

Oliver Flügel-Martinsen

Kapitalismuskritik. Lehren aus der Ideengeschichte

Schlüsselwörter: Kapitalismuskritik, Kritische Gesellschaftstheorie, Liberalismuskritik, Aristoteles, Ferguson, Hegel

Es lassen sich in der Kapitalismuskritik zwei Wege, ein tugendethischer und ein struktureller, unterscheiden. Die zentrale Frage für die Ausrichtung der Kapitalismuskritik angesichts dieser Alternative ist: Muss die Kritik an individuellem Verhalten oder an gesellschaftlichen Strukturen angesetzt werden? An Aristoteles lässt sich zeigen, dass die tugendethischen Motive, die bei der am Akteurverhalten ansetzenden Kapitalismuskritik eine wichtige Rolle spielen, ideengeschichtlich weit zurückreichen. Davon zu unterscheiden ist eine strukturelle Kritik, in deren Kern die Idee einer Kritik von Kontexten steht, die ein bestimmtes Akteurverhalten und bestimmte Strukturmerkmale wahrscheinlich werden lassen. Im vorliegenden Artikel wird gezeigt, dass die zweite, strukturelle Variante insofern überlegen ist, als sie nicht allein individuelles Fehlverhalten, sondern strukturelle Fehlentwicklungen in den Blick nimmt. Für sie geben ideengeschichtlich Ferguson und Hegel wesentliche Impulse.

Critique of Capitalism. Lessons from History of Political Thought

Keywords: Critique of Capitalism, Critical Social Theory, Critique of Liberalism, Aristotle, Ferguson, Hegel

One can distinguish two ways of a critique of capitalism: a structural critique on the one hand, and a critique by means of virtue ethics on the other. Going back to Aristotle, the long tradition of central themes of ethical critique of capitalism becomes evident. The other mode of capitalism critique goes beyond certain individual behaviour and focuses on certain structural characteristics of capitalism. The article argues that this second, structural mode of critique is superior to the ethical one, because it doesn't take into account only misled individual behaviour, but also structural undesirable developments. In explicating this, I refer to Ferguson and Hegel who have given important impulses to it in the history of ideas.

Oliver Flügel-Martinsen

Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld

Postfach 10 01 31, D-33501 Bielefeld

E-Mail: oliver.fluegel-martinsen@uni-bielefeld.de

Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP), 41. Jg. (2012) H. 2, 161–176

1. Einleitung

Kapitalismuskritik ist wieder hoffähig. Wenn auch die Zeiten endgültig vorbei zu sein scheinen, in denen zur kapitalistischen Marktwirtschaft alternative Gesellschaftsmodelle ernsthafte Aussichten auf Verwirklichung hatten, so ändert das nichts an dem Umstand, dass auch die Euphorie verfliegen ist, mit der nach dem Fall des Eisernen Vorhangs ein Ende der Geschichte (Fukuyama) und die liberal-kapitalistische Demokratie westlicher Prägung als das erreichte *telos* der Geschichte verkündet wurden. Im Grunde haben sich mit der Wirtschafts- und Finanzkrise, die 2008 einsetzte, die ideologischen Koordinaten des 20. Jahrhunderts endgültig aufgelöst: Kann 1989 als das Ende des Gesellschaftsmodells des real existierenden Sozialismus gelten, für das die Idee einer staatlichen, planwirtschaftlichen Steuerung wesentlich war, so könnte man heute mit einigem Recht davon sprechen, dass das Modell der kapitalistischen Marktwirtschaft, insofern es für die Idee einer sich selbst regulierenden und ohne staatliche Interventionen auskommenden, also weitgehend autonomen Sphäre der Wirtschaft wesentlich ist¹, 20 Jahre nach dem Fall der Mauer gescheitert ist. Wo freilich keine Alternative bleibt, die sich zur Siegerin aufschwingen könnte, wird auch nur ungern von einem Untergang gesprochen. Wir haben es heute also mit einer zwiespältigen Situation zu tun. Während die Maxime einerseits auf ein munteres Weiter-So hinauszu laufen scheint, lässt sich andererseits nicht leugnen, dass Zweifel an der Tragfähigkeit, ja an der Lebens- und Überlebensfähigkeit kapitalistischen Wirtschaftens aufgekommen sind.

Kapitalismuskritik wird in den letzten Jahren wieder verstärkt, öffentlichkeitswirksam und jenseits der dogmatischen Demarkationslinien, die die Debatten des westlichen Marxismus der 1960er- und 1970er-Jahre etabliert hatten², mit grundsätzlichem Anspruch geführt. Davon zeugen neuere Veröffentlichungen wie die Studie über den neuen Geist des Kapitalismus von Boltanski und Chiapello (Boltanski/Chiapello 2003) oder im deutschsprachigen Raum etwa der von Klaus Dörre, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa gemeinsam angestrebte Versuch, die Soziologie insgesamt als Disziplin aus einem deskriptiven Dornröschenschlaf, in den sie, wie die drei Autoren behaupten, in großen Teilen gefallen war (Dörre/Lessenich/Rosa 2009, 10), zu erwecken, um sie an ihre gesellschaftskritische und notwendig auch kapitalismuskritische Funktion zu erinnern. In dieser Gemeinschaftsarbeit findet sich eine minimalistische Fassung eines Kapitalismusverständnisses, das vor allem die Eigenschaft der Profitmaximierung betont und zugleich kritisiert:

Unser kritischer Impuls beruht auf der Einsicht, dass es in der „modernen“ Gesellschaft [...] vor allem der Kapitalismus als verselbständigte Form privater Profitakkumulation ist, auf den bzw. auf dessen soziale Bedingungen und Konsequenzen soziologische Gesellschaftsdiagnostik und Gesellschaftskritik zu zielen haben. (Dörre/Lessenich/Rosa 2009, 12)

Aus den weit gefächerten Diskursen über die Bedingungen, Probleme und Möglichkeiten der Kapitalismuskritik wird im Folgenden eine Spannung innerhalb der normativen Kapitalismuskritik herausgegriffen, die sich als besonders folgenreich für die Anlage dieser Kritikdimension erweist und die aus politikwissenschaftlicher Perspektive deshalb interessant ist, weil sich je nachdem, wie sie aufgelöst wird, gänzlich unterschiedliche Strategien und Ziele der politischen und politiktheoretischen Kritik ergeben. Gemeint ist der grundlegende Streit darüber, ob eine normative Kapitalismuskritik gleichsam ethisch oder moralisch bei den AkteurInnen und ihrem Verhalten ansetzen sollte oder ob sie ihr Augenmerk nicht vielmehr auf strukturelle Bedingungen, die das Akteurhandeln einbetten, und ihre normativen Implikationen richten sollte. In dieser

Alternative halt die grundsätzliche sozial- und politikwissenschaftliche Kontroverse darüber wider, ob es eher AkteurInnen oder eher Strukturen sind, die über die jeweils vorherrschenden politischen und sozialen Verhältnisse entscheiden. Diese Kontroverse erhält in diesem Kontext allerdings insofern eine sehr spezifische Fassung, als in ihr gerade nicht, wie in der Paradigmenkonkurrenz zwischen Akteur- und Strukturtheorien vielfach der Fall, häufig anormative Handlungstheorien, wie der am Modell des *homo oeconomicus* geschulte Rational-Choice-Ansatz (vgl. klassisch: Downs 1968), auf ebenfalls anormative Strukturtheorien, wie etwa die Systemtheorie Luhmann'scher Prägung treffen (vgl. Luhmann 2000, Kap. 3).³ Im Streit um die Konturen der normativen Kapitalismuskritik sind es vielmehr ethische und moralische Akteurtheorien, die auf ebenfalls normativ ausgerichtete Strukturtheorien treffen. Bei dieser Kontroverse handelt es sich, dies sei nachdrücklich unterstrichen, mitnichten um eine innerakademische Diskussion, sondern vielmehr um eine Debatte, die sich in der öffentlichen politischen Auseinandersetzung niederschlägt. Die jeweilige Positionierung hat weitreichende politische Konsequenzen: Je nachdem, ob Fehlentwicklungen als Folgen struktureller Bedingungen begriffen oder Verwerfungen auf das kritikwürdige Fehlverhalten einzelner AkteurInnen zurückgeführt werden, werden die politischen Maßnahmen gänzlich andere sein.

Um diese Kontroverse und die in ihr auftauchenden Alternativen genauer verstehen zu können, erscheint ein Blick zurück auf die Geschichte politischen Denkens lohnenswert. Die ideengeschichtlichen Pfade, die dabei zu verfolgen sind, führen weit hinter die Geschichte moderner, kapitalistischer Gesellschaften zurück. Der erste Schritt dient der Erkundung der ideengeschichtlichen Wurzeln einer Kritik des Erwerbslebens und des Profitstrebens, die sich schon bei Aristoteles findet und in der bereits die wesentlichen Argumente auftauchen, die auch in der heutigen moralischen und ethischen Kapitalismuskritik, die beim (Fehl-)Verhalten der AkteurInnen ansetzt, eine wichtige Rolle spielen (2.). In einem zweiten Schritt werden die Überlegungen von Thomas Hobbes und John Locke kurz betrachtet, da in ihnen die moderne politische Ontologie einer aus Subjekten zusammengesetzten politischen Gesellschaft etabliert wird, die den kategorialen und normativen Rahmen für die interne Rechtfertigung kapitalistischen Wirtschaftens darstellt und darum wesentlich für die Legitimität kapitalistischen Profitstrebens ist (3.). Sie ruft, wie wir in zwei weiteren Schritten sehen werden, eine Kritik auf den Plan, in deren Zusammenhang wohl erstmals eine strukturell ansetzende normative Kritik an der wirtschaftlichen Sphäre moderner Gesellschaften formuliert wird. Dabei handelt es sich zum einen um Fergusons Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, mit der eine umfängliche Kritik des normativen und methodischen Individualismus vorliegt (4.). Zum anderen wird Hegels Analytik und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft untersucht, die sich nicht nur als eine der ersten Theorien moderner Gesellschaften verstehen lässt, sondern mit der zudem auch eine moderne Kapitalismuskritik formuliert wird, die ihr Augenmerk auf die strukturellen Bedingungen legt (5.). Die abschließende These wird dann lauten, dass sich nur im Anschluss an diese zweite Variante eine Kapitalismuskritik im eigentlichen Sinne entwickeln lässt, da sie nicht beim individuellen Fehlverhalten stehen bleibt, sondern strukturelle (Fehl-)Entwicklungen in den Blick nimmt, die ein bestimmtes Akteurverhalten und bestimmte Weiterentwicklungen wahrscheinlich werden lassen (6.). Der Blick zurück in die politische Ideengeschichte hat deshalb nicht nur einen historisch vergewissernden Sinn, sondern er hilft vor allem bei der systematischen Aufgabe einer Reflexion angemessener aktueller Kritikformen, die heute mehr denn je zum Kernbestand politikwissenschaftlicher Forschung gehört.

2. Die tugendethische Kritik: Aristoteles

Folgt man Martha Nussbaums Aristoteles-Lektüre, dann findet sich bei Aristoteles nicht nur eine massive Kritik des Wirtschaftslebens und Profitstrebens, in deren Folge sich heute eine wirkungsvolle Kapitalismuskritik entfalten lässt, sondern damit verbunden auch die Vision eines umfassenden demokratischen Sozialstaats: Aristotelischer Sozialdemokratismus lautet die Formel, die Nussbaum in diesem Zusammenhang in einem berühmten Aufsatz vorgeschlagen hat (Nussbaum 1999).

Zwar ist Nussbaums Aristoteles-Lektüre verschiedentlich waghalsig – zumindest dann, wenn man die strengen Maßstäbe einer philologischen Textexegese anlegt. Und sicherlich ist der Umfang der sozialstaatlichen Vision, die sich in Aristoteles' Schriften finden mag, schon dadurch empfindlich eingeschränkt, dass er zahlreiche Gruppen wie Frauen und Sklaven von der Partizipation am politischen Gemeinwesen von vornherein ausschließt. Aber dennoch trifft sie insofern einen richtigen Kern, als sich in Aristoteles' Schriften zur praktischen Philosophie tatsächlich eine Kritik ökonomischen Gewinnstrebens findet, die auf einer Tugendethik beruht, in der zahlreiche Elemente auftauchen, die für eine ethische Kritik verfehlten Akteursverhaltens wesentlich sind.³

Um Aristoteles' Kritik des Wirtschaftens zu verstehen, ist deshalb ein Blick auf seine tugendethische Lehre von den Lebensformen nötig. Aristoteles unterscheidet ihrer (im dritten Kapitel des ersten Buches der *Nikomachischen Ethik*) in der Hauptsache vier (Aristoteles 1995a, 1095b–1096a):

1. *bios theoretikos* – das theoretische und kontemplative Leben
2. *bios politikos* – das engagierte politische Leben, dem Hannah Arendt einen wichtigen Teil ihrer Schriften gewidmet hat (vgl. Arendt 1974, 1981)
3. *bios apolaustikos* – das dem reinen Genuss gewidmete Leben
4. *chrematistes bios* – die nur auf den Gelderwerb gerichtete Lebensform

Aristoteles führt die Unterscheidung der Lebensformen im Zusammenhang mit der Frage danach ein, welches die glückselige Lebensform ist, nach welchem Gut also das gelingende Leben zu streben habe. Auffällig ist dabei, dass Aristoteles überhaupt nur die Unterscheidung von drei Lebensformen ankündigt, obwohl er letztlich vier einführt. Wir werden gleich sehen, dass sich damit eine entscheidende und drastische Bewertung verbindet. Die drei offiziellen Lebensformen sind der *bios theoretikos*, der *bios politikos* und der *bios apolaustikos*, wobei klar ist, dass die letztere, auf Genuss ausgerichtete Lebensform von den dreien am schlechtesten abschneidet. Sie ist den rohen Naturen vorbehalten. Bei Weitem schlechter bewertet Aristoteles freilich den *chrematistes bios*, das auf den Gelderwerb gerichtete Leben: Von ihm sagt er, dass es unnatürlich und gezwungen sei; deshalb taucht es wohl auch gar nicht in der offiziellen Klassifikation der Lebensformen auf. Es besitze, und hierin unterscheide es sich fundamental von den drei anderen Lebensformen, nur einen instrumentellen Charakter, es sei lediglich Mittel zum Zweck und komme darum als gelingende Lebensform von vornherein nicht infrage, ja es sei, als bloßes Mittel, eigentlich gar keine eigenständige Lebensform. Die anderen Lebensformen, selbst das Genussleben, würden immerhin um ihrer selbst willen geschätzt. Das auf den Gelderwerb gerichtete Leben stellt demnach nur eine infrastrukturelle Bedingung für ein gutes Leben dar, wird es aber selbst zur Lebensform schlechthin, dann handelt es sich bei dieser Lebensform um eine verfehlte. Diese Überlegung ermöglicht eine Kritik des Erwerbslebens, hat dabei aber exkludierende und elitäre Konsequenzen: All jene, die auf diese Lebenssphäre zurückgeworfen sind,

haben keinen Zugang zu einem vollumfänglichen guten Leben. Sklaven gar, die Aristoteles bekanntlich an manchen Stellen insgesamt instrumentell als Werkzeuge beschreibt (vgl. Aristoteles 1995b, 1253b), sind vom guten Leben gänzlich ausgeschlossen, besorgen sie in ihrer Eigenschaft als Werkzeuge doch nur die infrastrukturellen Bedingungen des guten Lebens anderer.

Die aristotelische Unterscheidung ist ideengeschichtlich einflussreich. Leider ist hier nicht der Ort, diesem Einfluss *en detail* nachzugehen.⁴ Die aristotelische Tugendethik, der zufolge tugendhaftes Verhalten von bestimmten Bedingungen einer Lebensform im Ganzen abhängt, die das tugendhafte Handeln als Ganzes erst trägt, besitzt aber auch bis heute in der praktischen Philosophie und politischen Theorie einen kaum ermessbaren Einfluss. Zu denken ist hier neben der bereits genannten Martha Nussbaum nur an Autoren wie Charles Taylor oder Alasdair MacIntyre, die unter Rekurs auf Aristoteles entschiedene Kritiken liberaler Deutungen der Moderne angestrengt haben (vgl. Taylor 1996, Teil 1; MacIntyre 1995, Kap. 1, 9, 12 und 18), oder an die Moralphilosophin Philippa Foot, die im Ausgangspunkt von Aristoteles eine ethische Theorie des Guten entwirft, in deren Rahmen die Explikation des Guten insgesamt auf den Begriff des Lebens bzw. der Lebensform verwiesen wird (vgl. Foot, Kap. 3).

Beim aristotelischen Kritiktypus spielt demnach eine tugendethische Kritik von Akteurverhalten eine zentrale Rolle. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass Aristoteles das tugendhafte Handeln an eine Lehre von der guten Lebensform zurückbindet, durch die in gewissem Umfang strukturelle Bedingungen in den Blick gerückt werden. Es ist schließlich vor allem diese Eigenschaft der aristotelischen Tugendlehre, die es Autoren wie Taylor oder MacIntyre möglich gemacht hat, auf der Grundlage aristotelischer Überlegungen eine Kritik moderner Gesellschaften und ihres liberalen Selbstverständnisses zu entfalten (Taylor 1995; MacIntyre 1995). Eine Kritik des Fehlverhaltens von AkteurInnen im Anschluss an die Tugendethik des Aristoteles verweist also im Grunde auf eine systematische Betrachtung der sozialen Kontexte, in denen es zur Ausbildung dieses Verhaltens kommt. Zugleich nimmt Aristoteles die von ihm vorgefundenen gesellschaftlichen Strukturen, wie sich schon an seiner Affirmation der ständegesellschaftlichen Organisation und der Sklaverei zeigt, nicht wirklich kritisch in den Blick: Bei seiner Kritik handelt es sich im Kern nicht um eine strukturelle Kritik an einer bestimmten Gesellschafts- oder Wirtschaftsweise. Ihm geht es nämlich nicht um eine Kritik bestimmter sozialer, politischer oder ökonomischer Strukturen, sondern um eine Kritik menschlichen Handelns innerhalb solcher Strukturen, wobei die Strukturen selbst gerade nicht in den Fokus der Kritik geraten. Der normative Orientierungspunkt wird nicht auf der Grundlage gesellschaftstheoretischer Annahmen gewonnen. Die Normativität dieser Kritiken des Profitstrebens speist sich vielmehr aus einer Tugendethik des guten und richtigen Lebens. Entscheidend ist, dass dadurch der Fokus unmerklich, aber nachhaltig von den äußeren, strukturellen Bedingungen des richtigen Lebens auf die inneren Dispositionen zum richtigen Handeln verschoben wird: Kritisiert wird nicht eine gesellschaftliche, gleichsam strukturelle Verfehlung, die auf eine Infragestellung bestimmter institutioneller Rahmenbedingungen menschlichen Handelns zulaufen könnte. Kritisiert werden vielmehr falsche Handlungen, die aus der Orientierung an falschen normativen Maßstäben resultieren. Man könnte dies mit Recht eine ethische oder auch moralische Kritik des Profitstrebens nennen. Bezeichnend für diese Kritik ist, dass sie auf eine Kritik gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse weitgehend verzichtet und sich vor allem auf eine Kritik menschlichen Handelns beschränkt. Eine solche Kritikvariante ist auch gegenwärtig noch lebendig. Sie begegnet uns heute etwa in den alltagsweltlichen Diskursen einer moralischen Bemängelung gierigen Managerverhaltens. Sie bleibt aber in einer entscheidenden Hinsicht zahnlos, denn aus

ihr erwächst keine Kritik auch der Verhältnisse, in die menschliches Handeln eingebettet ist und durch die es in entscheidenden Hinsichten überhaupt erst erklärbar wird.

3. Das Lob des Eigentums: Hobbes und Locke

War der gesellschaftliche Kontext in Form der Thematisierung der guten Ordnung von Aristoteles bis ins späte Mittelalter noch als Einbettungsrahmen individuellen Handelns präsent, wenngleich er auch nicht in hinreichendem Maße kritisch in den Blick genommen wurde, so kommt es im 17. Jahrhundert zu einer grundlegenden Verschiebung des kategorialen Koordinatensystems, in das etwa noch Thomas von Aquins Überlegungen eingelassen sind (vgl. Habermas 1978). Hier sind kategoriale Umstellungen, die sich bei Thomas Hobbes finden, wesentlich. Obwohl Hobbes eine autoritär geprägte Souveränitäts- und Staatslehre entwickelt, arbeitet er zugleich theoretische und normative Rahmenannahmen heraus, die für den Besitzliberalismus wesentlich sind. In einigen Hinsichten findet sich bei Hobbes selbst schon eine Variante des Besitzliberalismus.

Die wichtigste Neuerung gegenüber der seit Aristoteles vorherrschenden politischen Anthropologie des *zoon politikon*, die den Menschen vor allem als Gemeinschaftswesen versteht, ist die normative und konzeptionelle Vorrangstellung, die seit Hobbes dem einzelnen Individuum zugemessen wird. Im Hobbes'schen Naturzustand stehen sich gleichsam vorsoziale Individuen gegenüber, die Freiheitsrechte besitzen, die sie allerdings nicht zu genießen vermögen, da sie gegenüber den Angriffen der Anderen, die nach ihren Gütern und womöglich gar nach ihrem Leben trachten, ungeschützt sind.⁵ Eine Erläuterung des Aufbaus der Hobbes'schen Konzeption würde für unsere Fragestellung zu weit führen. Wichtig ist jedenfalls, dass Hobbes' normative Anthropologie dem freien und das heißt zunächst vor allem: dem von sozialen Bindungen unabhängigen Individuum den zentralen Platz in der politischen Philosophie zuweist. Damit ist gewissermaßen der Grundstein des Besitzliberalismus gelegt, der den normativen Bezugsrahmen kapitalistischer Wertaneignungsrechtfertigungen bis heute darstellt. Dass Hobbes selbst bereits eine bestimmte Version des Besitzliberalismus vertritt, zeigt sich an einigen Bestimmungen seiner Staatskonzeption wie der Betonung der Eigentumssicherung als wesentliche Staatsaufgabe (vgl. 140), der These, dass privates und öffentliches Interesse in der Förderung der Wirtschaft zusammenfallen (vgl. 147) oder auch der protoliberalen Vorstellung, dass Freiheit überall dort herrscht, wo das Gesetz Freiräume lässt (vgl. 165).

Insbesondere die Untersuchungen von Quentin Skinner haben auf beeindruckende Weise gezeigt, dass Hobbes' Überlegungen zum Individuum und dessen Freiheit im Zusammenhang der politischen Auseinandersetzungen zwischen republikanischen und royalistischen Strömungen im England des 17. Jahrhunderts zu verstehen sind (vgl. Skinner 1998, 2008). Wichtig ist dabei Skinners Beobachtung, dass in Hobbes' Texten, die sich als Kritik einer republikanischen, auf politische Selbstbestimmung bezogenen Freiheitsvorstellung verstehen lassen, der liberalen Idee einer negativen individuellen Freiheit vorgearbeitet wird: Hobbes steht, indem er eine Vorstellung negativer Freiheit entwirft (vgl. Skinner 1998, 6f.), am Anfang der Etablierung einer liberalen politischen Ontologie, die nicht länger die gemeinschaftlichen Sinnstrukturen und ihre Wirkungen auf die politische Gemeinschaft ins Zentrum der theoretischen Reflexion rückt, sondern für die die Welt fürderhin nur mehr aus Individuen besteht. Indem Hobbes das Ideal der *civitas libera*, der freien Gemeinschaft, erfolgreich angegriffen hat (vgl. ebd., 10), hat er an einer Entwicklung mitgewirkt, an deren Ende die Vorstellung steht, dass politische Gemeinschaften aus Individuen bestehen und dass es jenseits dieser Individuen keine Strukturen von normativem

Eigengewicht gibt. Gesellschaftliche Strukturen werden dadurch explanatorisch auf individuelle Übereinkünfte zurückgeführt. Vor dem Hintergrund einer solchen politischen Ontologie ist die Möglichkeit einer Kritik von Strukturen, die individuelles Gewinnstreben befördern, von vornherein beschnitten: Der Denktradition zufolge, die mit Hobbes einsetzt, ist es der Zweck gesellschaftlicher und politischer Strukturen, individuellen Interessen zu dienen. Zudem gibt es im Hobbes'schen Kategoriensystem keine Interessen jenseits der nutzenrationalen Erwägungen von Individuen – selbst die bei ihm über allem stehende Souveränität des Staates lässt sich auf der Grundlage einer Summierung individueller Nutzenkalküle rechtfertigen, schließlich dient die von ihr erzeugte Sicherheit den individuellen Interessen. Mit der methodischen Auszeichnung der Subjektkategorie verbindet sich bei Hobbes übrigens, wie schon Jürgen Habermas in seiner Marburger Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1961 hervorgehoben hat (vgl. Habermas 1978, 67–72), eine normative Zurückhaltung, die die für die klassische Lehre von der Politik noch selbstverständliche normativ motivierte Kritik gesellschaftlicher Strukturen gleichsam systematisch abschneidet: In dem Moment nämlich, in dem Hobbes die Grundüberlegungen, die seine politische Philosophie tragen, szientistisch nach dem Vorbild einer Naturwissenschaft modelliert (vgl. Hobbes 1984, Teil 1, Kap. 5), wird die Verbindung zur klassischen Frage nach der guten Ordnung durchtrennt. Es steht dann die zutreffende Beschreibung im Vordergrund, statt der Suche nach einer guten Ordnung, die in Teilen immerhin auch eine Kritik bestehender Verhältnisse ermöglicht hat.

John Locke übernimmt die politische Anthropologie des Individualismus, die sich schon bei Hobbes findet. Auch wenn Locke in vielen Hinsichten einen Gegenentwurf zu Hobbes' autoritärem Staatsdenken verfasst, sind im Lichte unserer Fragestellung vor allem die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Philosophen von Interesse. Im Grunde rückt Locke die Annahme vom besitzenden Individuum, die auch bei Hobbes keine unwesentliche Rolle spielt, ins Zentrum des Geschehens und entwirft so die Gründungsurkunde des Besitzindividualismus. Bei Locke, der die Freiheit der Individuen in einem noch stärkeren Maße als Hobbes betont und der sie vor allem auch in größerem Umfang in die institutionelle Ordnung seines Staatsentwurfs zu integrieren sucht, taucht das Eigentum bereits als eine Grundbestimmung auf.⁷ Wiederum würde eine detaillierte Auseinandersetzung uns zu weit führen; beschränken wir uns deshalb erneut auf einige wichtige Gesichtspunkte.

In gewisser Weise lassen sich Lockes Überlegungen so verstehen, dass er schon die Selbstbestimmungsrechte der Individuen über den Begriff des Eigentums erläutert: Locke beschreibt nämlich das Verhältnis eines Menschen zu sich selbst als eines des Eigentums an seiner Person (216). Diese Überlegung ist entscheidend, denn aus ihr leitet Locke die Möglichkeit der Eigentumserzeugung ab: Eigentum wird hervorgebracht, indem eine Person, die sich selbst gehört, durch ihre Arbeit etwas hervorbringt, das als ihr Werk ebenso wie sie selbst als ihr Eigentum verstanden werden muss (ibid.). Das Recht auf Eigentum wird auf diese Weise zu einem Grundrecht, indem Locke es konzeptionell mit den Persönlichkeits- und Freiheitsrechten verklammert. Vor diesem Hintergrund ist es wenig verwunderlich, dass die Eigentumssicherung zu *der* Grundbestimmung von Lockes Staat wird: Locke bezeichnet die Eigentumssicherung im 9. Kapitel der *Zweiten Abhandlung über die Regierung* sogar als den ausschlaggebenden Grund der Staatsgründung (278).

Bei Hobbes und Locke begegnen wir so gleichermaßen einem methodischen und normativen Individualismus, wobei die Wirkungsstärke dieses Individualismus vermutlich gerade aus der Kombination der methodischen und der normativen Gesichtspunkte resultieren dürfte. Methodisch ist dieser Individualismus insofern, als es in den beiden wesentlichen fiktiven Grund-

annahmen beider Gesellschaftstheorien – Naturzustand und Vertragssituation – einzig Individuen sind, auf die sich Hobbes und Locke als Referenzkategorien stützen. Neben, über oder unter den Individuen gibt es gewissermaßen nichts mehr, was in gesellschafts- und politiktheoretischer Hinsicht in Betracht zu ziehen ist – vor allem keine nichtstaatlichen gemeinschaftlichen Bande, die von irgendeiner Relevanz wären. Sowohl die (fiktiven) Vorgesellschaften, die beide Autoren konstruieren, als auch die politischen Gesellschaften, um deren Begründung es ihnen zu tun ist, bestehen aus Individuen, die zu rationalen Kalkülen befähigt sind. Nun sind diese Individuen nicht allein in explanatorischer Hinsicht von Belang, sondern ihnen kommt, wie ersichtlich wurde, auch in normativer Hinsicht das entscheidende Gewicht zu: Sowohl bei Hobbes als auch bei Locke sind es im Kern die Interessen von Individuen, um deren Sicherung es geht. Dieses Motiv spielt als Begründungsfigur gerade auch in Hobbes' ansonsten recht autoritärer Staatskonstruktion die entscheidende Rolle: Der Naturzustand muss deswegen verlassen werden, da in ihm die Interessen von Individuen keine stabile Grundlage haben; der Staat und mit ihm die einflussreiche, übergeordnete Stellung des Souveräns können folgerichtig darum begründet werden, weil sie den Interessen der Individuen in letzter Instanz dienlicher als alle Alternativen sind.

Diese Normativitätskonzeption, die insbesondere bei Locke als normativer Besitzindividualismus auftritt, spielt bis heute sowohl in öffentlichen als auch in theoretischen Diskursen dann eine wichtige Rolle, wenn redistributive Gerechtigkeitsforderungen grundsätzlich abgelehnt werden sollen: Die schon für Locke wesentliche Vorstellung, dass Gesellschaften sich aus Individuen zusammensetzen, dass es allein Individuen sind, die Rechte besitzen und dass diese Rechte vor allem Eigentumsrechte sind, impliziert eine politische Theorie, der gesellschaftliche Strukturen nur dann problematisch erscheinen können, wenn sie diese individuellen Rechte einschränken. Individuelles Profitstreben jedoch lässt sich von ihr aus ebenso wenig kritisieren wie strukturelle Kontexte, die es befördern. Das zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der libertären politischen Philosophie Robert Nozicks, die explizit an Lockes Überlegungen anschließt (vgl. Nozick 1974, Kap. 2 und Kap. 7, insb. 174–182). Wenn Nozick dort ein Modell des minimalen Staates, der sich auf eine rein formale Ordnungsfunktion beschränkt, als einzig rechtfertigbare Form einer politischen Institution präsentiert, dann stützt er sich dabei auf eine libertäre Einverleibung von besitzindividualistischen Argumenten, die sich schon bei Locke finden. Das wird bereits in den einleitenden Formulierungen deutlich, in denen Nozick nachdrücklich unterstreicht, dass Individuen Rechte haben, die keine öffentliche Instanz zu berühren das Recht besitzen kann (Nozick 1974, ix). In der konkreten Ausbuchstabierung der Folgen dieser Rechte, die sich im Kapitel über Verteilungsgerechtigkeit von Nozicks *Anarchy, State, and Utopia* findet (vgl. Nozick 1974, Kap. 7), bleibt dann kein Zweifel mehr daran, dass sich die bei Locke zuerst entwickelte Theorie der eigentumsindividualistischen Rechte zu einer politischen Philosophie ausweiten lässt, die die Besitzrechte von Individuen so stark akzentuiert, dass keine ihrer Folgen kritikwürdig erscheinen kann, sondern allein eine Einschränkung dieser Rechte problematisiert wird: Den kapitalistischen Warenverkehr einzuschränken wäre aus Nozicks Sicht eine paternalistische Bevormundung mündiger Erwachsener (vgl. Nozick 1974, 163) und letztlich ein Diebstahl, als den er in provokativer Zuspitzung schon die Erhebung von Steuern begreift. Für eine strukturelle Kapitalismuskritik ist damit, wie wir sogleich sehen werden, eine Kritik des normativen Rahmens zentral, dessen Anfangsgründe soeben anhand der Überlegungen Hobbes' und Lockes skizziert wurden und deren mögliche Fluchtlinien durch den Seitenblick auf Nozick angedeutet wurden.

4. Auf dem Weg zu einer strukturellen Kapitalismuskritik: Fergusons Theorie der modernen bürgerlichen Gesellschaft

Die theoretisch herausragende Reflexion und Analyse der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft findet im Rahmen der schottischen Aufklärung statt und verbindet sich vor allem mit den Namen Adam Smith, David Hume, John Millar und Adam Ferguson. Die übergreifende Frage, an der sich die politiktheoretischen Überlegungen dieser Autoren abarbeiten, besteht darin, inwiefern innerhalb dieser neuen kommerziellen bürgerlichen Ordnung Möglichkeitsräume für eine politische Bürgerschaft vorhanden sind, wie sie in der republikanischen Politiktradition gedacht wird (vgl. Batscha 1988, 12–13). Für uns sind nun weniger die verschiedenen Beantwortungsversuche dieser für das politische Denken der Moderne ohne Zweifel wichtigen Frage interessant, sondern eine Kritik des Profitstrebens, die sich im Zuge der Auseinandersetzung mit dieser Frage bei Ferguson findet.

Diese Kritik des Profitstrebens nun ist, so könnte man sagen, eine, wenn nicht die entscheidende Etappe auf dem Weg zu einer modernen Kapitalismuskritik.⁸ Sie ist zwischen der klassischen tugendethischen Kritik des Profitstrebens und der modernen Kapitalismuskritik situiert: Der Maßstab dieser Kritik besteht in einer republikanischen Tugendethik, aber der Hintergrund, vor dem sie formuliert und der gesellschaftstheoretisch mitreflektiert wird, ist bereits die moderne bürgerliche Gesellschaft – wenn auch erst *in statu nascendi*. Fergusons *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* kann so als einer der frühesten Versuche gelten, die kapitalistische Modernisierung zugleich analytisch und kritisch in den Blick zu nehmen.

Was Fergusons *Versuch* dabei vor allem so bedeutsam macht, ist der Umstand, dass in ihm gleichsam das grundbegriffliche Instrumentarium für spätere Kapitalismuskritiken vorgeformt wird, das für Hegels kritische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft entscheidend sein wird und auf das auch Marx zurückgreift: Ferguson stellt nämlich die individualistischen Grundannahmen infrage, die in der politischen Philosophie Hobbes' und vor allem Lockes aufgestellt werden und die für liberale und libertäre Denkansätze bis in die politische Philosophie der Gegenwart wichtig sind.⁹ Was Ferguson grundsätzlich verwirft, ist die Vorstellung eines vorsozialen Individuums. Für Ferguson, wie später auch für Hegel und Marx, gibt es keine Individuen, aus denen sich eine Gesellschaft zusammensetzt oder die sie gar gründen, sondern Menschen werden zu Individuen in gesellschaftlichen Interaktionsprozessen sozialisiert.¹⁰ Bei dieser Akzentuierung der sozialen Dimension in der politischen Philosophie handelt es sich aber mitnichten um eine schlichte Reprise der Anthropologie eines *zoon politikon*, sondern um die Eröffnung eines im modernen Sinne soziologischen Blicks auf das gesellschaftliche Geschehen. Ferguson sagt nicht, Menschen seien von vornherein politische Wesen. Er sagt stattdessen: Menschen würden in sozialen Prozessen individuiert. Es gebe keine vorsozialen Individuen, die diese oder jene Eigenschaften besäßen, sondern ihre Eigenschaften würden in einem Wechselspiel zwischen den sich sozialisierenden Individuen und den sozialen Strukturen, innerhalb derer dieser Prozess stattfindet, hervorgebracht. Deshalb insistiert Ferguson auch darauf, dass Menschen in Gruppen untersucht werden müssen und darum kann er auf die Frage, wo der Naturzustand ist, antworten: immer hier (Ferguson 1988, 100 bzw. 105).¹¹

Neben diesem theoretischen Rahmen, der die Grundannahmen des Besitzliberalismus infrage stellt, findet sich bei Ferguson eine frühe, strukturell ansetzende Kapitalismuskritik *in nuce*. *Erstens* ist hier an seine Kritik des Interessendenkens zu denken, mit der sich Ferguson gegen die normativen Implikationen des modernen Besitzliberalismus stellt und generell dessen sozialtheoretische Erklärungskraft bezweifelt, sofern er sich explanatorisch auf den Interessenbegriff

stützt. Die enorme Bedeutung des Begriffs des Interesses folgt beinahe zwangsläufig aus der Hinwendung zum Individuum als der zentralen Kategorie, die seit Locke und Hobbes, wie wir gesehen haben, für die liberale politische Theorie typisch ist. Das Verfolgen des Interesses wird dabei als zentrale Handlungsmotivation angenommen; und zugleich ist das Interesse auch in normativer Hinsicht relevant, da die Berücksichtigung der Interessen der Individuen gleichsam den Maßstab bildet, anhand dessen die Bewertung institutioneller Ordnungen und politischer Regelungen bemessen wird. Selbst jene Interessen, die die einzelnen Individuen übersteigen, werden in der liberalen Denktradition gleichsam aggregativ als aus individuellen Interessen zusammengesetzt verstanden. Ferguson nun hegt Zweifel sowohl in explanatorischer als auch in normativer Hinsicht. Wir wüssten, so Ferguson, noch nicht einmal genau, was unter Interesse eigentlich zu verstehen sei und würden es dennoch als „den einzig vernünftigen Beweggrund des Handelns der ganzen Menschheit verstanden wissen“ (113) wollen. Zudem habe der Blick auf den bloßen Interessenstandpunkt nichts das Herz Entzündendes an sich, dies vermöge nur das Zusammenwirken in Gesellschaft (138). *Zweitens* entwickelt Ferguson eine Fortschrittskritik, indem er im Unterschied zu zahlreichen seiner Zeitgenossen wie Adam Smith oder, in Deutschland, Immanuel Kant keinen nur optimistischen Blick auf die gesellschaftliche Modernisierung richtet. Zwar hebt auch er hervor, dass es wichtig für die Gattung im Ganzen sei, auf ein Ziel zuzustreben, aber er verharmlost dabei nicht die negativen Seiten der realgeschichtlichen Vorgänge, die von vielen Theoretikern seiner Zeit pauschal als Fortschritt bezeichnet werden. Die Teilung der Arbeit, die sich durch die Entwicklung der modernen Wirtschaft ergibt, habe, so Ferguson, soziale Ungleichheiten zur Folge, die zu Ungerechtigkeiten führten, die typisch seien für moderne Gesellschaften und die vormoderne Gesellschaften nach seiner Auffassung schlicht nicht kennen (345): Ferguson begreift sie als Beispiele von Korruption und Gemeinheit, die nicht aus Unwissenheit, sondern gerade aus der wohlkalkulierten Interessenverfolgung erwachsen, die in modernen Gesellschaften um sich griffen. *Drittens* ist Ferguson skeptisch gegenüber den Wirkungen des Handels: Während etwa Kant die verbindenden Elemente des Handels hervorhebt und auf ihn als ein Medium der Völkerverständigung setzt (vgl. Kant 1977, 226), führt der Handel für Ferguson nicht zwangsläufig zu einer Verständigung der Menschen, sondern birgt die Gefahr ihrer Entzweiung in sich. Ferguson nimmt dabei sogar das in späteren Kapitalismuskritiken wichtige Argument, dass der Kapitalismus die Menschen zu Waren mache, vorweg, indem er festhält, dass Handeltreibende, den bloßen Profit im Auge, mit anderen Menschen handeln wie mit „Vieh und [...] Boden, des Gewinns wegen“ (121). Zudem, so lautet ein weiteres Bedenken Fergusons gegenüber dem Profitstreben und dem Handel, zeitige der Handel, wie man heute sagen würde, negative Externalitäten. Seine auf Gewinn ausgerichtete Logik hat nach seiner Einschätzung die Tendenz, sich auch auf andere Bereiche auszuweiten. Und sie drohe dort nur Schaden anzurichten, da der Gewinn als das Maß aller Dinge, „die Einbildungskraft [ernüchert] und das Herz verhärtet“: Tätigkeiten würden dann nur noch in dem Maße ausgeübt, „in dem diese Gewinn bringen“ (388). Schließlich sieht Ferguson in der modernen, kommerzialisierten Warenwirtschaft gerade nicht ein Mittel, mit dessen Hilfe gleiche Rechte für alle befördert werden, sondern er weist vielmehr besorgt darauf hin, dass die unvermeidliche „Erhöhung einiger weniger“, die aus der ungleichen Reichumsverteilung notwendig folge, „die vielen niederdrücken“ (344) müsse.

Bei Aristoteles haben wir eine Kritik des Profitstrebens ausmachen können, die wesentlich auf tugendethischen Grundlagen aufruht, von der aus aber, wie wir gesehen haben, zumindest in bestimmten Hinsichten nicht nur das verfehlte (tugendlose) Verhalten von AkteurInnen kritisierbar ist, sondern auch strukturelle Bedingungen, die ein solches Verhalten wahrscheinlich werden

lassen. Züge dieses tugendethischen Kritiktypus sind auch noch bei Ferguson sichtbar und übernehmen bei ihm eine wichtige Funktion. Allerdings fügt er der Tugendethik eine gesellschaftstheoretische Analytik der modernen kapitalistischen Bürgergesellschaft hinzu. Bei Hegel schließlich, dem wir uns nun abschließend zuwenden, wird der tugendethische Pfad verlassen und die gesellschaftstheoretische Perspektive ausgebaut; mindestens ebenso wichtig ist aber: Es erfolgt bei ihm zudem eine Integration und Anerkennung der normativen Betonung des Individualismus, die allerdings nicht zu einer Affirmation kapitalistischer Profitmaximierungsstrukturen führt.

5. Mehr als nur ein Vorläufer: Hegels Analytik und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft

Aus Marx'scher und marxistischer Perspektive wurde Hegel über einen langen Zeitraum hin ein zweifelhaftes Lob zuteil: Einerseits nämlich habe Hegel die entscheidende Methode – die Dialektik – für eine kritisch-materialistische, revolutionäre Gesellschaftstheorie entwickelt, andererseits aber auf eine falsche idealistisch-spekulative Weise von ihr Gebrauch gemacht und so eine Rechtfertigung statt einer Revolutionierung der bestehenden Gesellschaft betrieben. Berühmt ist hier Marx' Formulierung aus dem Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes des *Kapitals*:

Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muss sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken. (Marx 1972, 27)

Es ist hier sicherlich nicht der Ort, den Theoriestreit zwischen Marx und Hegel einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen. Aber in einer Hinsicht werden wir im Folgenden das Marx'sche Diktum und mit ihm die über lange Zeit und in Teilen bis heute herrschenden Vorurteile gegenüber Hegel revidieren: Hegel hat nämlich nicht einfach eine Methode formuliert, die dann erst auf das richtige, nämlich das materialistische Gleis zu setzen ist – das ist übrigens auch wenig dialektisch gedacht. Wie ein Blick auf Hegels Analytik der bürgerlichen Gesellschaft zeigt, hat er in seiner Rechtsphilosophie selbst eine in bestimmten Hinsichten materialistische, nämlich eine soziologisierte Philosophie betrieben, in deren Rahmen er nichts Geringeres als die erste moderne Analyse und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft liefert, die sich wesentlich auf die entzweierenden Folgen und strukturellen Ungerechtigkeiten des wirtschaftlichen Verkehrs konzentriert und die dadurch in wichtigen Ansätzen auch eine Kapitalismuskritik darstellt. Wir werden im Folgenden nur zwei Aspekte von Hegels Rechtsphilosophie, die in vielen Hinsichten zugleich eine kritische Soziologie entstehender moderner Gesellschaften darstellt, einer kurzen Betrachtung unterziehen: Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und die daran anschließende kritische Analyse der Auswüchse der bürgerlichen Gesellschaft.

5.1 Theorie der bürgerlichen Gesellschaft

Hegel versteht die bürgerliche Gesellschaft als den Tummelplatz rücksichtsloser individueller Interessen – sie ist eine Sphäre der Verfolgung selbstsüchtiger Zwecke (Hegel 1986¹², § 183

[340]). Die Individuen tauchen in der bürgerlichen Gesellschaft als Privatpersonen auf, „welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben“ (§ 187 [343]). Hegel begreift das bürgerliche Individuum als ein entscheidendes Charakteristikum moderner Gesellschaften, das sie trennscharf von früheren Gesellschaftsformen unterscheidet, die ein Recht auf eine solchermaßen verstandene Besonderheit nicht anerkannt hätten (§ 185). Der Umstand, dass Hegel diese Rechte der besonderen Individuen, die u.a. zu der Verfolgung selbstsüchtiger Zwecke führen, anerkennt, unterscheidet seine Analytik eines Bereichs, in dem Profitstreben das allgemeine Ziel darstellt, von der früherer Philosophen: Hegel nimmt keinen tugendethischen Blick auf dieses Geschehen ein, und er appelliert deshalb nicht an tugendhaftes Verhalten, sondern er nimmt zur Kenntnis, dass es sich dabei eben um ein Charakteristikum moderner Gesellschaften handelt.¹³ Eine tugendethische Kritik der Auswüchse der bürgerlichen Gesellschaft, die er, wie wir im nächsten Schritt sehen werden, keineswegs ausblendet, erscheint aus dieser Perspektive schlicht nicht auf der Höhe der Zeit. Freilich erscheint ihm die bürgerliche Gesellschaft in normativer Hinsicht ausgesprochen problematisch, da die sie bestimmende Logik der individuellen Interessenmaximierung die gemeinschaftlichen Bande paralyse: Hegel spricht deshalb auch davon, dass die bürgerliche Gesellschaft „das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit“ (§ 184 [340]) sei; der soziale Zusammenhang, den sie hervorzubringen vermöge, sei rein instrumenteller Natur: ein bloßer „*Not- und Verstandesstaat*“ (§ 183 [349], Herv. i. O.). Hegel selbst kennt übrigens keine wirkliche Lösung für diese Probleme – die von ihm scheinbar nahe gelegte Vorstellung, dass der sittliche Staat zur Versöhnung der Widersprüche moderner Gesellschaften führen könnte, scheint nach meinem Eindruck nicht wirklich überzeugend zu sein. Bereits Marx hat, freilich unter revolutionären Prämissen, in seinem kritischen Kommentar zu den Staatskapiteln der Hegel'schen Rechtsphilosophie darauf hingewiesen, dass Hegel die Widersprüche der modernen Gesellschaft seiner Zeit, die er selbst diagnostiziert, nicht aufhebt, sondern fixiert.¹⁴ Auch wenn Honneth, der Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* grundsätzlich positiver gegenübertritt, in seiner Kritik nicht annähernd so weit geht wie Marx, bestätigt er den grundlegenden Eindruck, dass die von Hegel skizzierten Institutionen nur wenig geeignet sind, jene Antinomien, die Honneth als Pathologien moderner, kapitalistischer Gesellschaften begreift (vgl. Honneth 2011, Teil II), zu vermitteln: Die Vorstellung etwa, dass Korporationen, die Hegel selbst als sittliche Wurzeln des Staates in der bürgerlichen Gesellschaft begreift (vgl. § 255 [396]), die Probleme des kapitalistischen Marktes auszugleichen vermögen, erscheint Honneth „[g]eradezu naiv“ (Honneth 2001, 120). Zeitdiagnostisch kommt Honneth übrigens in seinem ambitionierten Versuch, nach dem Vorbild der Hegel'schen Rechtsphilosophie und durch Hegels begriffliche Denkmittel inspiriert, eine kritische Theorie demokratischer Sittlichkeit zu schreiben (vgl. Honneth 2011a, Einleitung), mit Blick auf die bürgerliche Gesellschaft zu einem pessimistischen Urteil: Weder in der Konsumsphäre noch auf dem Arbeitsmarkt scheinen ihm gegenwärtig die Bedingungen für eine soziale Freiheit gegeben, die auch Hegel mithilfe der Idee des sittlichen Staats angestrebt hat. Für die Konsumsphäre notiert Honneth, dass ihr „heute all die institutionellen Voraussetzungen [fehlen], die sie zu einer gesellschaftlichen Institution der sozialen Freiheit machen könnten“ (Honneth 2011a, 408); und für den Arbeitsmarkt sieht er sich gezwungen festzuhalten, dass dieser eine fatale Fehlentwicklung aufweist, da „soziale Freiheit [...] aus der institutionellen Sphäre der Erwerbsarbeit inzwischen so gut wie verbannt“ (Honneth 2011a, 468/469) ist. An ihre Stelle ist Honneth zufolge eine Fixierung auf die individuelle Freiheit der individuellen Interessenverfolgung getreten (vgl. Honneth 2011a, 462–468) – damit erneuert er die Problem-diagnose von der Hegels kritische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft in etwa 200 Jahre zuvor ausgegangen ist. Moderne, kapitalistische Gesellschaften bleiben wesentlich *entzweite* Gesell-

schaften.¹⁵ Hegel steuert demnach nur wenig zur Auflösung der von ihm diagnostizierten Schwierigkeiten bei. Wichtig an seiner Theorie der bürgerlichen Gesellschaft für einen kritischen Blick auf die kapitalistischen Gesellschaften der Gegenwart ist die kritische Perspektive, die seine Diagnose eröffnet. Sie werden wir nun abschließend noch untersuchen.

5.2 Hegels Kritik der bürgerlichen Gesellschaft

Kommen wir nunmehr zu Hegels Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, die eine Protokritik des Kapitalismus darstellt. Die Entzweigungsdiagnose haben wir bereits angesprochen; sie stellt fraglos, bei aller Unumgänglichkeit, die Hegel der bürgerlichen Gesellschaft als einer Sphäre moderner Gesellschaften zuerkennt, auch eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft dar. Hegel legt nun im Zuge der Exposition seiner Theorie der bürgerlichen Gesellschaft immer wieder unerbittlich den Finger auf die neuralgischen Punkte dieser Sphäre der Warenproduktion und -zirkulation; einige dieser Motive sind uns schon von Ferguson her vertraut und einige werden später bei Marx eine wichtige Rolle spielen: Hegel arbeitet sie dabei genauer und radikaler aus, als es bei Ferguson der Fall ist, und er nimmt, wenigstens in Umrissen, schon vieles vorweg, was üblicherweise als eine Erkenntnis der Marx'schen Untersuchung des Kapitalismus gilt.

Zunächst betont Hegel im Anschluss an seine Entzweigungsdiagnose die Gegensätze, die durch die bürgerliche Gesellschaft hervorgebracht werden. Entscheidend ist nun, dass die Individuen einander nicht einfach nur fremd werden, sondern dass aus strukturellen Gründen einige besser und andere schlechter bei der Interessenverfolgung abschneiden – wir erleben so, wie Hegel es fasst, ebenso die Ausschweifung wie auch das Elend (§ 185 [341]). Diese Lesart der Gegensätzlichkeit arbeitet Hegel im Fortgang der Ausarbeitung seiner Kritik nun genauer aus. In diesem Zusammenhang spielt ebenso wie später bei Marx die Arbeit eine wichtige Rolle: Die moderne arbeitsteilige Organisation der Arbeit führe zu einer Abstraktion von der konkreten Tätigkeit. Zudem würden die Arbeiten einfacher. Zusammengenommen bewirke dies eine Erhöhung der Abhängigkeit derjenigen, die auf den Arbeitslohn angewiesen sind, von denjenigen, die Arbeitsplätze anbieten, und begründe ein grundsätzlich asymmetrisches Verhältnis zwischen ihnen (§ 198 [352]).

Diese Asymmetrie führt Hegel zufolge einerseits zu einer immer stärkeren Anhäufung von Reichtümern für die einen und andererseits zu einer immer größeren Abhängigkeit der anderen. Um die strukturelle, sich verfestigende Dimension dieser Entwicklung hervorzuheben, bedient sich schon Hegel eines Begriffs, dem in der Geschichte der Arbeiterbewegung eine große Zukunft beschieden sein wird: Er spricht von der „*Abhängigkeit* und *Not* der an diese Arbeit gebundenen Klasse“ (§ 243 [389]; Herv. i. O.). Hegel nimmt auch schon die subproletarische Schicht, das Marx'sche Lumpenproletariat, wahr, indem er auf die Erzeugung eines „Pöbels“, so sein für unsere heutigen Ohren unsensibler Begriff, der seinem Schicksal überlassen werde und auf Betteln angewiesen sei, hinweist (§ 245). Wichtig ist nun auch, dass es sich dabei um ein Unrecht handelt: Denn nach Hegels Auffassung sind Zustände des Mangels, die gesellschaftlich erzeugt werden und die auf soziale Ungleichheiten zurückgehen, ein Unrecht, „was dieser oder jener Klasse angetan wird“ (§ 244, Zusatz [390]). Hier wird deutlich, inwiefern die Normativität von Hegels Kritik an gesellschaftstheoretischen, strukturell ansetzenden Maßstäben ausgerichtet ist: Ihm geht es in erster Linie nicht um das Fehlverhalten Einzelner, die den Pfad der Tugend verlassen, indem sie sich an den falschen Kriterien orientieren, sondern er unternimmt eine Analyse und Kritik der strukturellen Beschaffenheit moderner Gesellschaften und ihrer Probleme. Sein

Argument lautet nicht, dass Unrecht erzeugt wird, da einzelne AkteurInnen falsch (tugendlos) handeln. Das Unrecht wird nach seiner Auffassung vielmehr deshalb hervorgebracht, weil jene gesellschaftlichen Strukturen, die er unter dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft beschreibt und die der instrumentellen Interessenverfolgung dienen, die Herausbildung solchen Unrechts wie der massenhaften Verarmung und der massiven Ungleichheit wahrscheinlich werden lassen. Schließlich erfasst Hegel auch schon die über nationalstaatliche Grenzen hinausweisende Logik der bürgerlichen Gesellschaft und antizipiert so die Entwicklung, die uns heute als globaler Kapitalismus gegenübertritt (§ 246).

6. Schlussfolgerungen

Obwohl Hegel an vielen Stellen seiner Überlegungen darauf hofft, institutionelle Lösungen aufzuspüren, die die Entzweiungen moderner, kapitalistischer Gesellschaften zu versöhnen vermögen, und ihm dadurch zu Recht der Vorwurf gemacht wurde, dass es in seinen Texten eine Tendenz gibt, das Bestehende zu affirmieren¹⁶, fehlt es seiner Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, wie wir gesehen haben, keineswegs an Schärfe. Vor allem liegt mit ihr vielleicht zum ersten Mal eine Kapitalismuskritik vor, die die Orientierung an tugendethischen Maßstäben hinter sich lässt, um sie durch zwei Dinge zu ersetzen, die für die Kapitalismuskritik wesentlich sind: Erstens baut Hegel in analytischer Hinsicht auf eine soziologische Theorie moderner Gesellschaften. Wenn ihm Individuen und deren Handeln in den Blick geraten, dann untersucht er diese im Kontext der sozialen und politischen Strukturen, in die sie eingelassen sind und ohne die sie nicht zu denken wären. Hegel unterbreitet so nicht eine weitere Variante einer tugendethischen Kritik des Profitstrebens, sondern er entwickelt eine Theorie moderner Gesellschaften, auf deren Grundlage er dann die analytische Dimension um das zweite Element verlängern kann: die normative Kritik der negativen Folgen der bürgerliche Gesellschaft genannten Wirtschaftssphäre.

Damit lässt sich ein zweiteiliges Ergebnis der ideengeschichtlichen Rückschau umreißen: Eine moderne Kapitalismuskritik bedarf erstens eines gesellschaftstheoretischen Rahmens, vor dessen Hintergrund sie überhaupt erst in die Lage versetzt wird, wirtschaftliches Handeln angemessen analytisch zu erfassen. Zweitens ist diese gesellschaftstheoretische Einbettung auch normativ folgenreich: Um Kapitalismuskritik handelt es sich nämlich im Grunde genommen erst dann, wenn die negativen Folgen nicht länger als die Konsequenzen falschen individuellen Handelns verstanden werden, sondern stattdessen die institutionellen Strukturen von Gesellschaften kritisch durchleuchtet werden. Nicht individuelle Handlungsverfehlungen bilden, wie sich an der Auseinandersetzung mit Ferguson und vor allem mit Hegel gezeigt hat, das Problem, sondern diejenigen sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen, die solche Handlungen überhaupt erst wahrscheinlich werden lassen. Das muss mitnichten heißen, dass sich Kapitalismuskritik mit einer kritischen Diagnose struktureller Logiken bescheiden muss, die hinter dem Rücken der AkteurInnen wirken und deren Wandel gar nur geschichtsphilosophisch erhofft werden kann, sich aber nicht aktiv politisch herbeiführen lässt. Dass eine soziologisch strukturell ansetzende Kritik auch politische Veränderungsmöglichkeiten anvisieren kann, zeigen Überlegungen, die Axel Honneth jüngst anhand der Auseinandersetzung mit einer in Marx' Ökonomiekritik angelegten Spannung entwickelt hat (Honneth 2011b). Demzufolge existiert bei Marx einerseits in den ökonomischen Studien eine strukturlogisch ausgerichteten Analyse, die Akteurhandeln kaum zulässt, und andererseits in den historisch-politischen Schriften eine soziologisch-strukturelle Analyse, die an den in konkreten Akteurkonstellationen herrschenden Kräfteverhält-

nissen ansetzt und so auch plötzliche, etwa durch politische Kämpfe bewirkte, Veränderungen zulässt (vgl. Honneth 2011b, 590–593). Eine strukturelle Kapitalismuskritik, deren Anlagen oder Frühformen wir bei Ferguson und Hegel beobachten konnten, zwingt nun keineswegs zu einem strukturlogischen Ansatz, der die Bedeutung von Akteurhandeln vollkommen ausblendet: Strukturen kritisch in den Blick zu nehmen, bedeutet nicht zu dementieren, dass soziale Kämpfe diese Strukturen zu ändern vermögen. Wichtig aber ist, das Handeln von AkteurInnen stets in sozialen Kontexten zu verorten, um deren kämpfende Umgestaltung es geht. Setzt die Kritik hingegen allein tugendethisch beim Verhalten von AkteurInnen an, dann drohen die sozialstrukturellen Zusammenhänge ausgeblendet zu werden, die dieses Verhalten wahrscheinlich werden lassen und um deren Kritik es darum gehen muss. Dies ist der Grund, warum der strukturellen Kritikdimension der Vorrang gebührt.

ANMERKUNGEN

- 1 Diese Idee stand freilich schon immer auch unter Kritik, selbst innerhalb liberaler Wirtschaftstheorien. Vgl. programmatisch: Müller-Armack 1976; kritisch: Foucault 2004; Ptak 2004.
- 2 Vgl. etwa Althusser's Beharren auf einer wissenschaftlichen Kapitalismuskritik, die nur den reifen Marx, vor allem das *Kapital* (Marx 1972), nicht aber die Frühschriften (vgl. v.a. Marx 1973) gelten ließ (Althusser 1996).
- 3 In der älteren Systemtheorie, etwa bei Parsons, spielen normative Dimensionen eine wichtige Rolle. Parsons betont allerdings, dass die Untersuchung normativer Sachverhalte streng von der Einnahme normativer Standpunkte zu unterscheiden ist (vgl. Parsons 1968, 75).
- 4 Am Rande sei erwähnt, dass der Begriff der Ökonomie im heutigen Sinne, wendet man ihn auf Aristoteles an, natürlich ein Anachronismus ist: Die *oikonomia* in den griechischen *poleis*, die ein Kompositum der beiden Wörter *oikos* [Haus, Haushalt] und *nomos* [Gesetz, Ordnung] ist, bezieht sich allein auf den privaten Haushalt und meint dessen Wirtschaften.
- 5 Vgl. vor allem die Aristoteles-Rezeption bei Thomas von Aquin (etwa Aquin 1971), die für bis heute anhaltende Wirkung Aristoteles' wesentlich ist (vgl. zu Thomas' Fürstenspiegel: Mensching 2007).
- 6 Vgl. Hobbes 1984, Kap. 13 und 14. Seitenverweise im Folgenden ohne weitere Angaben im Text, so nicht anders angegeben.
- 7 Vgl. Locke 1977, Teil II, Kap. 5. Nachfolgende Seitenverweise im Text beziehen sich, so nicht anders angegeben, auf diese Ausgabe.
- 8 Marx hat Ferguson übrigens mit großem Interesse gelesen, und er zitiert ihn bspw. im *Kapital* im Zusammenhang seiner eigenen Überlegungen zur Teilung der Arbeit; vgl. Marx 1972, 375.
- 9 Vgl. für einen besonders radikalen normativen Individualismus den weiter oben kurz angesprochenen libertären Entwurf Nozicks (1974).
- 10 Diese Vorstellung ist bis heute für Kritiken an liberalen Gesellschafts- und Gerechtigkeitstheorie wesentlich. Vgl. Taylor 1996 und Young 1990.
- 11 Nachfolgende Seitenverweise im Text beziehen sich, so nicht anders angegeben, auf diese Ausgabe.
- 12 Textverweise im Folgenden, so nicht anders angegeben, ohne weitere Angaben im Text.
- 13 Vgl. zu einer kritischen Gesellschaftstheorie im Anschluss an Hegel: Honneth 2011a, wobei Honneth dort eine Deutung des Marktes vorschlägt, der zufolge der Markt gerade nicht allein eine Sphäre der bloßen Interessenverfolgung darstellt, sondern selbst bereits normative Strukturen möglich werden lässt (Honneth 2011a, Teil C, Kap. III.2.a).
- 14 Vgl. am Beispiel der Antinomien zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft: Marx 1974, 252.
- 15 Mit dem Entzweigungscharakter der Moderne habe ich mich andernorts ausführlicher beschäftigt. Vgl. Flügel-Martinsen 2008.
- 16 Das betont bspw. Herbert Marcuse in *Vernunft und Revolution*, einem Buch, dem es insgesamt um den Nachweis geht, dass in Hegels Philosophie die Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie angelegt sind, die er, anders als noch Marx, gerade auch in der Rechtsphilosophie ausmacht; vgl. Marcuse 1962, Kap. VI.

LITERATURVERZEICHNIS

- Althusser*, Louis (1996). *Marxisme et humanisme*, in: Louis *Althusser*: Pour Marx, Paris, 225–249.
- Aquin*, Thomas von (1971). *Über die Herrschaft der Fürsten*, Stuttgart.
- Arendt*, Hannah (1974). *Über die Revolution*, München.
- Arendt*, Hannah (1981). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Aristoteles* (1995). *Nikomachische Ethik*, Hamburg.
- Batscha*, Zwi (1988). Einleitung, in: Adam *Ferguson*: Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main, 7–91.
- Boltanski*, Luc/Ève *Chiapello* (2003). *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.
- Downs*, Anthony (1968). *Ökonomische Theorie der Demokratie*, Tübingen.
- Ferguson*, Adam (1988). Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main.
- Flügel-Martinsen*, Oliver (2008). *Entzweiung. Die Normativität der Moderne*, Baden-Baden.
- Flügel-Martinsen*, Oliver (2010). Entfremdung und Subjektivität bei Marx. Zwei konkurrierende Denkwege?, in: Gerald *Hubmann*/Claudia *Reichel*/Beatrix *Bouvier* (Hg.): *Marx-Engels-Jahrbuch 2009*, 81–99.
- Foot*, Philippa (2004). *Die Natur des Guten*, Frankfurt am Main.
- Habermas*, Jürgen (1978). Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: Jürgen *Habermas*: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main, 48–88.
- Habermas*, Jürgen (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2. Frankfurt am Main.
- Hegel*, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7, Frankfurt am Main.
- Hobbes*, Thomas (1984). *Leviathan*, Frankfurt am Main.
- Honneth*, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart.
- Honneth*, Axel (2011a). *Das Recht der Freiheit*, Berlin.
- Honneth*, Axel (2011b). Die Moral im „Kapital“. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik, in: *Leviathan*, 4/2011, 583–594.
- Kant*, Immanuel (1977). *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Werke XI, Frankfurt am Main, 195–254.
- Locke*, John (1977). *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt am Main.
- Luhmann*, Niklas (2000). *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- MacIntyre*, Alasdair (1995). *Verlust der Tugend*, Frankfurt am Main.
- Marcuse*, Herbert (1962). *Vernunft und Revolution*, Neuwied.
- Marx*, Karl (1972). *Das Kapital I*. MEW 23, Berlin (Ost).
- Marx*, Karl (1973). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. MEW Ergänzungsbd. 1, Berlin, 465–588.
- Marx*, Karl (1974). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261–313)*. MEW 1, Berlin (Ost), 201–333.
- Mensching*, Günther (2007). Thomas von Aquin. Über die Herrschaft der Fürsten, in: Manfred *Brocker* (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens*. Frankfurt am Main, 78–92.
- Müller-Armack*, Alfred (1976). *Stil und Ordnung der Sozialen Marktwirtschaft*, in: Alfred *Müller-Armack*: *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Freiburg, 231–242.
- Münkler*, Herfried (1984). *Machiavelli*, Frankfurt am Main.
- Nietzsche*, Friedrich (1999). *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 5, München, 245–412.
- Nozick*, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford.
- Nussbaum*, Martha C. (1999). *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Martha C. *Nussbaum*: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt am Main, 24–85.
- Parsons*, Talcott (1968). *The Structure of Social Action*. Bd. 1, New York.
- Skinner*, Quentin (1998). *Liberty before Liberalism*, Cambridge et al.
- Skinner*, Quentin (2008). *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge et al.
- Taylor*, Charles (1995). *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main.
- Taylor*, Charles (1996). *Quellen des Selbst*, Frankfurt am Main.
- Young*, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ.

AUTOR

PD Dr. Oliver FLÜGEL-MARTINSEN, geb. 1977, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld, Forschungsinteressen: Analytik und Denken des Politischen, Philosophie und Theorie der Moderne (insb. Kant, Hegel, Nietzsche, Marx), Kritische Theorie, französische Philosophie der Gegenwart; aktuelle Veröffentlichungen: *Jenseits von Glauben und Wissen*, Bielefeld: Transcript 2011.