenomenal world of everyday experience“ (Dewey 1920, 42 f.). Die normale Welt der Menschen ist nie die „reine“ Welt der Physik gewesen, der noch einmal eine Überwelt gegenüberstand, wie Dewey meint (35; dieser „common sense“ war höchstens das Weltbild einiger Ingenieure im 19. Jahrhunderts, Hortleder 1970). Auch die metaphysische Tradition meinte meist die von Dewey angepeilte „Welt“. Bei der Betrachtung derselben kam sie allerdings zu kritischen Unterscheidungen – welche Dewey aufgibt, weil er ihnen keinen Sinn mehr abringen kann. Dafür ist er um so freigiebiger in selbst metaphysischen Behauptungen (etwa: „every individual into the full state of his possibility“, 147; „liberating of human capacity“, 164 – das sind konventionell metaphysische Positionen).

41 „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, [...] entsteht das Bedürfnis der Philosophie“ als eines nach Einheit (Hegel 1801, 22). Zum Hegelianismus bei Pierce vgl. Apel 1975, 30, 50; bei Mead vgl. Joas 1980, 57 ff., Honneth 1992 und Nagl 1998, 89 ff.; bei Dewey vgl. Rorty 1994 und Joas 2000, 124 und 228. Peirce behauptete von sich eine „enge Verwandtschaft“ mit Hegel, indem er eine „objektive Logik“ anerkenne und „gleich Hegel“ bemüht sei, „die Wahrheit, die aus vielen System zu gewinnen ist, zu assimilieren“ (CP 8.283). Er

nach Überwindung des „qualenden Dualismus“ (Joas 2000, 16) von Geist und Körper, Subjekt und Objekt, Religion und Wissenschaft, eine „Revolt against Dualism“ (Lovejoy 1929); ein Bedürfnis nach „Einheit“ und „Versöhnung“ (2.5.2, Fn. 29), scheint nämlich auch den Pragmatismus getrieben zu haben.

In der Tat hat er Geltung und Genese, Theorie und Praxis, Logik und Ethik wieder „zusammengedacht“ – sprich: vermengt, wie dies schon vor Kant und im deutschen Idealismus praktiziert wurde.<sup>42</sup> Wie die deutsche Weltanschauungsphilosophie war auch die pragmatistische Einheitsphilosophie so gezwungen, voluntaristisch vorzugehen, „parteiisch“ zu sein (Fn. 36). Ihre abweichenden Grade an Beliebtheit haben mit diesen Parteinahmen zu tun.<sup>43</sup> G.H. Mead praktizierte die Parteinahme der Philosophie, indem er unter dem Banner des „Amerikanismus“ in erster Linie gegen Europa, in zweiter Linie gegen die Ostküste polemisierte.<sup>44</sup>

meint, „dass die einzige verständliche ‚intelligible‘ Theorie des Universums diejenige des objektiven Idealismus ist, dass die Materie erstarrter Geist ist“ (CP 6.25/6.605, cf. Apel 1975, 20). Für Dewey war Hegel die „Quintessenz des wissenschaftlichen Geistes“ (*Early Works* 3, 134; nach Rorty 1994, 35).

- 42 Habermas will mit Heidegger das „Subjekt-Objekt-Modell der Bewusstseinsphilosophie“ überwinden und rechnet die „bewusstseinskritischen Richtungen“ Sprachphilosophie und Verhaltenstheorie dem Pragmatismus zu (1981b II, 11; zu Peirce’ „Wille zum System“ Apel 1975, 30 ff.). Ein Einheitsstreben findet sich auch bei James, der oft von „Versöhnung“ spricht (1907, 33, 55, 172). Obwohl er damals einen vorschnellen Monismus abwies (108), vertrat er ihn bald selbst (James 1912). Ähnlich Dewey, dessen Begriffe der „Gewohnheit“ (Dewey 1922) und „Erfahrung“ über- und vorgegensätzliche sein wollten, mit Anleihen bei Bergson (Dewey 1929; vgl. Rorty 1982, 72 ff.; Shusterman 2000). Joas nennt als Motive Meads die Vereinheitlichung des Wissens (mit dem Vorbild der „experimentellen Naturwissenschaften“, 1980, 40) und eine „Aufhebung der Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft“ (41; Rehberg 1985, 63 und 83). Der Pragmatismus war primär eine Weltanschauung.
- 43 The „great systems have not been free from party spirit exercised in preconceived beliefs“ (Dewey 1920, 41); „what philosophy has been unconsciously [...], it must henceforth be openly and deliberately“ (46). Die Philosophie soll also offen parteilich sein (2.2.2). „Wenn die Philosophie nicht die Begründung von Erkenntnis, sondern die Erzeugung von besserer gelebter Erfahrung [?] für ihr pragmatisches Ziel hält, dann braucht sie sich weder auf den Bereich diskursiver Wahrheiten noch auf irgendwelche Sprachspiele für deren Rechtfertigung beschränken. Die Philosophie kann viel direkter [reflexionslos, CH] auf das praktische Ziel der Verbesserung von Erfahrung abzielen, indem sie für entsprechende Praktiken eintritt oder diese verkörpert“ (Shusterman 2000, 108). Auch Heidegger konnte 1933 in Konsequenz der Einheitsphilosophie nur noch proklamieren: „Wir wollen uns selbst!“ (2.5.5).
- 44 Tenbruck 1985 verortet Mead in seinem Kontext. Die Abhängigkeit von politischen Strömungen wie des „social science movement“ (eine Gruppe von Technokraten, die das „hull house“ betrieb) habe die amerikanische Soziologie unprofessionell starten lassen, wie A. Small später zugab (190). Mead verfechte kruden Amerikanismus: „So führt Mead uns den Menschen nicht vor, wie Erfahrung, Biographie und Geschichte ihn zeigen, sondern wie die ‚American Community‘ ihn wünscht“ (229). „...The American pioneer was spiritually stripped for the material conquest of a Continent and the formation of a democratic community“. Er benötigte für seine Handlungen und Entscheidungen keine andere Rechtfertigung als die spürbare Verbesserung des Lebens in der Gemeinde“ (197). Der „Erklärung der Unabhängigkeit von

Theorien, die ihm nicht „gut“ schienen, wurden ausgeschlossen (nach James' Wahrheitstheorie ist das legitim); darunter, kaum überraschend, die von Marx.<sup>45</sup> Durch diesen Voluntarismus wird sowohl Meads Theorie wie auch die untergeordnete Ethik fragwürdig.<sup>46</sup> An Deweys Prinzipialisierung dieser Parteinahme halten Neopragmatisten allerdings noch heute fest.<sup>47</sup>

Wenn es Kritikern auch selten geglückt ist, dem Pragmatismus inhaltlich beizukommen, hier konnten sie eine Angriffsfläche finden: in der Parteinahme für etwas steckte auch eine Parteinahme gegen etwas.<sup>48</sup> Dass unter diesen Feindbildern des Pragmatismus *auch* der Marxismus zu finden ist, sollte niemanden überraschen. Einen Versuch, die „Demokratie“ gegen den Marxismus auszuspielen, hatte es bereits bei Eduard Bernstein gegeben (2.1.1). Wie viel näher musste eine solche Abwägung in Ländern liegen, die eine weit demokratischere Kultur haben?<sup>49</sup> Mead, Dewey und Rorty wenden sich funktional, ob implizit oder explizit, *gegen* den Marxismus, indem sie sich für „die“ Demokratie aussprachen, sie sogar der Philosophie vorordneten. Ihre „Sozialphilosophie“ (Schlüter 2000) erhält damit allerdings einen atheoretischen und dezisionistischen Beigeschmack. Denn

---

der europäischen Kultur folgt dann ein Preislied, das den Pragmatismus als die richtige Philosophie der amerikanischen Demokratie und Nation verherrlicht [...] Wer sich auf die europäische Kultur einließ, musste seine amerikanische Seele aufgeben“ (197 f.). Der Amerikanismus barg auch eine inneramerikanische Konkurrenz (Brooks 1915). Mead, der in Chicago lehrte, trat gegen die Ostküste für den mittleren Westen ein (Tenbruck 1985, 199, 228), dessen Idealvorstellungen er als universale Realität (213) oder als Ziel der Geschichte (200) propagierte.

- 45 Zur Meads Marxrezeption Joas 1980, 50, 56, 138 f. Mead wollte dem Interessengegensatz von „capital and labor“ mit Erziehung beikommen („organization of common attitudes“, „social control“, 1934, 323). Der Begriff „Interesse“ wird im Rahmen der „theory of the self“ vorab subjektiviert. Noch Rorty gibt an, Marx nie richtig gelesen zu haben (1999, 210), um dessen ungeachtet zur Erklärung anzusetzen, warum man das auch nicht müsse (220, cf. 1998). Auch Rorty hat vorab um die Theorie gekürzt (vgl. insgesamt T. Schäfer 2001).
- 46 Tenbruck kritisiert die Unterbietung der deutschen Problemstellungen, obwohl Mead in Deutschland studiert hatte (1985, 183, 203, 206; vgl. Diggins 1998, 216). „Meads Ethik ist kaum mehr als eine engagierte Verbrämung der Kulturideale seiner Gesellschaft“ (213). „Durchweg gibt die idealisierte Erfahrung der amerikanischen Gemeinde das Muster für Mensch, Moral und Gesellschaft vor [...] Meads Ethik ist eine unablässige Polemik gegen alle Auffassungen, die dem Individuum eine Fähigkeit oder gar Pflicht zumuten, eigene ‚standards and criteria‘ [...] zu besitzen. In seiner Unschuld darf der amerikanische Adam [Lewis 1955] nicht vor die moralische Wahl zwischen ‚conflicting ends‘ gestellt sein (...). All sein Wollen ist unschuldig, weil natürlich, und gewinnt seine moralische Dimension erst in der Gemeinschaft“ (209, cf. 242). Vgl. Dewey: „Growth itself is the only moral ‚end‘“ (1920, 141).
- 47 Dewey 1918; 1920, 46; 1939; cf. Rorty 1989, 84 ff.; Putnam 1992, Joas 2000; vgl. Ryan 1995, Westbrook 1991, sowie ihre Beiträge in Joas 2000, in denen sie Demokratie und Logik einander annähern.
- 48 Diggins (1998, 219) und Fraser (ebd., 172) sehen z.B. einen verdeckten Rassismus.
- 49 Schon Bernsteins Argument war an England abgelesen: er strebte nach einer „Einheit von Theorie und Wirklichkeit“ (brieflich 1898, nach Lehnert 1983, 95). Meads Position stütze sich wiederum explizit auf die deutschen Revisionisten (Joas 1980, 34).

diese Ablehnung von Marx beruht nicht auf *Argumenten*. Denn folgt man der pragmatischen Maxime, sind die Theorien von Marx nicht mehr von ihren „Folgen“ – also der Gestalt des *politischen* Marxismus – zu unterscheiden.

So zeigt sich etwa in der Auseinandersetzung Deweys mit Trotzki, dass Dewey (1938) kaum auf einen theoretischen Gehalt eingeht. Er erklärt sich mit Trotzki gegen eine „absolutistische Ethik“ und natürlich gegen Stalin, wehrt aber den Marxismus ab.<sup>50</sup> Was aber hat er gegen *Marx* einzuwenden? Da sind zunächst die Vorbehalte gegen eine vorgeblich deterministische Geschichtsphilosophie und einen ökonomischen Reduktionismus. Es ist in Kapitel 2 deutlich geworden, dass diese Vorwürfe an den Theorien von Marx vorbeigehen.<sup>51</sup>

Daneben opponiert Dewey der Behauptung, „dass menschliche Zwecke in die Struktur und Beschaffenheit der Existenz eingewoben“ seien. Da er ebendies sonst *selbst* vertreten hatte,<sup>52</sup> wird an diesem Beispiel der Dezisionismus gut deutlich. Man kann angesichts dessen wohl die These wagen, dass der Pragmatismus, der zunächst nur ein Name für eine uneingelöste Programmatik ist, seine anhaltende Popularität vor allem dem verdankt, dass er kein Marxismus ist.<sup>53</sup> Er

50 Dewey setzte sich während der Moskauer Prozesse von den USA aus für Trotzki ein, welcher damals in Mexiko weilte (Deutscher 1972, 403 ff., Kohlmann 2001).

51 Dewey 1939, 14, 75 ff. Wells 1957 räumt diesen Vorwurf pikanterweise sogar an Schriften Stalins aus (211 f.). Dewey will dem eine „pluralistische“ Faktorentheorie entgegenstellen (23, 80). Soweit dies die Unvoreingenommenheit des Sozialwissenschaftlers vor einer Analyse abbildet, ist sie berechtigt. Sie kann aber keine Ergebnisse *vorwegnehmen* (Noch Münch 1984 macht aus dieser methodischen Erwägung vorschnell eine inhaltliche Vorentscheidung über die „Struktur der Moderne“). Deweys Ergebnis ist jedoch selbst monofaktoriell: für ihn ist die (amerikanische) Gesellschaft „heute“ von der Moral abhängig (164 ff.): „Alles, was die grundlegend [!] moralische Natur des Sozialproblems verwischt, ist schädlich“ (171).

52 Dewey 1938, nach Joas 1980, 141. Eine Verankerung menschlicher Zwecke in der Natur vertrat Dewey in der Ethik (1908, 1922), der Demokratietheorie (1918, 1939) und Kosmologie (1929). Darin gerade steckt ja die für Dewey so charakteristische Verbindung von Hegel und Darwin (Rorty 1994, cf. Dewey 1910, Heyer 1982).

53 Zum Pragmatismus als Gegenmodell zu Marx vgl. Wells 1957, 206 ff. („Deweys Angriff auf den marxistischen historischen Materialismus“) oder Novack 1975, 269 ff. („Deweyism and Marxism“ – diese Kampfschrift hatte noch Trotzki beauftragt). Weder Lenin 1908 noch Wells 1957 oder Novack 1975 sahen die Stärken des Pragmatismus. Sie blieben an philosophischer Einsicht in vielem noch hinter ihm zurück, ihre Kritik läuft leer. Zudem setzen sie einer Parteinahme nur eine andere entgegen, ohne darüber noch Rechenschaft abzulegen. (Novack gehört heute zu den Unterzeichnern von Walzer 2002). Goff 1980 wie Joas 1978 und 1980 bemühten sich um eine „Synthese“ zwischen Pragmatismus und Materialismus. Eine vage Erinnerung an die Nähe von Dewey und Marx gibt es nach Gavin 1988 wieder bei Honneth 1999a. Aus amerikanischer Sicht vgl. Wald 1987, 118 ff.; Diggins 1992, Guibaut 1997, 41 ff.; Lloyd 1997. Die obige Wendung soll daran erinnern, dass Apel einst in allen dreien die philosophisch noch gangbaren Wege sah: Nur „Marxismus, Existentialismus und Pragmatismus [...] haben das Problem der vorgängigen Vermittlung des theoretischen Sinns durch reale“ oder „zukünftige Praxis“ erkannt (1975, 61, 138, vgl. auch 11 ff. sowie Sartre 1964, 1965). Im philosophischen Bewusstsein blieb allerdings nur der letztere.



erlaubte es, dasjenige, was am Marx'schen Denken für die Philosophie wichtig erschien, in einer Weise zu „denken“, die von Marx unabhängig machte, indem sie es alternativ „rekonstruierte“ (Dewey 1920, cf. 2.5.5, 3.1.3).

Nach dem Untergang der „großen Erzählungen“ (Lyotard 1979, 31 ff.), besonders nach 1989, wurde Dewey so zur Auffangstation vieler amerikanischer Intellektueller; marxistischer, postanalytischer oder post-poststrukturalistischer.<sup>54</sup> Er konnte dies aufgrund seiner theoretischen Indifferenzen: Jeder kann das ihm Zusagende herausgreifen. Darin steckt aber auch ein Stück jener „Selbstbehauptung“, die den Vergleich mit der deutschen Lebensphilosophie so nahe legt.<sup>55</sup>

Doch warum sollte man nun den Pragmatismus eigentlich mit Marx vergleichen?<sup>56</sup> Die Antwort liegt auf der Hand: weil Marx bereits 50 Jahre *vor* den Pragmatisten theoretisch eine „praktische Weltkonstitution“ vertreten hatte, und dabei ebenso wie sie von Hegel ausging, sich dann aber auf materiale Untersuchungen stützte.<sup>57</sup> Was also unterscheidet die beiden Ausarbeitungen dieses Gedankens *theoretisch*, jenseits der verschiedenen Parteinahmen? Bereits Kant war sich darüber klar, dass die grundlegenden Kategorien von den Menschen selbst *vollzogen* werden (*KrV*, A 141; Kaulbach 1978). Hegel hatte diese Einsicht historisiert: gerade die reinen Verstandesbegriffe selbst seien noch geschichtlich entstanden. Die Frage, wie die Einsicht in die Historizität der Begriffe sich auf ihre Geltung auswirkt, blieb offen.

54 „Not long before I made my break with Marxism-Leninism, I [...] argued [...] that Marxism should no longer be taught as the official doctrine... What I was suggesting [...] was [...] a different way of thinking, one more congenial to the American spirit ... I had in mind the philosophy of John Dewey” (Ph. Selznick in Walzer 1995, 128f.). „On my view, James and Dewey were not only waiting at the end of the dialectical road which analytic philosophy travelled, but are waiting at the end of the road which [...] Foucault and Deleuze are currently travelling” (Rorty 1980, xviii). Dewey lag vor allem am Ende der Straße von Rorty selbst, die einmal von Trotzki ausgegangen war (Rorty 1999, 3 ff.). Aber tatsächlich setzt auch Lyotard an die Stelle der großen Erzählungen nun „Pragmatismen“ (1979, 18 ff.).

55 „Die Begriffe der ‚Rationalität‘ oder der ‚Demokratie‘ enthalten offensichtlich genug Spielraum, um sehr unterschiedliche Bezüge auf sie zuzulassen. Sie allein verhindern nicht, dass Ethik zum äußerlichen ideologischen Gegenargument gegen soziale Bewegungen wird“ (Joas 1980, 138; cf. 3.1). Die amerikanische Selbstbehauptung in der Philosophie war in Rortys Lektion sichtbar, die Welt könne erst als „verwestlichte“ in Frieden leben (Ende 2001 in einem Berliner Vortrag, cf. Rorty 1999, 252 ff.; 1999a). Auf die Frage, ob es nur einen westlichen Weg gebe, wirkte Rorty konstantiert. Zwischen Amerika und Europa hatte er bislang nicht unterschieden (jetzt Rorty 2003, zur militärischen Selbstbehauptung vgl. Walzer 2002). Diese Bemerkungen sind übrigens schon daher nicht „antiamerikanisch“, weil sie am Pragmatismus gerade die Nähe zum deutschen Denken kritisiert.

56 Diese Frage stellte sich bereits bei der Lebensphilosophie (2.5.2). Ihre Nähe zum Pragmatismus hob Joas 1996, 173 hervor – ohne noch auf die Gemeinsamkeit mit dem Marxismus einzugehen (dagegen Joas 1980, 41, 56, 138).

57 Zwar hat Dewey eine praktische Weltkonstitution vor Heidegger und Wittgenstein vertreten (Joas 2000, 8 mit L. Hickman), aber Marx war *noch* früher – und reicher.

Hegel hatte die Geschichte in die Geschichte des *Begriffs* hineingesogen, so dass das richtige Verständnis der Begriffe (nämlich Hegels) sie mit der Geschichte wie auch der sonstigen Wirklichkeit „versöhnte“. In dieser „Aufhebung“ der Dualismen erkannte der Pragmatismus sein Vorbild, nur wollte er die intellektualistische Fixierung vermeiden. Zu einer „Einheitsphilosophie“ ist schließlich auch er gekommen; die Modifikation gegenüber Hegel bestand in der *Darwinisierung* des Monismus. Dies kam zwar durchaus in die Nähe des dialektischen Materialismus, es war aber nicht die Lösung von Marx.<sup>58</sup>

### 3.4.4 Die Bewahrung von Rationalität und Normativität bei Marx

„Sie haben daher gehandelt, bevor sie gedacht haben.“ (MEW 23, 101)

Marx hat die Fundamentalphilosophie, ganz wie angekündigt, „beiseite liegen lassen“ (MEW 3, 218; cf. 4.1). Er hat sich für Fragen der Transzendentalphilosophie nicht interessiert. Sie war um 1840 ohnehin kaum von Bedeutung (Köhnke 1986, 23 ff.). Dennoch suspendierte Marx Kants Aussagen zur Gegenstandskonstitution und Kausalität nicht, wie Hegel und die Pragmatisten, sondern er wandte sie schlicht an, indem er materiale Forschung betrieb.<sup>59</sup> Indem Marx hinsichtlich der Grundlagen wissenschaftlicher wie praktischer Vernunft genetische Fragen von denen der Geltung trennte, ging er von Hegel zurück auf Kant. Marx' besondere Begriffe unterscheiden sich von denen Hegels, doch prinzipiell weicht er nicht von Kant ab. Kant hatte der empirischen Forschung stets Raum gelassen (*KrV*, A 820). In diesem Raum der wissenschaftlichen Gründe, jenseits bloßer Werturteile, bewegte sich Marx. Er wusste um „die tätige Seite“ in der Weltkonstitution (MEW 3, 5; MEW 40, 573), versuchte allerdings nicht wie Hegel, diese selbst noch einmal fundamentalphilosophisch einzuholen – was als in Theorie aufgehobene Praxis zu jenen Kopfgeburten führt, die Marx so treffend kritisierte, und die nach Kant nicht möglich sind. Er versuchte vielmehr, die pragmatische Konstitution von *bestimmten* Begriffen aposteriorisch, erfahrungswissenschaftlich aufzuweisen (2.6.4, 3.1.4, 3.1.6).<sup>60</sup>

58 Wie James Wert darauf legte, „anti-intellectualist“ zu sein (1907, 47), so wollte auch Dewey die Philosophie weniger wissenschaftlich, sondern vielmehr als „a form of desire, of effort at action“ verstanden wissen (1918, 43). Dieser „naturalisierte Linkshegelianismus“ (A. Ryan in Joas 2000, 320) blieb Hegel verhaftet (cf. Fn. 41). Merkwürdig ist, wie selten die strukturelle Parallele dieses Monismus zum „dialektischen Materialismus“ vermerkt wurde.

59 Für Engels blieb neben der Ideengeschichte auch die Logik in Kraft (MEW 20, 24). Genau daraus macht Dewey dem Marxismus einen *Vorwurf*: er sei „hinsichtlich seines Anspruchs, besonders wissenschaftlich zu sein, veraltet“ (Dewey 1939, 80).

60 Aus reinen Begriffen ohne Anschauung lässt sich nichts folgern. Die Behauptung der Hegelianer, Hegels „Begriffe“ seien doch erfahrungsgesättigt, bleibt eben das – Behauptung. Sie wird als solche erkennbar an den zahlreichen Fehlbestimmungen in den Details, auf die es in der Erfahrung gerade ankommt. Nur weil Marx die Details je für sich untersucht hat und feststellte, dass sie sich eben nicht der Hegelschen „Lo-

Ihre Geltung erwies sich ihm oft als eng umgrenzt und als eine die realen Verhältnisse nur insofern transzendierende, wie *jeder* Begriff von etwas das unter ihm Begriffene transzendiert, ohne dass im Geisterreich etwas zu Verwirklichenes übrig bliebe.<sup>61</sup> Marx wusste wie Hegel, dass auch ethische Begriffe eine Geschichte haben, nur konnte er, weil er Genesis und Geltung trennte, die wirkliche Geschichte, denen die Begriffe entstammten, gegen ihre „Aufhebung“ in Hegels transzendente Geschichte der Begriffe stark machen, in der sich die Begriffe gegenseitig erzeugten. So machte Marx es zur Hypothek, zu jedem philosophischen Begriff die *konkret* dahinterstehende Praxis sowie ihre Geschichte zu betrachten, und zwar ohne schon in diese Beschreibung eigene Wünsche und Forderungen („normative Gehalte“) einzuschmuggeln.<sup>62</sup> Damit ging er forschungspraktisch weit über Hegel, die Lebensphilosophie und den Pragmatismus hinaus.

Der Pragmatismus von Marx bestand nicht in dem Versuch, seine eigene Theorie durch eine mysteriöse Praxis „wahr“ zu machen, wie es Lenin, Lukács und Korsch verstanden (2.5.4), sondern aus der Ausbuchstabierung dessen, was im Pragmatismus eine abstrakte Formel blieb. Marx unterscheidet sich aber nicht nur forschungspraktisch, sondern auch methodisch vom Pragmatismus. Seine „Transformation der Philosophie“ vermied zwei missliche Schritte: Er hat gegenüber der pragmatistischen Version die Rationalität und die Normativität nicht hegelsch „vernichtet“ (2.5.2; Fn. 88). Er hat die *Wissenschaftlichkeit* nicht untergraben müssen, wie es die Gefahr im Pragmatismus ist, und wofür neuerdings Rorty das beste Beispiel ist.<sup>63</sup> Marx war weit entfernt davon, die „alteuropäische“

---

gik“ fügen (2.5.2, Fn. 74), konnte er sagen, Hegels Methode stehe auf dem Kopf. Diese Aussage ist Resultat, kein Prinzip (2.5.7, 3.1.6).

61 Man mag den darin liegenden Kontextualismus wertend verdammen – argumentativ ist damit wenig gewonnen. Philosophische Debatten um Realismus und Universalismus wurden meist begrifflich, kaum je konkret und sozialhistorisch unterfüttert geführt. Auf diese Weise – wenn sie die Ebene, auf der sich ihre „begrifflichen“ Operationen zu bewähren hätten, von vornherein ausblendet – gewinnt die „normative Philosophie“ allzu leicht.

62 Dies ist nur in einem Denken möglich, das die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft eingezogen hat. Dies taten außer Fichte und Heidegger auch Peirce (Apel 1975, 77) und Dewey (1930, 77). Lohmann 1980 und 1991 will bei Marx die Welt der Technik (die erst seine eigene Lesart auf eine solche reduziert) um eine Lebenswelt aufstocken, in deren „Beschreibung“ er die Normen finden will, die er in Marx' Erklärung derselben nicht zu finden vermag. Dabei geht es auch Marx mitunter um Normen, nur eben nicht „normativ“. Lohmann hat vorab entschieden, „Kritik“ könne nur normativ sein. Dies verstellt ihm die Sicht auf das Material, das theoretische wie das sozial Gegebene (3.1.4, Fn. 66, 77, 137).

63 Die kriteriale Unterscheidung von Repräsentation und Gegenstand ist eine vorletzte Frage, die in einer gegebenen Forschungs- oder Alltagssituation nicht zu ersetzen ist. Sie wird untergraben, wenn sie in eine „letzte Frage“ darüber uminterpretiert wird, was diese Repräsentationen eigentlich seien. Der Neopragmatismus von Rorty 1979 und Brandom 1994 will statt Repräsentationen (der „Repräsentationalismus“ sei eine verfehlte erkenntnistheoretische ‚Theorie‘) nur noch konkrete Sprachhandlungen in einer Sprachgemeinschaft zulassen. Diese Philosophisierung der Wissenschaftspra-

Rationalität nachmetaphysisch aufzugeben. Und wie er sich im Raum der Gründe aufhielt, soweit es die Wissenschaft betraf, so unterstellte er sich der unbedingten Forderung, was das Handeln betraf. Dem Schweigen zu Begründungen des kategorischen Imperativs entspricht seine schlichte Befolgung.<sup>64</sup> Marx räumte den Übergang der praktischen Vernunftideen zur Praxis frei, indem er sie gegen den theoretizistischen Rabulismus wieder zur Anwendung hin öffnete. Anders als die Pragmatisten lieferte Marx nicht Vermutungen oder Appelle, sondern handfeste Analysen über *konkrete* pragmatische Zusammenhänge.<sup>65</sup> Durch die Konkretion seiner einzelnen Analysen der pragmatischen Konstitution sozialer Phänomene und Begrifflichkeiten hat Marx es vermieden, mit ungedeckten und letztlich ideologischen Begriffen hantieren zu müssen.

Indem er die tatsächlichen Bedeutungsspielräume solcher Termini wie „Praxis“, „menschlich“ oder „Gerechtigkeit“ aufwies, indem er Analysen der wirklich dahinterstehenden Praxis und ihrer Geschichte so weit wie möglich mitlieferte, wusste er zugleich um die Begrenzung solcher großen Worte. Dadurch wurde er

---

xis klärt jene nicht auf, sondern verbaut vielmehr ein Verständnis ihrer Binnenlogik. Dahinter steht der ungebrochen idealistische Glaube, alles hänge von „letzten Fragen“ ab (cf. 2.6.4, Fn. 107; 2.6.6, Fn. 177).

64 Kants Imperativ „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 428) präzierte Marx in dem „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein geknechtetes Wesen ist“ (MEW 1, 385). Den Primat der praktischen Vernunft nahm Marx ernst, indem er von praktischen Vernunftideen nicht redete (außer, um deren „transzendente Dialektik“ nachzuweisen), sondern sie anwandte. Die Einsicht in die Nichttheoretisierbarkeit der moralisch-praktischen Fundamente setzte er fundamentalen um als Wittgenstein, der sich in eine private „Praxis“ als Klostergärtner und Volksschullehrer flüchtete (Rubinstein 1981), und Heidegger, dessen politische Praxis irrational war (2.5.5). Der common sense sagt: „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es“ (Erich Kästner). Was „gut“ ist, weiß wohl jeder. Warum dies gilt, ist eine eitle Frage, die an der Geltung zudem nichts ändert. Es gilt, zu eruieren, was genau zu tun ist, und dies umzusetzen.

65 Deweys „Sozialphilosophie“ lief auf die Aussage hinaus, dass Projekt der amerikanischen Demokratie sei noch „in the making“. Man müsse wieder an „den Menschen“ glauben, damit „gemeinsam handelnde Menschen die individuelle Freiheit erwerben können, die zu brüderlicher Gemeinschaft führen wird“ (1939, 164, cf. Fn. 40). Seine verkürzte Sozialgeschichte der Philosophie will, dass eine elitäre Philosophenkaste seit der Antike mit „Überwelten“ eine überkommene Herrschaft habe absichern wollen („But when it comes to convincing men of the truth of doctrines which are no longer to be accepted upon the say-so of custom ..., there is no recourse save to magnify the signs of rigorous thought [...] Thus arises that appearance of abstract definition and ultra-scientific argumentation“, 1920, 41). Dem habe stets ein rein technisches Wissen entgegengestanden („the matter of fact positivistic knowledge“, 1920, 34, s.o., Fn. 40). Dabei ist jedes, auch das technische Wissen, eingelassen in holistische Verweisungszusammenhänge, um so mehr, je länger man in der Geschichte zurückschaut. Deweys Klassenzurechnung ist ähnlich reduktionistisch wie die des dialektischen Materialismus. Daneben unterschlägt er die progressive Philosophie, die nie in nur technischem Wissen aufging.

davon abgehalten, zum Ideologen zu werden, zu dem er dank seiner Wortgewalt und seines aufbrausenden Wesens wahrlich das Zeug hatte. Zugleich verfügte er damit über ein Handwerkszeug, um *andere*, die sich diesem Geschäft hingaben, der Ideologizität zu zeihen.<sup>66</sup> Wo wäre im Pragmatismus vergleichbares geleistet worden? Die unvermittelte Anwendung des Pragmatismus in der gegenwärtigen deutschen Philosophie nach Marx ist nach alledem ebenso fragwürdig, wie es dessen Verständnis der europäischen Tradition war. Die neopragmatistisch „detranszendentalisierte Vernunft“ dient ironischerweise gerade einer *Respiritualisierung* der Sozialtheorie („Idealisierung“, Habermas 2001, 5, 33 ff.).

Der Pragmatismus versuchte, die Tätigkeit der Philosophie alternativ zu begründen. Er hat somit einen methodenkritischen und wissenschaftstheoretischen Schwerpunkt, der aber in diesem Kapitel gegenüber den Marx'schen Reflexionen als defizitär aufgewiesen wurde. Speziell die deutsche Rezeption des Pragmatismus hatte eine zweifelhafte Wirkung, da sie ihn für die notorischen Begründungsprobleme ihrer „normativen Sozialphilosophie“ einspannte (eines Amalgams aus unvollendeter Gesellschaftstheorie und partikularen Werturteilen). Die Rezeption des Pragmatismus diente der normativen deutschen Sozialphilosophie als – nachgereichte – „Begründung“ ihrer „Ansprüche“, die dadurch allerdings kaum „gehaltvoller“ wurden. In ihrem Gefolge war selten auszumachen, was als Philosophie und was als Wissenschaft zu verstehen sei, was der theoretischen und was der praktischen Seite zugehörte.<sup>67</sup> Die „Dualismen“ von Theorie und Praxis, Philosophie und Wissenschaft, Ethik und Politik, Denken und Sein wurden auf eine Weise „überwunden“, die einen unverdaulichen Block hinterließ. Die Marx'sche Philosophiekritik ist also auch durch den Pragmatismus nicht hinfällig geworden. Gehen wir damit zur systematischen Auswertung dessen über, was in den Kapiteln 2 und 3 am Material untersucht wurde.

66 Marx behauptete nicht abstrakt, kein Begriff könne seinen Kontext transzendieren, sondern zeigte, dass bestimmte Begriffe nur in einem besonderen Kontext Sinn machen. Wer sie sinnfremd „universalisiert“, unterliegt der Ideologiekritik, und kann selbst keine solche mehr artikulieren: Der moralische Universalismus verunmöglicht die Ideologiekritik, wenn er erhobene „Ansprüche“ immer schon als berechtigt unterstellt. „Kontextualismus“ ermöglicht eine Ideologiekritik, solange er nicht Denken und Sein, Geltung und Genese vermennt.

67 „Es ist [...] nahezu unmöglich, in den Werken von [...] Mead oder Jürgen Habermas den genuin philosophischen und den sozialwissenschaftlichen Argumentationsgang klar zu trennen“ (H. Wenzel in Joas 2000, 237). H.P. Krüger nennt dies nobel „Interpenetration“ (Joas 2000, 199). Dewey wollte das „Projekt“ Bacons von Skrupeln befreien (1920, 61). Die Forderung einer technischen „Verbesserung“ der Welt erhob bereits Descartes (1637, 53); nur war ihm klar, dass dafür sicheres theoretisches Wissen vonnöten ist, während moralische Fragen einer *anderen* Behandlungsart zuzuführen sind. Diese Unterscheidungen weicht Dewey auf.