

Philosophische Rundschau

Eine Zeitschrift für philosophische Kritik

Band 62 Herausgegeben von
Heft 1 **Jens Halfwassen – Pirmin Stekeler-Weithofer**
2015 **Bernhard Waldenfels**

Tilman Reitz Marx, Markt und Moral. Philosophische
Literatur zum Kapitalismus 1–21

Martin Gessmann/Martina Schmidhuber
Alter(n) als Thema der Philosophie 22–45

Max Rohstock Der spekulative Höhepunkt
des christlichen Neuplatonismus. Neuere Literatur
zu Nicolaus Cusanus 46–69

Christian Niemeyer Zum Stand der Nietzscheforschung
– ein Literaturbericht 70–83

Buchnotizen

Paul Natorp: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode

(**Karl-Heinz Lembeck**) 84–88

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe: Aufsätze

(**Christian Kietzmann**) 88–92

Horst Dreier: Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis
des modernen Verfassungsstaates (**Volker Schürmann**) 92–96

Peter Sloterdijk: Reflexionen eines nicht mehr Unpolitischen/

Hans Ulrich Gumbrecht: Wachheit (**Martin Gessmann**) 96–100



Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

Philosophische Rundschau

Eine Zeitschrift für philosophische Kritik

Redaktion:

Prof. Dr. Martin Gessmann, Hfg-Offenbach am Main, Schloßstr. 31, 63065 Offenbach/
Main, Telefon: 069 / 80059-164, e-mail: Gessmann@hfg-offenbach.de

Die Philosophische Rundschau veröffentlicht ausschließlich deutschsprachige Artikel, die in der Regel vorher mit der Redaktion abgesprochen werden.

Mit der Annahme zur Veröffentlichung überträgt der Autor dem Verlag das ausschließliche Verlagsrecht für die Publikation in gedruckter und elektronischer Form. Weitere Informationen dazu und zu den beim Autor verbleibenden Rechten finden Sie unter www.mohr.de/phr.

Ohne Erlaubnis des Verlags ist eine Vervielfältigung oder Verbreitung der ganzen Zeitschrift oder von Teilen daraus in gedruckter oder elektronischer Form nicht gestattet. Bitte wenden Sie sich an rights@mohr.de.

Im Abonnement für Institutionen und Privatpersonen ist der freie Zugang zum Online-Volltext enthalten. Institutionen mit mehr als 20.000 Nutzern bitten wir um Einholung eines Preisangebots direkt beim Verlag. Kontakt: elke.brixner@mohr.de. Um den Online-Zugang für Institutionen / Bibliotheken einzurichten, gehen Sie bitte zur Seite: www.ingentaconnect.com/register/institutional. Um den Online-Zugang für Privatpersonen einzurichten, gehen Sie bitte zur Seite: www.ingentaconnect.com/register/personal.

© 2015 Mohr Siebeck GmbH & Co.KG, Tübingen. – Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz und Druck: Gulde-Druck, Tübingen; Bindung: Nädle, Nehren.

ISSN 0031-8159

Marx, Markt und Moral

Philosophische Literatur zum Kapitalismus

Tilman Reitz

CORNELIUS CASTORIADIS: *Kapitalismus als imaginäre Institution*. Ausgewählte Schriften Bd. 6., hg. v. M. Halbrodt u. H. Wolf. Lich/Hessen 2014. Verlag Edition AV. 366 S.

TERRY EAGLETON: *Warum Marx Recht hat*. A. d. Engl. v. Hainer Kober, Berlin 2012. Ullstein. 286 S.

HANS FRIESE/MARKUS WOLF (HG.): *Ökonomische Moral oder moralische Ökonomie*, Freiburg, München 2014. Alber. 239 S.

LISA HERZOG/AXEL HONNETH: *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jh. bis zur Gegenwart*, Berlin 2014. Suhrkamp. 670 S.

DETLEF HORSTER/FRANZISKA MARTINSEN (HG.): *Verbotene Liebe? Zum Verhältnis von Wirtschaft und Politik*, Weilerswist 2014. Velbrück. 118 S.

RAHEL JAEGGI/DANIEL LOICK (HG.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013. Suhrkamp. 518 S.

URS LINDNER: *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart 2013. Schmetterling Verlag. 422 S.

THOMAS PIKETTY: *Das Kapital im 21. Jahrhundert*. A. d. Franz. v. Ilse Utz u. Stefan Lorenzer, München 2014. Beck. 816 S.

PETER SLOTERDIJK/THOMAS MACHO im Gespräch mit MANFRED OSTEN: *Gespräche über Gott, Geist und Geld*, Freiburg, Basel, Wien 2014. Herder. 110 S.

Die fortwirkende Krise der internationalen Finanzmärkte, die sich zwischenzeitlich in eine Krise der europäischen Währungsunion verwandelt hat, ist auch eine ethisch-politische Zerreißprobe. Spekulationsgewinne, Managerboni und Bankenrettungen bei gleichzeitiger Verarmung und Unterbeschäftigung ganzer Bevölkerungen provozieren Empörung, die sich mal gegen die weiterhin Profitierenden, mal gegen die Regierungen und mal gegen den Kapitalismus insgesamt richtet. Entsprechend umstritten sind die Adressaten, aber auch die Berechtigung von Klagen und Anklagen, die Konsequenzen, die aus dem beklagten Zustand zu ziehen wären, und seine genaue Bestimmung. Ein Teil dieser Probleme sollte philosophisch bearbeitbar sein, einschließlich der Frage, wie sich Zustandsbestimmung, Bewertungen und praktische Schlussfolgerungen zueinander verhalten.

Die Disziplin ist auf die Herausforderung allerdings nicht gut vorbereitet. Philosophische Theorien kapitalistischer Vergesellschaftung gelten seit Ende der 1970er Jahre als veraltet und wurden auch durch das Umbruchsjahr 1989 nur sporadisch wieder belebt (immerhin in Gestalt wichtiger Bücher von Fukuyama und Derrida); generell genießt zeitdiagnostische Sozialphilosophie kein hohes Ansehen mehr. Der vorliegende Beitrag soll

Literatur prüfen, in der die Debatte neu aufleben könnte: Wirtschaftsethische Texte und solche zu dem »Klassiker der Sozialphilosophie«¹, der für Kapitalismus immer noch oder wieder zuständig scheint: Karl Marx. Vorab kann man dabei komplementäre Stärken bzw. Schwächen vermuten. Während Wirtschaftsethiker die kapitalistische Systemlogik womöglich nur voraussetzen, statt sie kritisch zu durchdringen, wurde Marx oft vorgeworfen, dass in seiner Kapitalismuskritik normative Argumente fehlen bzw. unausgeführt sind. Eine Reihe von Neuerscheinungen erlaubt zu sehen, ob die Krise an diesen Problemfronten neue Ideen hervorgehört hat. Einführend soll die sozialphilosophische Problematik an Thomas Pikettys Studie zum *Kapitalismus im 21. Jahrhundert* näher erläutert werden.

I.

Pikettys Buch ist nicht allein durch seinen großen Titel, seine wirtschaftshistorische Leistung sowie anschauliche Literatur- und Filmverweise zum Bestseller geworden. Es verbindet vielmehr zwei, vielleicht sogar drei prägnante Systemdiagnosen: Der sich selbst überlassene Kapitalismus treibt in die Ungleichheit; das allgemeine Wachstum, das zeitweilig ausgleichend gewirkt hat, ist an eine epochale Grenze gestoßen, und Hauptopfer dieser Entwicklung könnten die Mittelschichten sein, die sich zwischen den Wohlstandsextremen etabliert hatten. Piketty verdichtet diese Diagnosen zu Formeln, die historische Großverläufe in einfachster Weise fassbar machen.

Bekannt geworden sind besonders fast tautologische Aussagen dazu, dass die bestehenden Reichtümer schneller wachsen können als der Wohlstand aller: »Liegt die Kapitalrendite deutlich und dauerhaft über der Wachstumsrate, so trägt das [...] konstitutiv zu wachsender Vermögensungleichheit bei.« (479) Die näheren Ausführungen, etwa zum Verhältnis von Kapital- und Arbeitseinkommen sowie der (besonders in den USA rapide gewachsenen) Ungleichheit unter den letzteren, geben einen kompakten Überblick zur Sozialgeschichte der Gegenwart. Zugleich erlauben sie erklärende Ausblicke, etwa auf die Krise von 2008: »Die wachsende Ungleichheit führte dazu, dass die Kaufkraft der unteren und mittleren Schichten in den Vereinigten Staaten quasi stagnierte, was zwangsläufig die Tendenz zur Verschuldung einkommensschwacher Haushalte verstärkt hat; und dies umso mehr, als es immer leichter wurde, [...] an Kredite zu kommen – mit Hilfe wenig skrupulöser Banken und Anlageberater, die darauf aus waren, gute Renditen für die enormen Ersparnisse zu erwirtschaften, mit denen die Begüterten das System geflutet hatten.« (392) Die Zeit, in der es den unteren und vor allem mittleren Schichten besser ging, erscheint im Rückblick als historische Ausnahme, ermöglicht durch die Weltkriege und einen umverteilenden Staat. Bis 1910, so Pikettys historisches Resultat, herrschte in Europa massive Einkom-

¹ So Rahel Jaeggi und Daniel Loick in der Einleitung zu ihrem unten besprochenen Sammelband (13).

mens- und Vermögensungleichheit, dann stürzt der Reichtum der obersten 10% und 1% rapide ab, stabilisiert sich nach 1945 und beginnt ab den 1970ern wieder zu wachsen, zumal in den USA, wo er nun ungekannte Anteile am Gesamtwohlstand erreicht. Eine erneute politische Korrektur scheint damit dringend geboten und auch gut vorstellbar: Piketty entwirft bekanntlich eine globale oder zumindest europäische progressive Kapitalsteuer, deren Höhe an die »effektiven Durchschnittsrenditen zu koppeln« (720) wäre und so die Vermögensungleichheit zu regulieren erlaubte.

Nimmt man Pikettys welthistorische Exkurse hinzu, überrascht nicht, dass er öfter als »neuer Marx« gehandelt wird. Einige seiner Formulierungen erinnern unmittelbar an den alten. Die Formel » r [Kapitalrendite] $>$ g [Wachstumsrate]« expliziert er so, dass man leicht an Marx' Dialektik von lebendiger und toter Arbeit bzw. Arbeit und Kapital denken kann: » $r > g$ heißt in gewisser Weise, dass die Vergangenheit sich anschiebt, die Zukunft zu fressen. Die aus der Vergangenheit stammenden Reichtümer vermehren sich ohne Arbeit schneller als die Reichtümer, die durch Arbeit geschaffen und angespart werden können.« (502) Doch die Ähnlichkeit bleibt oberflächlich, inhaltlich wie in der theoretischen Reichweite. Viele Probleme kapitalistischen Wirtschaftens interessieren Piketty erst gar nicht: Fremdbestimmte Arbeit spielt bei ihm ebenso wenig eine Rolle wie Massenarbeitslosigkeit oder allgemein eine kollektiv unverfügbare Marktdynamik. Auch Aussagen zur ökologischen Krise sind unverbindliche Zusätze. Hatte Marx schon im 19. Jahrhundert bemerkt, dass sich »die kapitalistische Produktion« nur entwickelt, »indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter«,² fällt Piketty zu dem Thema bloß ein, dass mehr Geld für Klimaschutz nötig wäre; sein implizites Leitbild umverteilenden Wachstums bleibt davon unberührt.

Dieser kleine Urteilsradius ist in der Anlage der Analyse begründet. Sachlich liegt die Grunddifferenz Pikettys zu Marx (und vielen anderen Wirtschaftstheoretikern) darin, dass er nicht zwischen Kapital und Vermögen unterscheidet. Die Renten und Zinsen, die Grundbesitz, verliehenes Geld und anderes Eigentum abwerfen, fallen bei ihm in die gleiche Kategorie wie die Profite aus produktiv investiertem Kapital. Damit blendet Piketty das Spezifische einer Ökonomie aus, in der nicht bloß Begüterte den weniger Besitzenden Geld, Produkte und Dienste abpressen – was etwa auf Wohnungsmärkten und in unterbezahlter Hausarbeit weiter stattfindet –, sondern Gewinne wesentlich durch reguläre Beschäftigung und ständig verbesserte Technik erwirtschaftet werden. Der spannende Zwischenstatus der Aktien, die einerseits Investitionen ermöglichen, andererseits Gewinn ohne (Beschäftigung von) Arbeit versprechen, kann so überhaupt nicht als solcher diskutiert werden. Dass Vermögen Renditen bringt, wird vorausgesetzt; wie sie erzielt werden, fragt Piketty höchstens sporadisch, etwa wenn er verhandelt, inwieweit Arbeit durch Maschinen ersetzbar ist. Er deckt daher immer nur auf, dass die großen Vermögen für die bloß Erwerbstätigen (wieder) uneinholbar sind, nicht dass Menschen

² KARL MARX: *Das Kapital*, Bd. 1, Marx Engels Werke 23, Berlin 1962, 529f.

beherrscht, erpresst oder ausgebeutet werden. Einer Mittelschicht, die um erreichte Wohlstandsanteile fürchten muss, kommt diese Analyse entgegen.

Piketty thematisiert die blinden Flecken seiner Darstellung am ehesten als normative Probleme. Nachdem er dem Vermögen neoklassisch eine Produktivität zugewiesen hat, für die andere zu zahlen bereit sind, fährt er fort: »Die Frage, ob es für die Gesellschaft gerechtfertigt und nützlich ist, dass die Kapitalbesitzer diese Grenzproduktivität als Entlohnung für ihren Eigentumstitel [...] erhalten, ohne dass eine neue Arbeitsleistung erbracht wird, ist eine entscheidende Frage« (285) – deren Antwort Piketty allerdings an dieser Stelle offen lässt.³ An einer anderen übernimmt er ansatzweise die modernen Prinzipien, die Einkommen ohne Arbeit diskreditieren. Mit einigen Einschränkungen hält er fest, »dass der Glaube, Ungleichheiten sollten eher auf Arbeit und individuellem Verdienst beruhen (oder zumindest die Hoffnung auf einen dahingehenden Wandel) konstitutiv für unsere demokratische Moderne ist« (319).⁴

An diesem Punkt lassen sich zwei Serien von Fragen anschließen. Die erste wäre konventionell philosophisch: Was genau ist an den Verhältnissen, die Piketty freilegt – wachsende Ungleichheit, ein neuer Anstieg erbter Vermögen, eine Aufspreizung der Einkommen in den angelsächsischen Ländern ... – skandalös oder kritikwürdig? Ist es ungerecht, dass Menschen Einkommen haben, nur weil sie etwas besitzen; ist es gerecht, dass einige Arbeit mehr einbringt als andere; ist die ungleiche Einkommensverteilung für alle vorteilhaft und deshalb legitim; bedroht Ungleichheit ab einem bestimmten Ausmaß die Demokratie; ist das eigentliche Problem also eine Gefährdung unserer sozialen Ordnung; könnte es grundsätzlich falsch sein, dass viele Menschen für wenige arbeiten müssen ...? Mögliche Antworten werden in der politischen Philosophie, Moral- und Sozialphilosophie schon lange diskutiert. Doch die Begrenztheit von Pikettys Analyse lässt darüber hinaus fragen, ob nicht die meisten Theorien des Gegenwartskapitalismus von vornherein nur eine begrenzte Anzahl »normativer« Fragen erlauben und die wirklich heiklen der Aufmerksamkeit entziehen. Wenn dichte Begriffe wie Herrschaft und Ausbeutung (oder Ausschluss, Entfremdung, Zerstörung von Lebensgrundla-

³ Die Fortsetzung der Passage weicht in der amerikanischen Übersetzung interessanterweise von der deutschen und vom Original ab. Dort wird der Satz mit einer Ankündigung beendet: »... eine entscheidende Frage, auf die wir bei Gelegenheit ausführlich zurückkommen werden« (ebd.); »une question centrale, sur laquelle nous aurons amplement l'occasion de revenir«; *Le Capital au XXI^e siècle*, Paris 2013, 341). In *Capital in the 21st Century* (Cambridge/Mass. u. a. 2014) fängt stattdessen ein neuer Satz an: »This is clearly a crucial question, but not the one I am asking here.« (215). Die US-Version trifft den faktischen Textverlauf besser.

⁴ Auch hier ist die amerikanische Ausgabe (fälschlich) deutlicher; sie übersetzt »ou tout du moins l'espoir placé dans une telle transformation« (382) mit: »or at least we hope to be moving in that direction« (241).

gen) die ökonomische Praxis zutreffend beschreiben, bezeichnen sie ethisch-politische Probleme, die Piketty und der Mainstream-Ökonomie entgehen. An diesem Punkt könnte eine Marx folgende, u. a. ideologiekritische Sozialphilosophie wichtig werden.

II.

Die Finanzkrise hat die wirtschaftsethische Debatte in Deutschland auf teilweise neue Fragen gebracht, von denen zwei jüngere Sammelbände Zeugnis geben: der aus einer Vorlesungsreihe hervorgegangene Band *Ökonomische Moral oder moralische Ökonomie?* sowie die Dokumentation der Hannah-Arendt-Lectures und -Tage 2013: *Zum Verhältnis von Wirtschaft und Politik*. Eine grundlegende Ergänzung verspricht (ohne dies ganz einzulösen) die von *Axel Honneth* und *Lisa Herzog* herausgegebene Textsammlung zum *Wert des Marktes*. Die Erträge dieser Veröffentlichungen lassen sich am besten prüfen, wenn man zunächst die erkennbar auf die Finanzkrise reagierenden politischen Empfehlungen durchgeht, dann nach ihren moral- und sozialphilosophischen Begründungen fragt und schließlich untersucht, wie sie sich zu den mehr oder weniger expliziten Systemanalysen der Autorinnen und Autoren verhalten.

Zu den akut gewordenen Problemen, die Piketty nicht systematisch verhandelt, zählen die Verselbstständigung der Finanzmärkte gegenüber der »Realwirtschaft« und die begrenzte demokratische Kontrollierbarkeit der Märkte insgesamt. Hierzu bieten *Bernhard Emunds* und *Birger Priddat* im Band von Horster und Martinsen prägnante Diagnosen und Vorschläge.

Emunds argumentiert auf dem Boden einer katholischen Sozialethik, die auch für säkulare Gemeinwesen geeignet sein könnte: Die Demokratie lässt dem Markt große Spielräume, um die Lebenschancen aller zu verbessern; sie erlaubt dafür sogar das »asymmetrische«, »nicht demokratische« Verhältnis abhängiger Arbeit (54). Doch die spekulative Finanzwirtschaft bringt ihren Vertretern Einkommen, »vielfach hohe Einkommen (!)«, »ohne zum Wohlstand der Gesellschaft beizutragen« (65). Damit scheinen grundlegende Reformen geboten. Die Lösung, die Emunds umreißt, ist in führenden Ländern des Finanzkapitalismus allerdings schon verwirklicht oder konkret geplant: Er empfiehlt eine »Trennung des Banken- und des Investmentsegments« (68) nach Vorbild der USA. So könne »es dem Staat wieder möglich werden, einerseits die Geschäftsbanken, die für die Geldversorgung und den Zahlungsverkehr unerlässlich sind, abzusichern, andererseits Finanzinstitute, die stark in wertpapierbezogene Geschäfte involviert sind, und andere institutionelle Anleger bankrott gehen zu lassen« (ebd.). Ob sich die selbstbereichernde Oberschicht der Finanzdienstleister, Manager und Unternehmensberaterinnen auf diese Weise gut in die Schranken weisen lässt, kann an den USA seit der Gesetzgebung von 2010 beobachtet werden – Pikettys Szenarien und die bisherige Erfahrung sprechen dagegen.

In jedem Fall dürfte die Lage der Demokratie nicht nur am ethisch konstruierten Wohl aller, sondern auch an Verfahren realer Beteiligung festzumachen sein. Priddat umreißt hier zwei Probleme, für die er eine einfache Lösung empfiehlt. Einerseits regieren die Finanzmärkte seit einiger Zeit faktisch mit, da sie staatliche Entscheidungen rasch und effektiv bewerten; andererseits wirken in repräsentativen Demokratien schon lange organisierte Interessengruppen, »Verbände und Gewerkschaften« (83) an den Wählern vorbei. Nötig wären also neue Elemente direkter Demokratie, die im besten Fall die Wirtschaftsmacht zähmen.

Priddat erwartet sie von politischen Kaufentscheidungen: »[D]ie Wirtschaft hängt von den Evaluationen (der Nachfragen, des Konsums) der Bürger als Konsumenten und Investoren ab. [...] Die Bürgergesellschaft, die wir politisch diskutieren, beginnt unter den neuen Umständen bereits dann, wenn wir mit der Wirtschaft Politik machen. Und nicht über den Umweg der Politik, sondern bürgerschaftlich unmittelbar: als Kunden und Investoren. Das wäre die heute angemessene Form der direkten Demokratie – als Wirtschaftsdemokratie« (88). Dieser Vorschlag bzw. diese Erwartung ist nicht neu; Ulrich Beck hatte schon in den 1990ern unter dem Titel »Subpolitik« bemerkt, dass Unternehmen etwa in Umweltfragen einem neuartigen Druck von Öffentlichkeit und Verbrauchern ausgesetzt sind, sodass »andere Erwartungen, Akteure und Aufmerksamkeiten«, zumal »Konsumentenmitsprachen in die ehemals allein und daher »unpolitisch« regierenden Managementzirkel hineinwirken«.⁵ Und *Armin Nassehi* weist in dem Band von Flügel und Martinsen darauf hin, dass sich Unternehmen zunehmend »selbst mit Hilfe von Werten [...] beschreiben – mit internen Werten, die ihre Abläufe menschenfreundlicher, respektvoller, verantwortlicher, diverser usw. erscheinen lassen, ebenso mit externen Werten, die Umwelt-, Sozial- und Weltverantwortung reklamieren« (38). Nassehi sieht dadurch allerdings vor allem die »Diagnose der Ökonomisierung« bestätigt, da »es heute offensichtlich die ökonomischen Akteure (Unternehmen) sind, an denen sich sichtbare kulturelle Selbstbeschreibungen kristallisieren« (39).

Allgemein lässt sich festhalten, dass der von Priddat erhoffte Trend bereits länger das Wirtschaftsleben erfasst hat, aber nur begrenzt ökonomisch bedingte Probleme kuriert. Offensichtlich konnte er weder die Spirale von Finanzspekulation und Schulden vor 2008 aufhalten, noch hat er rechtzeitig Bereiche wie die Textilindustrie Bangladeshs erreicht – und selbst die ökologischen Fußabdrücke der umweltbewusst konsumierenden Mittel- und Oberschichten sind in Zeiten globaler Mobilität nur größer geworden. Vielleicht erwartet Priddat zu viel Verantwortlichkeit von den kaufkräftigen Gruppen, die doch auch ihre Privilegien genießen, behalten und ausbauen wollen. Seine »Wirtschaftsdemokratie« könnte sich als Oligarchie realisieren.

⁵ ULRICH BECK: *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt a.M. 1993, 197.

Der Abstand zwischen (dramatischer) Diagnose und (bescheidener) Empfehlung, der an den beiden dargestellten Texten auffällt, könnte sich aus sozialtheoretischen Defiziten erklären – die Autoren sehen womöglich nicht, dass ihre Vorschläge kaum Abhilfe für die erkannten Probleme versprechen. Der Fehler könnte aber auch darin liegen, dass sie nicht hinreichend bedenken, ob normative Urteile und Forderungen angebracht sind. Eine Reihe von Beiträgen in dem Band von Friesen und Wolf folgert jedenfalls mit Blick auf verwandte Sachlagen, dass man eher noch weniger tun (und teilweise auch urteilen) sollte, genauer: dass man nicht vernünftig verlangen kann, das ökonomische Leben aus ethischen Gründen (mikro-)politisch zu korrigieren.

In eher wirtschaftskritischer Absicht umschreibt diesen Punkt der Beitrag von *Michael Abländer*, der sich mit dem auch bei Priddat und Nassehi angesprochenen Ansatz der Unternehmensverantwortung auseinandersetzt. Corporate social responsibility (CSR) ist nicht nur in Mode, sondern beginnt zum Standard zu werden; Abländer bespricht die internationale Norm ISO 26.000, die Leitlinien für sozial, ökologisch und politisch »verantwortliches« Wirtschaften enthält. Zuvor diskutiert er die Geschichte und gängige Begründungen von CSR, wobei er die Verbreitung instrumentalistischer Perspektiven hervorhebt. Eine beliebte Begründung lautet, dass CSR die Profite steigert (was sich nicht belegen lässt; 75), ein bekannter Kritikpunkt ist, dass die Selbstverpflichtung vor allem harte rechtliche Regeln abzuwenden versucht. Abländers eigene These lautet, damit verwandt, dass »Unternehmensverantwortung« vor und in der ISO-Norm hinter einem seriösen Verantwortungsbegriff zurückbleibt. Zum einen blendet die »Annahme, Verantwortung würde freiwillig übernommen« (70), die wichtige Dimension aus, dass jemand zur Verantwortung gezogen werden kann; zum anderen verkürzt die ISO-Norm die grundsätzliche Verantwortung der Unternehmen für alles von ihnen Bewirkte »auf einige wenige« Bereiche, »insbesondere auf eine ökonomische, ökologische und soziale Nachhaltigkeit« (81). Das klärt die Lage, bleibt jedoch praktisch ambivalent. Ausgehend vom ersten Ergebnis könnte man überlegen, ob sich die Selbstverpflichtung nicht so restrukturieren ließe, dass jenseits der rechtlichen Sanktionen andere greifen, etwa die von Priddat empfohlene Verbrauchermacht. Doch Abländers zweite These kommt dem unmittelbar in die Quere: Mit ihr fragt er zugleich, »inwieweit es überhaupt möglich ist, Verantwortung zu normieren« (80). Sollte es nicht möglich sein, weil prinzipiell freies »ökonomisches Handeln« eben für alle aus ihm »resultierenden Folgen« verantwortlich macht (ebd.), fehlen auch Ansatzpunkte für seine Regulierung.

Ingo Pies und *Thomas S. Hoffmann* kommen auf unterschiedlichen Wegen eindeutiger zu dem Ergebnis, dass Forderungen nach Regulierung verfehlt sind. Für Pies liegt hier eine Reihe von Denkfehlern vor: Man verurteilt Akteure (gierige oder unverantwortliche Manager), wo es um »Situationseigenschaften« und das »soziale Aggregatergebnis« geht (18), man verlangt nach Maßnahmen, »die der Struktur des Problems kategorial nicht angemessen sind« (ebd.), und neigt generell »zu einem moralischen Rigorismus«, der selbst mit Kant nicht vereinbar sei (19). Der erste und

dritte Punkt sind interessant, weil die Unterordnung Einzelner unters Gesamtwohl nicht unumstritten ist und weil Pies eine sehr eigenwillige Klassikerlektüre vorlegt (»Kant lässt« für ihn »von vornherein gar keinen Zweifel daran, dass er seinen kategorischen Imperativ *nicht* als Handlungsbefehl verstanden wissen will«; 43).

Klärungsbedürftig ist aber vor allem die Idee »kategorial nicht angemessener« Maßnahmen. Pies gibt ein plastisches Beispiel. Mit Kriterien der Leistungsgerechtigkeit ist kaum zu rechtfertigen, dass man Manager außerordentlich hoch und sogar »asymmetrisch« bezahlt, »indem man sie für Erfolge belohnt, aber nicht gleichermaßen für Misserfolge bestraft« (37). »Gleichwohl gibt es gute Gründe für diese Asymmetrie. Sie trägt nämlich dazu bei, Manager mit Anreizen zu versorgen, riskantere – weil innovativere und damit im Durchschnitt produktivere – Investitionen zu tätigen, was mittelbar auch dem Gemeinwohl zugutekommt.« (Ebd.) Das belegt, dass man für vieles Gründe finden kann – aber weshalb gerade die von Pies vertretenen »angemessen« sind, bleibt völlig offen. Viele Fachleute erklären, dass die neuen Anreize für Manager eher kurzfristige Profitsuche als echte Innovationsstrategien befördern, und generell ist nicht ausgemacht, dass man Produktivität immer sozialer Gerechtigkeit vorziehen muss.

Der Beitrag Hoffmanns vermeidet willkürliche Setzungen dieser Art, indem er allgemein die Unkontrollierbarkeit des Ökonomischen betont. Die »Wirtschaftsphilosophie« müsse darüber aufklären, »dass wir es im Phänomenbereich der Wirtschaft keineswegs mit einer rein rational durchstrukturierten Sphäre, keineswegs auch mit immer eindeutig identifizierbaren Subjektivitäten, sondern immer auch mit anonymen Vitaldynamiken, mit nur partiell zu Bewusstsein kommenden, überindividuell wirksamen Nötigungen, aber auch mit Spontanitäten zu tun haben, die sich alle insgesamt einer durchgängigen ökonomischen Planung genauso entziehen wie einer durchgängigen ethischen Regulation« (136). Das mag so sein, doch es weckt den Wunsch, wenigstens den vitalen Ausdrucksdrang deutscher Professoren zu regulieren. Nassehi nutzt selbstbewusst eine knappere Sprache, wenn er soziologisch die selbst gestellte Frage beantwortet, wer in der heutigen Wirtschaft »die Guten und wer die Bösen sind. Ich gebe darauf eine sehr eindeutige und klare Antwort: *Diese Frage stellt sich schon lange nicht mehr.*« (50) In beiden Fällen fragt sich dann allerdings, wozu die öffentliche Debatte Experten braucht, die wesentlich keine Urteile und Empfehlungen abgeben wollen.

Ein Blick in die Geschichte philosophisch und politisch engagierter Wirtschaftstheorie zeigt, dass weder diese Urteilsenthaltung noch die Beschränkung auf zahme Vorschläge und Forderungen notwendig ist. Man kann mit Hayek und Friedman einen entfalteten Kapitalismus als Bedingung aller weiteren sozialen Freiheit sehen, mit Mandeville Laster loben, die weit über Risikofreude hinausgehen, mit Polanyi eine Wieder-Einbettung der Märkte fordern, mit Marx weiterhin Ausbeutung und Interessenkonflikte erkennen, die am Privatbesitz von Produktionsmitteln hängen, mit Durkheim Mindeststandards im Arbeitsleben begründen oder mit Eric Olin Wright gemeinschaftliche Wirtschaftsformen in den Nischen der Marktwirtschaft finden. Axel Honneth und Lisa Herzog stel-

len in ihrem Band einschlägige Texte dieser Autoren (und überwiegend zu den genannten Themen) zusammen; hinzu kommen u. a. Smith, Hegel, Louis Blanc, John Stuart Mill, Albert Hirschman, John Roemer und Amartya Sen. Wer einen Seminarreader zu Markt und Moral braucht, findet hier eine gute Grundlage. Wer allerdings nach Argumenten Honneths und Herzogs zum Thema sucht, wird enttäuscht. Die beiden beschränken sich auf drei einleitende Texte (zur »Verteidigung« und zur »Kritik des Marktes« sowie über »Versuche einer moralischen Einhegung des Marktes«), in denen jeweils auf einer halben bis ganzen Seite ein gedanklicher Rahmen abgesteckt wird, bevor es an die Vorstellung der Autoren und Texte geht – im Informationsgehalt meistens deutlich unter Wikipedia-Niveau. Honneth versucht immerhin, die (ideen-)geschichtliche Einordnung gedanklich zu gliedern; in seiner »kurzen Rekonstruktion der zentralen Stationen der Marktkritik« will er »die zugrunde liegenden Begründungen jeweils daraufhin« prüfen, »ob sie eher ökonomischer, gesellschaftstheoretischer oder normativer Herkunft sind« (156). Auch dieses Programm wird jedoch kaum ausgeführt bzw. nur ungefähr wiederholt. Wenn es etwa zu Marx heißt, es sei »bis heute [...] nicht vollständig geklärt, ob sich seine Einwände eher bloß funktionalistischen oder doch moralischen Kriterien der Gesellschaftskritik verdanken, ob sie also auf Vorstellungen einer funktionsfähigen, einer gerechten oder einer ethisch gelingenden Gesellschaftsform beruhen« (162), muss man andere Texte zum Thema lesen, um nachzuvollziehen, was gemeint ist.⁶ Wer Leistungsgerechtigkeit schätzt, wird bemerken, dass man für 670 Seiten bei Suhrkamp früher mehr bieten musste. Die Chance, mit klassischen Ansätzen den gegenwärtigen Horizont der Diskussionen um Markt und Kapitalismus zu erweitern, haben Honneth und Herzog jedenfalls nicht genutzt.

Dennoch verdeutlichen die bei ihnen versammelten Texte, was den wirtschaftsethischen Beiträgen fehlt: Statt sich in das umkämpfte Feld der Theorien kapitalistischer Wirtschaft und Vergesellschaftung zu wagen, nutzen sie je nach Neigung bestehende Verständnisrahmen, um politische Vorschläge zu entwickeln, normative Urteile und Forderungen zu reflektieren. In allen näher betrachteten Fällen entscheidet jedoch die Auffassung des Gegebenen maßgeblich über Sinn und Unsinn der ethisch-politischen Folgerungen. Schon eine leicht veränderte Sicht auf Konsumentenmacht oder riskantes Managerhandeln verschiebt das Urteil. Plausible Bewertungen und Handlungsanstöße sind daher erst von den

⁶ Honneth verweist auf zwei ältere Sammelbände zu Marx und Moral; das Schema, das er nutzt, findet sich jedoch v. a. in RAHEL JAEGGIS Aufsatz über *Drei Wege der Kapitalismuskritik* in dem von ihr und Loick herausgegebenen Sammelband (321–349).

Kapitalismustheorien zu erwarten, die in der Wirtschaftsethik und -philosophie randständig bleiben.

III.

Marx will zweifellos kapitalistische Verhältnisse erklären. Man muss es auch nicht zwingend als mangelnde normative Klarheit werten, dass in seine Theorie politische Anliegen eingehen. Alternativ kann man hier eine »komplexe Einheit von Analyse und Kritik« würdigen, die »angesichts der gegenwärtig vorherrschenden Aufteilung in normative Analyse einerseits und deskriptive Einstellung andererseits Impulse zu geben vermag«. ⁷ Das lässt natürlich die Frage offen, wie sich beides bei Marx verbindet – und es sagt noch nichts darüber, wo ihm eher Erkenntnisse zu entnehmen und wo Fehler vorzuwerfen sind. Beiträge dazu bietet eine wachsende Literatur, die vorrangig Marx' philosophische Seiten diskutiert.

Einen gut geschriebenen, konsequent parteilichen Einstieg gibt Terry Eagletons Buch *Weshalb Marx recht hat*, eine textnahe akademische Relektüre bietet Urs Lindners Dissertation *Marx und die Philosophie*, viele exemplarische Beiträge umfasst der von Rahel Jaeggi und Daniel Loick herausgegebene, aus einer Berliner Konferenz entstandene Sammelband *Nach Marx*. An ihnen soll hier ausgelotet werden, ob die aktuelle Befassung mit Marx Antworten auf die Fragen gibt, die bei Piketty und den Wirtschaftsethikern offen bleiben. Ergänzende Einsichten werden zwei nicht auf Marx fokussierten Publikationen zu entnehmen sein: *Gesprächen über Gott, Geld und Geist*, die Peter Sloterdijk und Thomas Macho vor Publikum geführt haben, und einer Sammlung von Aufsätzen und Interviews Cornelius Castoriadis', die unter dem Titel *Kapitalismus als imaginäre Institution* erschienen ist.

Auch mit diesen Ergänzungen ist die Vorfrage angebracht: »Wieso ausgerechnet Marx?« Seine Arbeitswert- und Klassentheorie gelten als erledigt oder veraltet, die politischen Großversuche in seinem Namen sind katastrophal gescheitert, und wengleich das von ihm kritisierte Wirtschaftssystem momentan nicht beliebt ist, sieht kaum jemand mehr grundsätzliche Alternativen. Eagletons Buch ist eine Antwort auf solche Bedenken. Er stellt zehn geläufige Vorwürfe an Marx zusammen, um sie zu widerlegen. Großen Raum nehmen dabei philosophische Begriffe wie Freiheit, Determinismus und Materialismus ein. Marx' Gegenwartsfähigkeit lässt sich jedoch besonders an Eagletons Erörterungen empirischer Themen wie dem Scheitern des Staatssozialismus und dem Wandel von

⁷ Jaeggi und Loick in ihrer Einleitung, 10f.

Klassenverhältnissen prüfen. Sie führen zudem fast unvermeidlich zu Problemen der Geschichtsphilosophie und politischen Philosophie.

In der Literatur zu Marx hat es sich eingebürgert, besonders im ersten Feld seine Fehler zu sehen (Lindner wirft ihm, wie zu sehen sein wird, den Glauben an einen einheitlichen, verlässlich produktivkraftgetriebenen Fortschritt vor). Eagleton kehrt das Argument um. Die russische Revolution ist für ihn vor allem deshalb zum Alptraum geworden, weil das Land nicht auf dem nötigen zivilisatorischen Stand war – und das könne man mit Marx begreifen. »Man kann soziale Klassen nicht unter Knappheitsbedingungen abschaffen, da dann Konflikte über einen materiellen Überschuss, der zu gering ist, um die Bedürfnisse aller zu befriedigen, diese Klassen wieder entstehen ließen.« (29f) Positiv gewendet und frei aktualisiert: »Im Idealfall braucht der Sozialismus eine qualifizierte, gebildete, politisch informierte Bevölkerung, funktionierende staatliche Institutionen, eine hochentwickelte Technik, aufgeklärte liberale Traditionen und fest verwurzelte demokratische Gewohnheiten.« (31)

Man kann gegen diese humane Vision einwenden, dass sie die Früchte eben der Gesellschaft zu ernten verspricht, die Marx vehement kritisiert hatte. Doch hierauf hat er, wie Eagleton weiß, erst recht eine Antwort parat. Er muss das opferreiche Wachstum des Kapitalismus nicht gutheißen, um seine Vorteile nutzen zu wollen. »Böses zu tun, um damit etwas Gutes zu bewirken, ist etwas anderes als das Bestreben, das Böse, das andere getan haben, einem guten Zweck zuzuführen. Sozialisten haben den Kapitalismus nicht verbrochen und sind nicht schuld an seinen Verbrechen; aber da es ihn nun einmal gibt, scheint es vernünftig, das Beste daraus zu machen.« (77) Mit dieser schnittigen Formulierung sind einige Probleme nur überdeckt – von Texten, in denen Marx koloniale Gewalt als notwendig begreift,⁸ über seine späten Reflexionen dazu, ob in Russland nicht doch eine Revolution möglich sein könnte, bis zur prinzipiellen Frage, ob sich die Vorteile des Kapitalismus ohne seine Nachteile haben ließen. Doch Eagletons Wendung kann in jedem Fall Denken anstoßen; im geschichtsphilosophischen Kontext vermeidet sie die saturierte, nicht nur von Hegel und Fukuyama bezogene Position, alles institutionell Wünschenswerte bereits für verwirklicht zu halten.

Das Ergebnis zur Klassentheorie ist noch zwiespältiger. Marx untersucht hier einen Stolperstein für die politische Philosophie, den sonst nur wenige Autoren (Machiavelli, Spinoza, Rousseau, vielleicht Nietzsche) überhaupt gesehen haben: soziale Interessenkonflikte, die jede politische Lösung zum Sieg einer Seite auf Kosten der anderen machen – sodass alle Argumente zum Gemeinwohl ideologische Züge erhalten.

⁸ Lindner diskutiert entsprechende Zeitungsartikel über Indien, die Marx 1853 geschrieben hat (197–202).

Diesen Punkt benennt (etwas gestelzt) auch Étienne Balibar im Band von Jaeggi und Loick: »Wenn es im Klassenkampf eine politische Tendenz gibt, die nicht auf Recht und Staatsordnung reduzierbar und nicht in sie umwandelbar ist, bedeutet dies, dass es eine irreduzible Parteilichkeit oder einen »Partitions- und »Spaltungseffekt« der Gemeinschaft gibt, der das Universelle daran hindert, seine Grenzen zu schließen oder jede Besonderheit, jede Differenz unter sich zu subsumieren, und der die konservative Funktion einer solchen Subsumtion denunziert.« (451f) Eagleton findet erneut klarere Worte und geht einen Schritt weiter: »In der Gegenwart entdeckt Marx einen tödlichen Interessenkonflikt. Doch während uns ein utopischer Denker vermutlich ermahnen würde, diese Konflikte im Namen der Liebe und Mitmenschlichkeit zu überwinden, wählt Marx einen ganz anderen Weg. [...] Die Ausgebeuteten und Entrechteten sollen nicht auf ihre Interessen verzichten – wozu die Herrschenden sie bringen wollen –, sondern sie entschlossen durchsetzen. Erst dann kann sich eine Gesellschaft jenseits des Eigennutzes konstituieren.« (99)

Sieht man darin die Lösung, zeigen sich allerdings sofort Folgeprobleme: Weshalb sollen die Benachteiligten zugleich diejenigen sein, denen eine Befreiung aller (vom Eigennutz oder auch »nur« von Herrschaft und Ausbeutung) zuzutrauen ist? Und welche Gruppe ist konkret so beschaffen (so organisationsfähig, so unverzichtbar), dass sie dafür in Frage kommt? Eagleton lässt wider Willen erkennen, dass schon die Industriearbeiter nicht schlechthin für die Rolle geeignet waren. Obwohl ihm zufolge »die Arbeiterklasse« in Marx' Epoche »bei weitem die Bevölkerungsmehrheit« ausmacht (193), räumt er kurz danach ein: »Doch auch zu Zeiten, als Großbritannien noch als Werkstatt der Welt galt, waren die Fabrikarbeiter den Hausangestellten und Landarbeitern zahlenmäßig unterlegen.« (198) Die Unschärfe dürfte in der Bestimmung der Arbeiterklasse liegen (zu der man auch entlohnte Landarbeit zählen kann) – und sie wächst bei den möglichen revolutionären Subjekten von heute. Eagleton nutzt für sie einen deutlich erweiterten Begriff der Arbeiterklasse. Er zählt dazu nicht nur Gruppen, die Marx als »Lumpenproletariat« abgetan hatte (»Straßenhändler, Gauner, [...] Prostituierte, Kinderarbeiter, Rikschafahrer«; 205), sondern »auch das große Heer der Rentner, Arbeitslosen und chronisch Kranken« (201), und er malt weitergehende Bündnisse aus: »Viele Gruppen, die traditionell als untere Mittelklasse [...] bezeichnet werden – Lehrer, Sozialarbeiter, Techniker, Journalisten, mittlerer Klerus und Verwaltungsbeamte – sind unter dem wachsenden Druck der Führungsebenen einem unaufhörlichen Proletarisierungsprozess ausgesetzt. Aus diesem Grund dürften sie sich im Fall einer politischen Krise eher für die Sache der Arbeiterklasse entscheiden.« (203)

Hier ist offenkundig der Wunsch Vater der Klassifizierung. Die sozialen Konflikte, die sich in Zeiten der Wohlstandspolarisierung verschärfen, bleiben eine Herausforderung für die politische Theorie und für engagierte Sozialforschung; sofern in ihnen abhängige Arbeit und Unternehmensprofite eine Hauptrolle spielen, hilft Marx' Klassentheorie, sie zu verstehen. Wer ihnen darüber hinaus revolutionäre Perspektiven abgewinnen will, muss sich mehr einfallen lassen als Eagleton.

Grundsätzlich bzw. abstrakter könnte Marx helfen, das Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaften neu zu beleben, das nach dem regen Austausch der 1960er und 70er Jahre abgekühlt ist. Die Vorzeichen dafür

haben sich tendenziell umgekehrt: Wurde damals der Philosophie abverlangt, der sozialen Situation und Sozialwissenschaft ihrer Zeit gerecht zu werden, versucht man heute bevorzugt, die philosophischen Grundlagen von Gesellschaftsanalyse und -kritik zu klären und zu festigen. In diese Richtung gehen jedenfalls die Dissertation Lindners und viele Beiträge im Sammelband von Jaeggi und Loick.⁹ Man könnte fast sagen, dass Marx nun Antworten auf die kantischen Fragen »Was kann ich wissen?«, »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« geben soll – wenn nicht die dritte seit ihrer Verweltlichung unter Geschichtsphilosophieverdacht stünde, sodass sie meistens auf Aspekte der zweiten reduziert wird. Dort konzentrieren sich ohnehin die philosophischen Neuaufnahmen von Marx. Man rekonstruiert seine Auffassung des guten Lebens, von Freiheit, Recht und Gerechtigkeit, liest ihm eine »perfektionistische Ethik« ab oder erneuert metaethisch die Frage nach den Grundlagen seiner kritischen Urteile. Die Ergebnisse sollen hier nicht in ihrer ganzen Bandbreite vorgestellt werden, schon weil einige (wie zu sehen sein wird) wenig mit Marx zu tun haben. Drei Schritte lohnt es jedoch genauer zu betrachten.

Zunächst muss man, um Marx als normativen Philosophen zu lesen, den systematischen Kern seiner Äußerungen zum Thema abwehren: seine Ideologiekritik normativer Prinzipien. Linder lässt an Marx' »Antiethik« kaum ein gutes Haar. Den berühmten Satz, dass der Kommunismus kein zu verwirklichendes »Ideal« sei, sondern die »wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt«,¹⁰ versteht er nicht als Solidarisierung mit Benachteiligten, die ihre Lage zu ändern beginnen, sondern als Absage an praktische Ziele: »Der historische Materialismus braucht deshalb keine Ideale oder ethischen Werte ins Spiel zu bringen, weil er über die geschichtsphilosophische Garantie verfügt, dass die Produktivkraftentwicklung sowieso über den Kapitalismus hinaustreibt.« (210) Und wenn Marx provozierend darlegt, dass die Berufung auf Gleichheit oder Gerechtigkeit im Rahmen bestehender Rechts-, Tausch- und Profitbeziehungen bleibt, fallen Lindner dazu nur Widerlegungen ein: »Es lässt sich grundsätzlich bezweifeln, ob das überhaupt ein sinnvoller Umgang mit dem Problem

⁹ Dass »philosophisierend« mit Marx umgegangen wird, auch wenn oder gerade weil dies »möglicherweise nicht recht dazu passt, wie Marx seine Theorien verstanden wissen wollte«, ist natürlich keine ganz neue Entwicklung. CHRISTOPH HENNING hat diesen Punkt in seiner Dissertation ausgeführt und demonstriert ihn aktuell sehr schön an Honneth (vgl. seinen zitierten Aufsatz »Reicht Anerkennung? Über die Mucken der marx'schen Marktkritik«, in: RAHEL JAEGLI/DANIEL LOICK (Hg.), *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Berlin 2013, 159–168; 161). Der Aufsatz steht in einer zweiten, unauffälligeren Publikation Jaeggis und Loicks zu ihrer Tagung; die beiden Sammelbände enthalten keine Verweise aufeinander.

¹⁰ KARL MARX und FRIEDRICH ENGELS: *Die deutsche Ideologie*, Marx Engels Werke, Bd. 3, Berlin 1969 u. ö., 35.

sozialer Gerechtigkeit ist, da mit der Fixierung auf Produktionsweisen die vielfältigen anderen gesellschaftlichen Entstehungsorte von Gerechtigkeitsvorstellungen aus dem Blick geraten. Es lässt sich jedoch auch immanent fragen, ob Marx tatsächlich ohne jede Bezugnahme auf Gleichheit und Gerechtigkeit auskommt.« (352) Ganz verabschieden könne er sie schon deshalb nicht, »weil für ihn – zumindest implizit – jede Ungleichverteilung von Freiheiten inakzeptabel ist. Weil Marx sich über diesen Punkt keine Rechenschaft ablegt, wird von ihm auch nirgendwo expliziert, wie die Forderung nach gleicher Freiheit im Rahmen seines ethischen Perfektionismus begründet werden kann.« (Ebd.) Die Interpreten kommen ihm dabei zu Hilfe. Sie haben bloß vorab verdrängt, was Marx zu sagen hatte – und was auch heute zur Aufklärung ideologischer Täuschungen, etwa in der Wirtschaftsethik, beitragen könnte.

Im Rahmen möglicher Ethik wird Lindner Marx' Intentionen besser gerecht: Statt »normimmanent«, allein ausgehend von eingebürgerten Prinzipien, Kritik an etablierten Verhältnissen zu üben, frage Marx »lebensimmanent«, wo es Menschen in diesen Verhältnissen schlecht geht und wie sie ihre Potenziale besser entfalten könnten. »Die kapitalistische Produktionsweise wird anhand einer sozio-historisch dynamisierten Konzeption menschlicher Natur kritisiert.« (348) Hierfür steht auch in etwa der Begriff »Perfektionismus«, bei dem man spontan (oder aristotelisch) eher an Vervollkommnung denkt. Noch spezifischer dürfte ein Punkt sein, den Lindner »Widerspruchsimmanenz« nennt und in einer »schwachen«, nicht antiethischen Version akzeptabel zu finden scheint (347f): Marx' Interesse an sozialen Funktionsproblemen, die nicht nur Leid hervorrufen, sondern zugleich veränderndes Handeln ermöglichen. An diesem Punkt kommt die Philosophie gar nicht mehr ohne sozialwissenschaftliche Hilfe aus.¹¹

Will man *zweitens* nur philosophisch wissen, was Marx zu verändern vorschlägt, worin seine Konzeption einer befreiten Gesellschaft oder des »guten Lebens« besteht, hat man weniger Anhaltspunkte. Man kann versuchen, die im *Kapital* genutzten (ab)wertenden Begriffe von »Ausbeutung« bis zu »Verelendung« in den Gegenentwurf eines besseren Zustands zu übersetzen. Lindner macht sich diese Mühe (350–357); die Interpreten bei Jaeggi und Loick gehen bequemer von den positiven Ideen aus, die der 26jährige Marx 1844 in Paris notiert hat. Sie sind dann wie *Michael Quante* und *David Brudney* beinahe zu der Annahme gezwungen, dass sich zwischen diesen Notizen und den Vorstellungen des reifen Marx nicht viel geändert hat.

¹¹ Lindner findet bei Marx entsprechend »eine neue Praxis der Philosophie, die keine Separatwahrheiten mehr beansprucht, sondern sich sowohl an wissenschaftlichem Wissen als auch an praktisch-politischer Erfahrung orientiert, die als eigenständige Wissensquelle ernst zu nehmen ist« (390). Ich teile diese Position (vgl. meinen Text »Marx als Anti-Philosoph« im kleinen JAEGGI-LOICK-Band (siehe Fn. 10), 15–26).

Sachlich stoßen sie auf teils interessante, teils unausgegrenzte Einfälle, die oft auch in der Rekonstruktion seltsam bleiben. Brudney vergleicht den jungen Marx mit dem »mittleren Rawls« und bemerkt dabei u. a., dass letzterer Knappheit zugrunde legt, während Marx sie in einer Notiz utopisch ausblendet. Der Gedanke kann daher nur mit einem gedachten, »eingeschränkten Marx« fortgesetzt werden, der vermutlich wie Rawls »den Bedürftigsten Vorrang« einräumen würde, »das heißt denjenigen, die am wenigsten begünstigt sind« (132). Mit solchen Konstruktionen lässt sich vielleicht sagen, dass der »Rawls der *Theorie* und der Marx von 1844 [...] mehr [teilen], als gemeinhin angenommen wird« (162). Sinnvoll und interessant ist aber wohl trotzdem eher die »marxianische [...] Standardkritik« (123), die sich so fassen lässt, dass Rawls' gerechte Gesellschaft »vielleicht eine Situation befördern könnte, in der die Bürgerinnen und Bürger von ihrer Arbeit entfremdet sind« (ebd.). Die fast vierzig Seiten Rekonstruktion von der Ankündigung bis zur Einlösung dieses Punkts hätte man nicht auf ein halbfiktives Bild des jungen Marx verwenden müssen.

In anderen Beiträgen ist nicht klar, ob überhaupt ein sinnvoller Punkt zur Debatte steht. Quante erkennt in den Pariser Manuskripten eine »Konzeption des gegenständlichen Gattungswesens«, ohne die sich der »Marxsche Entfremdungsbegriff [...] nicht explizieren« lasse (75). Gemeint sind die drei Aspekte, dass Menschen soziale, leibliche und (Marx' eigener Beitrag) produzierende Wesen sind (74–79); die Schlussfolgerungen gehen drastisch darüber hinaus: »Das Denken von Marx steht in der Tradition des deutschen Idealismus und ist im Kern eine perfektionistische Philosophie der Selbstverwirklichung des Menschen.« (79) Man fragt sich, was die Massen von Marx-Lesenden falsch gemacht haben, denen sich die Entfremdung abhängig Arbeitender von ihren Arbeitsmitteln, ihren Produkten, voneinander und von sich selbst nichtidealistisch erschlossen hat. Noch eigenwilliger ist, dass Quante die »philosophische Anthropologie«, die er Marx unterstellt, schließlich als dessen eigenes Theorieproblem sieht: »Da Marx nicht nur die Wesensverwirklichung zum leitenden Motiv seiner Kritik der politischen Ökonomie macht, sondern zugleich auch die Selbstbestimmung von Gattung und Individuum ins Zentrum stellt, ist zu klären, wie sich seine perfektionistische Ethik des Guten angesichts der Kontingenz der menschlichen Natur und der Pluralität von Vorstellungen des guten Lebens inhaltlich absichern lässt.« (84) Würde man Marx mit weniger Begriffsballast der akademischen Ethik beladen, gäbe es vielleicht gar keinen Klärungsbedarf.

Umfassendere Konzeptionen praktischer Philosophie erhält man, wenn man Marx mit Vorläuferautoren zusammenfügt. Als eher antiethische Kandidaten sind seit einiger Zeit Machiavelli und Spinoza im Gespräch; im Sammelband von Jaeggi und Loick besetzt die Stelle traditionell Hegel. Er füllt sie auch dominant aus. Während Quante sein Thema nur zu Teilen aus einem »Hegel entliehenen Vergegenständlichungsmodell des Handelns« herleitet (75), meint *Terry Pinkard* erkenntnistheoretisch wie poli-

tisch: »Marx hätte Hegelianer sein sollen.« (195) Dieses Motto könnte auch über Beiträgen *Andrew Chittys* und *Frederick Neuhausers* stehen, die differenzierter urteilen. Chittys Text hat trotzdem kuriose Züge: Er will zeigen, dass »Marx' philosophische[r] Ansatz zum Kommunismus [...] aus einer abgewandelten Version der Hegelschen Begriffe Privateigentum und Vertrag besteht« (48). Dazu rekonstruiert er, wie Hegel und der junge Marx dinglich vermittelte Anerkennung denken, und stößt auf eine Begründungslücke beim letzteren. »Während Hegel dafür argumentiert, dass bewusste Wesen sich vernünftigerweise frei und damit als Personen und als Privateigentümer anerkennen müssen, hat Marx kein äquivalentes Argument, um aufzuzeigen, dass sich Menschen vernünftigerweise als Mitmenschen mit Bedürfnissen anerkennen sollen.« (67) Wenn das allein das Problem ist, stehen Marx' Chancen gut – für die Anerkennung anderer als Bedürfniswesen ließen sich einige Gründe finden, während die argumentativen Übergänge von Bewusstsein zu Freiheit, Personsein und Eigentum durchweg schwierig sind. Doch vermutlich hat es sowieso wenig Sinn, die Beurteilung ganzer politisch-sozialer Systementwürfe davon abhängig zu machen, ob einem Philosophen gerade ein Grund mehr zur Legitimation des Eigentums eingefallen ist. Neuhouser findet einen festeren Boden für seine Diskussion des Themas Freiheit, indem er philosophischen Respekt für das sozial Gegebene fordert:

»Was Marx von Hegel gelernt hat, ist, dass eine Sozialphilosophie, die sich selbst auf das apriorische Theoretisieren über die »wahre« Natur der Freiheit beschränkt, von der Welt abgeschnitten bleiben muss. [...] Hegel versucht [...] nicht, den Begriff liberaler Freiheit mit dem Begriff politischer Selbstbestimmung zu versöhnen. Stattdessen schaut er sich an, wie diese Freiheitskonzeptionen in der existierenden sozialen Welt verwirklicht sind (oder sein könnten), und fragt danach, ob es Institutionen gibt (oder geben könnte), die die (partielle und eingeschränkte) Verwirklichung beider möglich machen.« (29)

Marx' bleibende Differenz zu Hegel (oder dieser Hegel-Lesart) dürfte darin bestehen, dass er »Freiheitskonzeptionen« nicht irgendwo (im bewussten Sein oder als Ziel der Geschichte) vorgängig angelegt ansieht, sodass die soziale Welt sie nur noch »verwirklichen« muss. Doch Neuhouser verfolgt einen anderen, inhaltlichen Unterschied: Während Hegel seine Rechtsphilosophie um einen Bereich privater Verfügungsfreiheit aufbaut, die er dann staatlich eingliedert, kritisiert Marx in *Zur Judenfrage* (1843) die Freiheit »egoistischer« Privatmenschen, ohne ihr ein Residualrecht einzuräumen. Auch wenn er die bürgerliche Praxis zurecht angreifen mag, in seiner »Lösung findet sich kein Platz, so beschränkt er auch sein möge, für die spezifische Freiheitskonzeption, die die bürgerliche Gesellschaft zu verwirklichen strebt. Das heißt, sie stellt keinen gesellschaftlich geschützten Raum zur Verfügung, in dem Individuen frei dazu sind,

eine gewisse Bandbreite von Zielen zu verfolgen, einfach weil sie sie gewählt haben« (44). Das trifft zu und wurde zurecht oft als große Schwierigkeit der marxischen oder marxistischen Sozialtheorie gesehen. Man kann aber auch sagen: Die Schwierigkeit ist so bekannt, dass eigentlich nur Bemühungen interessant wären, sie neu zu fassen oder aufzulösen. Wer hier bloß einen Vorzug Hegels oder des »liberalen Kernideals« (46) gegenüber Marx feststellt, bricht an dem Punkt ab, an dem man zu denken anfangen müsste.

Um allgemeine Schlussfolgerungen aus dem dargestellten Umgang mit Marx zu ziehen, lohnt es, einen weiteren Trend zu ergänzen. Jaeggi und Loick bemerken eine »neue ›Unbefangenheit‹«, die sich etwa darin zeige, dass Marx kaum mehr »orthodox – aber noch nicht einmal mehr offensiv unorthodox« gelesen wird (13). Stattdessen nutze man Motive aus seinem Werk für die je »eigenen systematischen Interessen« (ebd.). Das ist plausibel und trifft in jedem Fall für den Sammelband der beiden zu. Die Neigung, aus Marx' *Kapital* Geschichte und Gegenwart des Kapitalismus abzuleiten (ohne sich um seither gewonnene Einsichten zu kümmern), kommt nur im Beitrag Moishe Postones voll zum Zug. An ihre Stelle tritt allerdings häufig das Gegenteil: eine bloße Verwertung von Marx für eigene, von der Zusatzreferenz nicht erkennbar veränderte Theorieziele.

Rainer Forst findet für seine (bzw. Habermas') Grundidee, »dass niemand Normen und Verhältnissen unterworfen werden soll, die ihm gegenüber nicht gerechtfertigt werden können«, Material in »Marx' Kritik an entfremdeten sozialen Formen und Verhältnissen, deren nicht rechtfertigbare, asymmetrische reale Struktur uns ideologisch verborgen bleibt« (121). Die Kritik an den Ideologen bzw. geistig Arbeitenden, die bisher faktisch Rechtfertigungen liefern, bleibt außen vor, die ökonomische Analyse wird einmal mehr als »Determinismus« (119) abgetan. Oliver Marchart teilt das zweite Urteil, gewinnt aus dem sonstigen Marx aber rechtfertigungskritisch oder »postfundamentalistisch« (509) seine (bzw. Ernesto Laclaus), »negative Ontologie des Postmarxismus« (508): Statt nur ökonomisch bedingter Konflikte müsse man eine symbolische wie soziale »Ubiquität [...] des Antagonismus« sehen (510), die alle Ordnungsversuche durchkreuzt. Mit gängigeren Begriffen operiert Wendy Brown: Sie stellt angesichts der wieder auflebenden Religion »die Vorstellung von der religiösen Neutralität des Säkularismus« selbst in Frage (256) – und entdeckt, dass schon Marx seine Gesellschaft mit religionstheoretischen Begriffen wie »Fetisch« oder »spiritualistisch« analysiert hat. Die Schlussfolgerungen sind ein harter Schlag für die westliche Moderne: »Waren können nicht ohne Rekurs auf die Religion erklärt werden, sie haben keine nichtreligiöse Existenzweise.« (266) Und: »die politische Demokratie ist in einer christlich-theologischen Vorstellung gegründet« (268). Ganz wörtlich kann man solche Sätze wohl nicht nehmen; für das, was wir Religion und Theologie nennen, fehlen Priester, Dogmatik sowie (auch wenn das Walter Benjamin anders sah) ein eigener Kultus. Die Frage, wie man mit Marx' Religionsbegriffen sonst arbeiten kann, ist spannend und wird gleich wieder aufzunehmen sein – doch Brown lässt sie einfach als Illustration ihres Verdachts stehen, dass die westliche Moderne nicht so säkular ist, wie sie denkt.

Viele weitere Beiträge, nicht nur aus *Nach Marx*, verdienen diskutiert zu werden. Die besprochenen geben jedoch einen deutlichen, den Titel des Sammelbands unterstreichenden Eindruck: Die Philosophie scheint von Marx nichts über die aktuelle ökonomisch-politisch-moralische Krise lernen zu wollen. Sie verhält sich zu ihm in etwa wie Mime (ein Intellektueller mit Schaffensblockade) zu Wotan (früher Machtpolitiker, jetzt Wissensträger und -sucher), als dieser ihn vor der Höhle Fafners (schon bei Wagner als unproduktiv werdender Kapitalismus gezeichnet) in ein Rätselspiel verwickelt: Statt etwas zu erfragen, das ihr aus dem Engpass hinaus helfen könnte, setzt sie auf Antworten, die sie schon kennt – und droht in der Folge den Kopf zu verlieren. Einige Wortspiele mit *capitus* und Kapital wären anschließbar,¹² auch als distanzierter Betrachter möchte man aber lieber nicht wissen, wer Siegfried ist.

IV

Nebenstränge der vorliegenden Literatur erlauben es, andere, vielleicht bessere Fragen zu stellen. Was kann die Philosophie vom Kapitalismus wissen? Wie sollen wir mit Marx umgehen? Und was dürfte eine von Krisen der Finanzmärkte geschüttelte Menschheit noch hoffen? Zumindest die Richtung sinnvoller Antworten lässt sich festhalten.

Die erste Frage führt auf einen Umweg, den schon Marx gemacht hat: Wenn zu vermuten ist, dass die Ökonomen ihrem Gegenstand nicht gerecht werden, weil sie bevorzugt den Standpunkt der wirtschaftlich Mächtigen einnehmen, ist eine Metareflexion angebracht, die diesen Zusammenhang aufklärt und Korrekturen erarbeitet. Wie sie heute aussehen könnte, führt *Castoriadis* in einem seiner letzten Texte vor. Am Beginn der Kritik muss kein normativer Grundsatz stehen; die neoklassische Ökonomie, die sich bald nach Marx durchgesetzt hat, wird selbst durch ihre normativen Anteile verdächtig. Für *Castoriadis* »verrät sich der ideologische Charakter der neuen Wissenschaft in ihrem hartnäckigen Bemühen, das System als zugleich unvermeidlich und optimal darzustellen. Wie leicht ersichtlich, würde eine dieser beiden Eigenschaften genügen, dass das Unvermeidliche zugleich optimal sein soll, macht indes hellhörig.« (327) *Castoriadis* kritisiert besonders die Konstruktion eines berechenbaren Marktgleichgewichts, ohne damit Originalität zu beanspruchen. Vielmehr hält er ergänzend fest, dass die Wirtschaftswissenschaft einige Argumente institutionell auszuschalten scheint. »Dinge, die man aus gutem Grund für gesicherte Erkenntnis halten konnte, wie die vernichtende Kri-

¹² Vgl. JACQUES DERRIDA: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, a. d. Frz. v. A. G. DÜTTMANN, Frankfurt a. M. 1992.

tik der Cambridge Schule (Sraffa, Robinson, Kahn, Keynes, Kalecki, Kaldor, Pasinetti usw.) an der akademischen Volkswirtschaftslehre zwischen 1930 und 1965, werden nicht etwa diskutiert oder widerlegt, sondern schlicht dem Schweigen oder Vergessen überantwortet« (317). Der Bezugsautor ist hier nicht zufällig nicht Marx, denn das umfassende Argument trifft auch seinen Anspruch, Bewegungsgesetze des Kapitalismus aufzudecken. Für Castoriadis besteht der (praktisch wirksame) Grundirrtum der Formation in eben solchen Ansprüchen: »Der Kapitalismus ist die erste Gesellschaftsordnung, die eine Ideologie hervorbringt, mittels derer sie sich selbst bescheinigt, »rational« zu sein.« (318) Ähnlich wie Weber und die Frankfurter Schule vermutet Castoriadis dahinter einen Willen zur Weltbeherrschung, ähnlich wie viele Poststrukturalisten sieht er ihn an Kontingenz und Konflikten scheitern. Seine Kritik der Wirtschaftswissenschaften gewinnt dadurch eine enorme Reichweite, verliert allerdings Plausibilität; an die Stelle der Scheinrationalität treten bei ihm zum einen willkürlich Herrschende (die »transnationalen Konzerne, die Finanzspekulanten und die Mafias im eigentlichen Sinne«; 343), zum anderen ein letztlich unerklärbarer Glaube aller an ihre Lebensordnung: »Jede Gesellschaft instituiert zugleich ihre Institution und deren »Legitimation.« (319) Den »ungehemmten Triumph des kapitalistischen Imaginären in seinen krassesten Formen« (342) kann man vielleicht doch präziser begreifen. So oder so zeigt Castoriadis, worauf es ankommt: Die Kritik dominierender Wissensformen, ein Kerngeschäft gegenwartsfähiger Philosophie, führt fast unvermeidlich in die Diskussion der Verhältnisse, die sie rechtfertigen.

Um eine solche Kritik auszuarbeiten, braucht es mehr als inspirierte Einzelne; die Macht einer akademischen Disziplin lässt sich erst auf dem Niveau von Denkschulen wirklich herausfordern. Macht man sich diese Anforderung klar, fällt auf, was in den diskutierten Marx-Aneignungen grobenteils fehlt: der Marxismus. Man muss nicht so weit gehen wie *Raymond Geuss*, für den er der »einzige ernst zu nehmende Versuch im 20. Jahrhundert« war, »eine im Prinzip universale transsubjektive Autorität zu konstituieren« (bei Jaeggi und Loick, 90f). Doch erst die vielen an Marx anschließenden und sich von ihm lösenden Theorieschulen, mit ihren fortgesetzten Diagnosen und ihren reichen (freudianischen, hegelianischen, spinozistischen, phänomenologischen, strukturalistischen, analytischen, dekonstruktiven, genealogischen, pragmatistischen ...) Denkmiteln machen es möglich und attraktiv, weiter mit ihm zu arbeiten. Ohne sie gäbe es etwa keine Ideologiekritik, sondern nur ein paar allgemeine Bemerkungen im anti-junghegelianischen Zettelberg und Marx' kritischen Umgang mit der Ökonomie seiner Zeit. Wenn man den Impuls »Zurück zu Marx!« von Orthodoxiezwecken entlastet, bleibt nicht automatisch freies Denken übrig. Das Projekt, ihn endlich als Klassiker der

Sozialphilosophie zu begreifen, droht ihn nicht allein politisch zu verharmlosen, sondern auch die theoretische Welt zu entleeren, die um seine Texte entstanden ist.

Jenseits der kritischen Tradition bleibt das freie, nur an Moden gebundene intellektuelle Experimentieren in unbewältigten Situationen. Ein Thema, das solche Versuche zurzeit anzieht, ist der mögliche Zusammenhang zwischen kapitalistischer Krise und religiöser Erneuerung. Bei Marx kann man dazu wie gesehen Ansätze finden; direkt wird es jedoch (wenn man hier von Direktheit sprechen darf) bei Derrida und in seiner Nachfolge, etwa von Joseph Vogl und Samuel Weber behandelt. Die Grundidee ist eine Rückübersetzung des Kredits ins *credere*, glauben oder vertrauen.¹³ Ein solches Vertrauen kann, vom römischen Weltreich über das europäische Judentum bis zum *islamic banking*, zugleich in weitgespannten Transaktionen und in religiöser Praxis kultiviert werden – die beiden Bereiche können jedoch auch auseinander fallen und gegeneinander stehen. Diesen Gedanken äußert *Sloterdijk*. Sein Ansatzpunkt ist geläufig: »Was wir heute als Volatilität [...] der Märkte bezeichnen, hat damit zu tun, dass die Vertrauensgrundlagen der Ökonomie inzwischen so tief erschüttert sind, dass im Grunde nur noch diejenigen Geschäfte machen können, die auch zu verlieren bereit sind. Das sogenannte spekulative Kapital und die Spekulanten sind diejenigen, die nicht vom Vertrauen ausgehen, sondern von der Gewinnchance« (38). Zur Religion leiten politische Begriffe über: »Ich behaupte, dass eigentlich nur mit solchen Menschen Staat zu machen ist, die noch in irgendeiner Weise Ehrfurcht vor dem Eid empfinden und die [...] an Eidgenossenschaften teilhaben können. Das ist der eigentliche Sinn der sogenannten »Wiederkehr der Religionen.« (58) Weiter wird die fragliche Verbindung nicht ausgeführt, es fällt nur noch das Stichwort einer »Säkularisierung des Kredits« (61). Mit dem jungen Marx kann man hier vielleicht mehr sagen. Er vertritt ja nicht nur die These, dass Religion imaginär ersetzt, was einem real fehlt, sondern deutet zudem einen (schwer zu verstehenden, auch von Brown nicht geklärten) Zusammenhang der bloß »spirituellen« Bedeutung des Staats mit fortlebenden religiösen Bedürfnissen an. Im Fall der Finanzmärkte liegt nun nahe, dass besonders fehlt, was in defizitärer Form kultiviert wird: Sie ziehen vielleicht mehr Vertrauen an, als je zuvor investiert worden ist, und sind doch darauf angelegt, es zu enttäuschen. Es wäre verständlich, wenn sich in diesem Horizont viele Menschen entschließen, lieber gleich richtig zu glauben bzw. ihr Vertrauen in Instanzen zu legen, die nicht enttäuschen können.

¹³ Vgl. JACQUES DERRIDA: »Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft«, a. d. Frz. v. A. G. Düttmann, in: DERS. u. G. VATTIMO (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt a. M. 2000, 9–106; 73.

Intellektuell ist die Lage also nicht hoffnungslos. Die Wirtschaftswissenschaft benötigt noch einige kritische Metareflexion (und die Philosophie deutlich mehr ökonomische Kenntnisse), eine neue Generation von Marxistinnen könnte neue Formen engagierter Sozialtheorie entdecken, weiteres experimentelles Denken ist nötig, um zu erhellen, wohin die kapitalistische Krise kollektive Hoffnungen treiben kann. Über das vernünftig Erhoffbare sollte man nach dem Ende der Geschichtsphilosophie nichts sagen. Vielleicht ist aber eine bei Marxisten beliebte Einschränkung möglich, die besonders Vertreter der Marxschen Ethik und Wirtschaftsethik betrifft: Wir haben noch keinen Zustand erreicht, in dem das Richtige oder Gute ein sinnvolles Thema wäre.

Tilman Reitz
Institut für Soziologie
Universität Jena
Carl-Zeiß-Str. 2
07743 Jena
Tilman.Reitz@uni-jena.de