

Einladung zum 9. WRB-Anlass

1. Teil:

Wann: **Freitag, 8. Januar 2016 2015 19.15 – 21.30 Uhr**

Wo: SP Sekretariat in Solothurn, Rossmarktplatz 1
2. Stock Eingang rechts

Wer: öffentlicher Anlass

Kosten: keine, freie Kollekte

2. Teil:

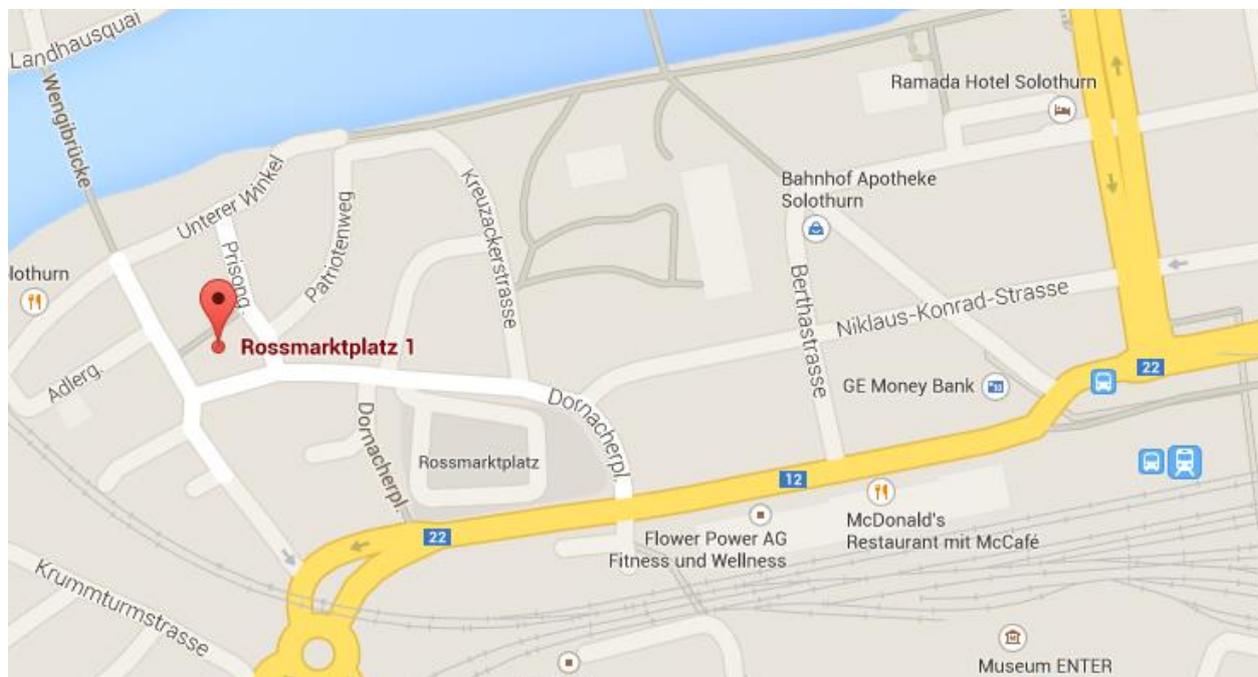
Wann: **Samstag, 16. Januar 2016 09.15 – 12.30 Uhr**

Wo: SP Sekretariat in Solothurn, Rossmarktplatz 1
2. Stock Eingang rechts

Wer: öffentlicher Anlass

Kosten: keine, freie Kollekte

Lageplan Rossmarktplatz 1 in Solothurn



Thema des WRB-Werkstattanlass in Solothurn

Was bedeutet der Sozialismus heute und für die tägliche politische Arbeit? Neue Ideen für ein altes Projekt

1. Teil

(2. Teil folgt im 2. Versand vom 4. Januar 2016)

Im Zweifel links: Links und rechts, alles eins?

21.12.2015 / Jakob Augstein (Quelle: Spiegel online)

Plötzlich ist es wieder schick, Linke und Rechte in einen Topf zu werfen. Das Bürgertum belügt sich damit, dass sich angeblich die Extreme berühren. Dabei steckt die politische Mitte in der Krise.

War [Adolf Hitler](#) ein Linker? Die Frage hat der berühmte Journalist Joachim Fest allen Ernstes einmal gestellt. In einem Zeitungsartikel schrieb Fest im Jahr 2003: "Manche guten Gründe sprechen dafür, dass der [Nationalsozialismus](#) politisch eher auf die linke als auf die rechte Seite gehört." Das war das böse Märchen von der Velwechserbarkeit von links und rechts (um mit Ernst Jandl zu sprechen). Mit diesem Topos halten sich Konservative und Sozialdemokraten immer dann die Linken vom Leib, wenn die bürgerliche Mitte erodiert. Das ist heute wieder der Fall.

Darum müssen sich die Linken jetzt anhören, sie gehörten in den gleichen Topf wie die Dunkeldeutschen von Pegida und der AfD.

Die Deutschen fürchten sich. Mehr als die Hälfte blickt angsterfüllt in die Zukunft. Die "German Angst" ist zurückgekehrt. Die deutsche Mitte fühlt sich bedroht. Ihr Schoß gebiert wieder die Extreme. Der SPIEGEL brachte dazu in der vergangenen Woche [eine Titelgeschichte](#). Darin taucht eine Studie der gewerkschaftsnahen Otto-Brenner-Stiftung auf, die feststellt: Deutsche Rechtspopulisten bilden eine "Querfront", die linkes und rechtes Gedankengut vermischt. Der SPIEGEL schreibt, der Begriff gehe auf die [Weimarer Republik](#) zurück, "als jungkonservative Denker wie Arthur Moeller van den Bruck darüber philosophierten, wie sich nationalistische und sozialistische Kräfte bündeln ließen. Was kurze Zeit später ja auch gelang."

Ein lapidarer Satz mit ungeheurem Inhalt: der damalige Nationalsozialismus als Bündelung nationalistischer und sozialistischer Kräfte? Und das heutige Murren im Osten eine Absage an die westliche Demokratie, in der sich Linke und Rechte nicht unterscheiden? Überhaupt: Links, Rechts, alles eins?

Der Hebel, mit dem die Linken in die braune Suppe befördert werden, ist der Vorwurf der Gleichmacherei. [Jan Fleischhauer](#) hat das in der vergangenen Woche hier knapp und gekonnt vorgemacht: "Die einen versprechen soziale Homogenität, die anderen kulturelle. Gegen zu viel Ungleichheit sind beide."

Diskreditierung der linken Hoffnung

Es ist ein perfides Argument: das Gleichheitsversprechen der französischen Revolution und der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, das zum edlen Inventar der westlichen Zivilisation gehört, wird zur totalitären Gleichmacherei pervertiert und auf diese Weise wird die Utopie der Linken auf die gleiche Schwundstufe gestellt wie die Dystopien der Rechten.

Aber diese Lust an der Diskreditierung der linken Hoffnung gehört seit jeher zum bürgerlichen Inventar. Es war wiederum Joachim Fest, der 1991 schrieb:

Mit dem Ende des Sozialismus ist, nach dem Nationalsozialismus, der andere machtvolle Utopieversuch des Jahrhunderts gescheitert. Was damit endet, ist der mehr als zweihundert Jahre alte Glaube, dass sich die Welt nach einem ausgedachten Bilde von Grund auf ändern lasse. Zersprungen sind all die scharfsinnigen Träume über die Menschheitszukunft, die aus der Welt ein riesiges Schlachthaus gemacht haben.

Es war ziemlich viel Ehre für den Nationalsozialismus, ihn als "Utopieversuch" zu kennzeichnen. Niemand wusste in Wahrheit besser als der Hitler-Biograf Fest, dass die Nazi-Ideologie das Gegenteil einer Utopie bot: Vernichtung statt Befreiung.

Links und Rechts, alles eins? Das ist ein schlimmer Vorwurf. Im Angesicht der Geschichte ohnehin. Die Sozialisten gehörten zu den ersten, die in Hitlers Konzentrationslager wanderten. Und dann mutet man ihnen noch zu, mit den Nazis in "sozialistische" Geiselhaf genommen zu werden?

Es sei daran erinnert: Im ideologischen Aufbegehren der Zwischenkriegszeit konnte sich jeder aus den ideologischen Stellagen bedienen, wie er wollte, und durch rhetorisches Rühren immer ekligere Emulsionen eigentlich nicht mischbarer Bestandteile herstellen. Der "deutsche Sozialismus" von Otto Strasser war so eine unappetitliche Sauce.

Der Führer ein Linker, weil er das Kindergeld einführte?

Aber seitdem müssen sich die Linken das immer wieder anhören. [Erika Steinbach](#), Dauervertriebene der [CDU](#), twitterte vor ein paar Jahren: "Die NAZIS waren eine linke Partei. Vergessen? NationalSOZIALISTISCHE deutsche ARBEITERPARTEI..." Und der Historiker [Götz Aly](#) nahm das gerne zum Anlass, an Hitlers Sozialpolitik zu erinnern.

Aber wenn der "Führer" dadurch zum Linken wird, dass er im Jahr 1934 das Kindergeld einführte, dann war [Bismarck](#) auch einer, als er 1883 die Krankenversicherung einführte. Wer die Nationalsozialisten für Sozialisten hält, weil sie so hießen, der kann ebenso gut die Deutsche Demokratische Republik für einen demokratischen Staat halten. Aber auf die Idee käme niemand.

Es gehört zum Wesen der Utopie einer Gerechtigkeit jenseits der bestehenden, dass sie eine Zumutung ist. Wer sich diese Zumutung vom Leib halten will, erkennt nicht den Unterschied zwischen dem Demonstranten, den die Hoffnung auf eine bessere Welt für alle auf die Straße treibt, und jenem, den [Ernst Bloch](#) einst "die rachsüchtige, kreuzigende Kreatur aller Zeiten" nannte.

Wir freuen uns auf Dich!

Das Kernteam der WRB

23. Dezember 2015/NW

Axel Honneth: Die Idee des Sozialismus Frankfurt am Main 2015

I. Die ursprüngliche Idee: Aufhebung der Revolution in sozialer Freiheit (23-50)

Die Idee des Sozialismus ist ein geistiges Kind der kapitalistischen Industrialisierung, als sich zeigte, dass sich die Forderungen der französischen Revolution nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sozial nicht verwirklichten liessen.

Historisch geht der Begriff auf die 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts zurück, als katholische Geistliche den Begriff „socialistae“ schufen, um damit die Vertreter der deutschen Naturrechtslehre (Grotius, Pufendorf) zu kritisieren. Diese Bezeichnung wurde in den rechtswissenschaftlichen Lehrbüchern übernommen, allerdings ohne kritischen Bezug.

Von dieser Verwendung löste sich der Begriff in den zwanziger und dreissiger Jahren des 19. Jahrhunderts, als Selbstbezeichnung der Anhänger früher Sozialisten in England und Frankreich (Owen, Fourier, Saint-Simon). Damit wird gemäss Schieder Sozialist zum „zukunftsorientierten Bewegungsbegriff.“

Bemühungen, die Gesellschaft durch gezielte Massnahmen sozial werden zu lassen, gab es allerdings schon vor den frühen Sozialisten

- Schottische Moralphilosophen: Wohlgeordnete Gemeinschaften beruhen auf Gefühlen der wechselseitigen Anteilnahme
- Leibniz: Sozietäten als Gelehrtengemeinschaften mit sozialpolitischem Auftrag

Ziel der Anhänger Owens, der Saint-Simonisten und der Fourieristen, später von Blanc und Proudhon war gemäss Durkheim, die der „sozialen Kontrolle entglittenen Wirtschaftsfunktionen erneut der durch den Staat repräsentierten Verfügungsmacht der Gesellschaft zu unterstellen“ (27) und die ökonomische Sphäre an die gesellschaftliche Willensbildung anzubinden, um eine gerechtere Ressourcenverteilung zu erreichen. Eine solche Interpretation der Anliegen der Frühsozialisten ist auch bei anderen Theoretikern zu finden (etwa bei Mill oder Schumpeter), greift aber eindeutig zu kurz.

Vielmehr orientieren sich bereits die frühen Theoretiker des Sozialismus normativ an den Idealen der Französischen Revolution orientiert. Es geht ihnen darum, die Prinzipien der Freiheit und der Brüderlichkeit miteinander zu versöhnen. Dies gelingt nur, wenn die individuelle Freiheit nicht als einen private Interessenverfolgung, sondern als ein solidarisches Sich-Ergänzen verstanden wird. Freiheit ist in ihren Augen deshalb nicht rein rechtlich oder individualistisch zu verstehen. Honneth spricht von einem „intersubjektiven Vollzug“ (33) der Freiheit.

Marx bindet als erster konsequent die individuelle Freiheit an die Voraussetzung eines solidarischen Zusammenlebens. Marx kontrastiert dabei zwei Sozialmodelle. In einer kapitalistischen Gesellschaft beziehen sich die Mitglieder nur indirekt und abstrakt im Rahmen ihrer Interessenwahrnehmungen aufeinander, nach Marx als „ein Kaufmann für den anderen“ in der „Absicht der Plünderung“ im Rahmen eines „Kampfes.“ Im Gegensatz dazu stehen Produktionsverhältnisse, in denen die Menschen sich gegenseitig in ihrer wechselseitigen Bedürftigkeit anerkennen. Jeder einzelne soll darin die von ihm verfolgten Ziele zugleich als Bedingung der Ziele der jeweils anderen begreifen. Subjekte wären dann nicht nur miteinander, sondern füreinander tätig. Damit hat Marx in groben Umrissen eine Ordnung skizziert, in der Freiheit und Solidarität miteinander verschränkt sind.

Honneth überprüft in der Folge, ob damit ein eigenständiges und neues Verständnis von Freiheit gewonnen wird:

- Liberales Freiheitsmodell: Individuelle Freiheit dort, wo ein Individuum möglichst ungehindert eigene Absichten verfolgen kann. Grenze dort, wo die Handlungsfreiheit anderer Personen eingeschränkt werden könnte.
- Rousseau/Kant: Ausgangspunkt ist Akt der Selbstbestimmung als zusätzliche Voraussetzung (sogenannte „positive Freiheit“ nach Berlin)
- Skinner/Pettit: Zwang auch dann, wenn Einflussnahme auf den Willen einer anderen Person („freedom as non-domination“)

Sozialisten gehen über diesen Ansatz hinaus: Zwanglos ist die Verwirklichung eines Zwecks nur dann, wenn sie auf die Zustimmung aller anderen träge. Damit wird das Kooperieren in der Gemeinschaft selbst erst als Vollzug von Freiheit gesehen: „Holistischer Individualismus“ (47).

Janke, Hüb

Mangel am Freiheitsbegriff der frühen Sozialisten:

- Freiheitsbegriff wurde ausschliesslich auf die Sphäre der Wirtschaft beschränkt. Damit geriet insbesondere der Bereich der politischen Willensbildung aus dem Blickfeld. *+ Privatphän*
- Geschichtsphilosophie hat eine Zwangsläufigkeit der künftigen Entwicklung zur Folge, die „eigene Vorstösse als experimentelle Erprobungen der Veränderbarkeit“ (50) verunmöglichen.

Gregor Brown
Jan. 16

Kurzzusammenfassung Axel Honneth – Die Idee des Sozialismus

Kapitel 2 (Seiten 51-83)

Sozialisten wollen die kapitalistische Marktwirtschaft durch Reform oder Revolution überwinden und die Ziele der französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verwirklichen. In diesem Kapitel beschäftigt sich Honneth mit den konzeptuellen Fehlern des Sozialismus. Er stellt fest, dass drei Fehlannahmen zum Scheitern des Sozialismus im 20. Jahrhundert führten. Diese Fehlannahmen waren schon bei den Frühsozialisten vorhanden und wurden von Marx fortgeführt.

- 1) Die Sozialisten vernachlässigten den Begriff der Freiheit. Sie beschäftigten sich nur mit der ökonomische Sphäre. Demokratie und Bürgerrechte waren unwichtig. In der zukünftigen sozialistischen Gesellschaft sollen sich die einzelnen Menschen durch die Mitwirkung an der kooperativen Produktion in die Gesellschaft einbezogen werden. So können sie gemeinsam ihre soziale Freiheit verwirklichen. Individuelle Selbstbestimmung ist unwichtig.
- 2) Sie gehen davon aus, dass alle Arbeiter die Ziele der Sozialisten teilen und nur darauf warten befreit zu werden. Die Sozialisten schreiben damit den Arbeitern Interessen zu, die diese nicht unbedingt teilen. Zudem führte die enge Anbindung der Sozialisten an die Arbeiterschaft nach 1945, als die Zahl der Industriearbeiter stark abnahm, zu einer Sinnkrise.
- 3) Die Sozialisten hatten ein deterministisches ^{zwangsläufig} Geschichtsbild. Sie glaubten, dass der Kapitalismus bald verschwinden, und durch eine sozialistische Gesellschaft ersetzt werden würde. Spätestens seit Marx setzte sich bei Sozialisten der Glauben durch, dass auf die kapitalistische Marktwirtschaft zwangsläufig die überlegene sozialistische Planwirtschaft folgen müsse. Der Sozialismus verstand sich nie als Bewegung, die erst durch Experimente herausfinden muss, welche Wirtschaftsform am besten zu ihrer Gesellschaftsform passt. Zudem hielten sie ein demokratisches Aushandeln der Zielsetzungen für unnötig, da der richtige Weg schon vorbestimmt sei.

Die Sozialisten stützten sich auf Theorien, die im Frühkapitalismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelt worden waren. Sie konnten sich nie der ständig wandelnden kapitalistischen Wirtschaft anpassen.

Auf mich wirken die Argumente Honneths einleuchtend. Einen möglichen Ausweg sehe ich im bedingungslosen Grundeinkommen. Es ist illusorisch, weiterhin am Ziel der Vollbeschäftigung festzuhalten. In Zukunft werden wohl noch mehr Arbeitsstellen ins billigere Ausland verlagert werden, zumal die EU eine linke Wirtschaftspolitik auf nationalstaatlicher Ebene verunmöglicht. Den Marxismus halte ich für völlig irrelevant. Gerade aus ökologischer Sicht sind anarchokommunistische Lösungsansätze besser geeignet, um die Probleme der Zukunft anzugehen. Wenn wir erneuerbare Energien verwenden und uns vor allem mit lokalen ökologisch produzierten Nahrungsmitteln ernähren, können wir unseren Lebensstandard ungefähr halten. Unternehmen sollten klein und genossenschaftlich organisiert sein, so wird das Mitspracherecht der Arbeiter gewährleistet. Sie sollen vor allem Produkte aus lokalen Ressourcen für den lokalen Markt produzieren. Politische Entscheide sollten auf lokaler Ebene von den direkt Betroffenen gefällt werden, wenn möglich im Konsens. Für überregionale politische Entscheidungsfindung ist hingegen das kommunistische Rätemodell besser geeignet.

Ausserdem würde es mich interessieren, das sozialistische Experiment in Lateinamerika im 21. Jahrhundert genauer anzuschauen. Was hat funktioniert? Was hat weniger gut funktioniert? Wurden die von Honneth genannten konzeptuellen Fehler dort reproduziert?

Zusammenfassung Axel Honneth: Die Idee des Sozialismus, 2015, Kap. III (S. 85-119)

Wege der Erneuerung (I): Sozialismus als historischer Experimentalismus

Der Begriff Sozialismus wurde in der Vergangenheit zu sehr verknüpft mit der industriellen Revolution und dem Manchesterkapitalismus und wurde dementsprechend vor allem als wirtschaftspolitisches Programm verstanden. Dies führte zur Vorstellung, dass Solidarität nur möglich wird durch ein radikal gewandeltes Wirtschaftssystem.

Das Potential des Sozialismus ist aber weit grösser und muss unabhängig von seiner Entstehung und dem wirtschaftlichen Aspekt entwickelt werden. Die Erneuerung und Wiederbelebung des Sozialismus kann nur in einer postmarxistischen Form geschehen.

Im 3. Kapitel geht es um die Frage, mit welchen alternativen Vorstellungen und auf welchem Weg das Wirtschaftssystem umgebaut werden kann.

Die ersten Sozialisten experimentierten mit den Möglichkeiten des Marktes und versuchten mit „marktsozialistischen“ Massnahmen soziale Freiheit im Wirtschaftsleben zu schaffen.

Bsp.: Produktionsgenossenschaften, Zentralbank für unternehmerisches Startkapital für untere Schichten, selbstverwaltete Kooperativen.

Mit Karl Marx änderte sich diese Sichtweise. Für ihn war Markt und Kapitalismus eine Einheit, beinhaltend Privatbesitz von Produktionsmitteln und arbeitendes Proletariat. Da liessen sich nicht einzelne Elemente herauslösen. Eine sozialistische Wirtschaft war nur als marktfreie Wirtschaft, also Planwirtschaft denkbar. Diese Denkblockade gilt es aufzuheben.

Honneth sieht drei Möglichkeiten oder Modelle, wie soziale Freiheit im Wirtschaftsbereich gemäss sozialistischen Vorstellungen verwirklicht werden kann:

- Markt gem. Adam Smith, in dem sich die ökonomischen Interessen gleichberechtigter und wohlgesinnter Bürger wechselseitig ergänzen.
- Vision einer Gesellschaft als „Verein freier Produzenten“. D.h. die arbeitsfähigen Mitglieder eines Gemeinwesens kontrollieren und organisieren ihre wirtschaftlichen Belange selbständig und demokratisch.
- Bürger/innen beauftragen mit demokratischem Beschluss ein staatliches Organ, die Wirtschaft im Interesse der gesellschaftlichen Wohlfahrt zu steuern und zu überwachen.

Ein erneuerter Sozialismus muss in diesen drei Bereichen (Markt, Zivilgesellschaft, Rechtsstaat) testen und experimentieren, wie die soziale Freiheit am besten realisiert werden kann.

Gemäss John Dewey müssen bei dieser experimentellen Suche Barrieren beseitigt werden, die einer ungezwungenen Kommunikation der Gesellschaftsmitglieder zum Zweck einer intelligenten Problemlösung im Weg stehen. Nach Dewey kann Entwicklung nur geschehen durch gemeinschaftliches Verhalten, durch Kontakt und Interaktion einzelner Elemente, Personen und Gruppen; das setzt Potential frei. Solche Experimente führen zu umso besseren Lösungen, je umfassender die vom jeweiligen Problem Betroffenen einbezogen sind.

Die Entgrenzung von Kommunikation („Niederreißen von Kommunikationsbarrieren“) und die soziale Interaktion könnte eine neue historische Basis und roter Faden des Sozialismus sein. Demnach wäre Sozialismus als Prozess des Kampfes von stets neu zusammengesetzten Gruppen zu verstehen, die Anerkennung wollen und die Überwindung von (kommunikationshemmenden) Barrieren anstreben, die die Nutzung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verhindern.

Der privatkapitalistische Markt ist nur eine Barriere (*weitere Beispiele?*).

Der Sozialismus hat so gesehen seine Existenzberechtigung nicht verloren. Er steht für die Ansprüche des Sozialen, u.a. in der Wirtschaft.

Klammer: Das Geschichtsbild des Sozialismus (historischer Materialismus) geht von einer gesetzmässigen Entwicklung hin zur klassenlosen Gesellschaft und Beseitigung des Kapitalismus aus. Auch von diesem Geschichtsbild müssen wir uns lösen, sonst würde das Experimentieren keinen Sinn machen.

Das Experimentieren, das Erkunden, wie sich wirtschaftliche Wertschöpfung auf der Basis eines kooperativen Füreinander (statt Gegeneinander) organisieren lässt braucht Überzeugungskraft und gute Argumente gegen die offiziellen Wirtschaftstheorien („kap. Markt ist gut“).

Dabei ist der Begriff des Marktes von kapitalistischen Eigenschaften zu „reinigen“. Z.B. von übertriebenen Kapitalrenten oder Spekulationsgewinnen. Kritische Fragen stellen: Ist vererbbares Privateigentum an Produktionsmitteln nötig, führen höhere Löhne auch zu höheren Leistungen?

Nötig sind Nischen, Freiräume, wo alternative, sozialistische Modelle getestet werden können. Konkrete Ergebnisse unter realwirtschaftlichen Bedingungen haben mehr Gewicht als blosse Theorien.

Erfahrungen von sozialistischen Experimenten, auch von früheren, müssen in einem Archiv gesammelt werden und greifbar sein.

Wer soll neu der soziale Träger der sozialistischen Ideale sein? Das sind nicht mehr soziale Gruppen (z.B. Proletariat) sondern konkrete, objektive Verbesserungen im Bereich der Institutionen, der Rechtsetzung, in den Mentalitäten, in denen sich eine Erweiterung von sozialer Freiheit zeigt. Bsp.: Sozialgesetzgebung, betriebliche Mitbestimmung (D), Mindestlohn. Je mehr solche konkreten Erfolge sichtbar sind, desto mehr Argumente hat man für weitere Schritte oder für eine Verallgemeinerung von erfolgreichen Experimenten.

**Axel Honneth: Die Idee des Sozialismus
Frankfurt am Main 2015**

**IV. Wege der Erneuerung (2): Die Idee einer demokratischen Lebensform
(121-166)**

Den Mangel der frühsozialistischen Theoretiker, den Gedanken der sozialen Freiheit auf andere Sphären als den der Wirtschaft einzusetzen, wirkt sich bis heute aus. Der Sozialismus hat seither keinen produktiven Zugang zur Idee der politischen Demokratie gefunden. Insbesondere ist es nicht gelungen, diesen Gedanken an die Realität einer sich funktional differenzierenden Gesellschaft anzupassen. Dies ist umso erstaunlicher, als die gesellschaftspolitischen Konsequenzen dieses Prozesses auf Denken und Handeln von verschiedenen Theoretikern bereits früher aufgegriffen worden war:

- Hobbes/Locke/Hume: Moralität – Legalität, Privat-persönlich – Öffentlich-allgemein
- Hegel: Recht, Familie, Marktgesellschaft, Staat

Ursache für diesen Mangel ist die nicht hinreichende Unterscheidung empirischer Feststellungen und normativer Vorstellungen: Funktionale Differenzierung als Aufgabe und nicht als soziale Tatsache.

Demokratische Bedeutung der Grundrechte, der öffentlichen Beratschlagungs- und Abwägungsprozesse, der öffentlichen Selbstgesetzgebung“) gerät so aus dem Blickfeld („Rechtsblindheit“, 127) und verunmöglicht Bündnisse mit dem radikalen Flügel des Liberalismus

Ebenso wird die soziale Sphäre von Ehe und Familie nicht als Anwendungsgebiet des Gedankens der sozialen Freiheit gesehen. Da man Lebensformen generell als Funktion des Wirtschaftsprozesses sieht, sieht man auch die Lösung ausschliesslich in einer gleichberechtigten Beteiligung an der ökonomischen Produktion. Eine eigenbestimmte Definition des Selbstbildes der Frau gerät so aus dem Blickfeld und verunmöglicht Bündnisse mit dem Feminismus.

Demgegenüber begreift Honneth nicht nur den ökonomische Bereich, sondern auch den Bereich der persönlichen Beziehungen und der demokratischen Willensbildung als „gesellschaftliche Teilsysteme, in denen die gewünschten Leistungen nur erbracht werden können, wenn die Beteiligten ihre jeweiligen Beiträge als zwanglos ineinandergreifen und sich ergänzend“ (139) verstehen.

Dies reicht allerdings nicht aus. Nötig ist auch ein Bild vom richtigen und angemessenen Zusammenspiel dieser Teilsysteme. In Anlehnung an Hegel verwendet Honneth das Bild eines lebendigen Organismus. Die einzelnen Teilsysteme beziehen sich dabei so aufeinander, dass sie „in arbeitsteiliger Interdependenz nach dem Muster von Organen die ungestörte Realisierung der gesellschaftlichen Reproduktion zu garantieren vermögen.“ (143) Demokratie heisst damit, in jedem Teilsystem egalitär partizipieren zu können, indem die Mitglieder jeweils in sozialer Freiheit füreinander tätig sind.

Gleichwohl bedarf es einer steuernden Instanz. In welchem Teilsystem und auf welcher Ebene aber soll dieses Steuerungszentrum liegen? Und welche Adressaten soll ein revidierter Sozialismus vor Augen haben? Für Honneth ist „die Sphäre des demokratischen Handelns die prima inter pares“ (151), mit einer Öffentlichkeit, die „eine möglichst unbegrenzte Kommunikation unter allen Beteiligten“ (150) ermöglicht. Primäre Bezugsgruppe soll weder eine bestimmte soziale Klasse noch irgendeine soziale Bewegung sein, sondern der gesamte Kreis derer, „die ein offenes Ohr für Klagen über Misstände, Benachteiligungen und Machtausüben besitzen.“ (153) Insofern ist der Sozialismus heute eine Sache vornehmlich der politischen Bürgerinnen und Bürger, nicht mehr der Lohnarbeiter.“ (154)

A. Foyer

Die Vision des Sozialismus kann nur „jenseits nationalstaatlicher Grenzen Anwendung finden.“ (154) Honneth stellt allerdings klar, dass dies nicht für alle Sphären in gleichem Masse gelten kann. Gerade

die Sphäre von Familie, Intimbeziehungen, Freundschaften ist heute noch weitgehend von den normativen oder kulturellen Gegebenheiten eines Landes abhängig und wird auch in Zukunft die Absicherung durch nationale Regulierungen brauchen.

Organisatorisch bedeutet dies einerseits die Konstituierung einer weltumspannenden, vernetzten Bewegung mit einem global agierenden Organisationszentrums nach dem Muster etwa von Greenpeace oder Amnesty International einerseits und die Verwurzelung vor Ort andererseits, um überschaubare Bezugfelder kollektiven Handelns zu ermöglichen.

»Soziale Freiheit ist
die eigentliche Idee
des Sozialismus.«



SV AXEL HONNETH Die Idee des Sozialismus

AXEL
HONNETH

Suhrkamp

Die Idee des
Sozialismus

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	15
I. Die ursprüngliche Idee: Aufhebung der Revolution in sozialer Freiheit	23
II. Das antiquierte Denkgehäuse: Bindung an Geist und Kultur des Industrialismus	51
III. Wege der Erneuerung (1): Sozialismus als historischer Experimentalismus	85
IV. Wege der Erneuerung (2): Die Idee einer demokratischen Lebensform	121
Namenregister	167

Vorwort

Vor nicht einmal hundert Jahren war der Sozialismus eine so mächtige Bewegung innerhalb der modernen Gesellschaft, daß kaum einer der großen Sozialtheoretiker der Zeit es nicht für nötig erachtete, ihm eine ausführliche, mal eher kritische, mal stärker sympathisierende, stets aber von Achtung getragene Abhandlung zu widmen. Den Anfang hatte noch im 19. Jahrhundert John Stuart Mill gemacht, ihm folgten Emile Durkheim, Max Weber und Joseph Schumpeter, um nur die wichtigsten zu nennen; all diese Denker stimmten trotz erheblicher Differenzen in persönlicher Gesinnung und theoretischer Programmatik darin überein, im Sozialismus eine intellektuelle Herausforderung zu sehen, die den Kapitalismus wohl auf Dauer würde begleiten müssen. Heute hat sich das grundsätzlich gewandelt. Findet der Sozialismus überhaupt noch einmal in sozialtheoretischen Zusammenhängen Erwähnung, so scheint es als ausgemacht zu gelten, daß er seine Zeit inzwischen überlebt hat; weder traut man ihm zu, die Begeisterung der Massen jemals wieder entfachen zu können, noch hält man ihn für tauglich, wegweisende Alternativen zum gegenwärtigen Kapitalismus aufzuzeigen. Wie über Nacht – Max Weber würde sich erstaunt die Augen reiben – haben sich die Rollen zweier großer Widersacher des 19. Jahrhunderts vertauscht: Der Religion scheint als ethische Kraft die Zukunft zu gehören, der Sozialismus hingegen wird als geistiges Geschöpf der Vergangenheit wahrgenommen. Die Überzeugung, daß diese Verkehrung zu schnell erfolgt ist und daher nicht die ganze Wahrheit sein kann, ist eines der beiden Motive, die mich vorliegendes Buch zu schreiben bewogen haben: Im folgenden will ich nachzuweisen versu-

chen, daß im Sozialismus durchaus noch ein lebendiger Funke steckt, wenn seine leitende Idee nur entschieden genug aus seinem im frühen Industrialismus wurzelnden Denkgehäuse herausgeschält und in einen neuen gesellschaftstheoretischen Rahmen hineinversetzt wird.

Das zweite Motiv, von dem ich mich bei der Abfassung der folgenden Überlegungen habe leiten lassen, hängt stark mit der Rezeption zusammen, die meine letzte, umfangreiche Studie *Das Recht der Freiheit* erfahren hat.¹ Nicht selten mußte ich während der zahlreich darüber geführten Diskussionen hören, daß mein methodischer Ausgang vom normativen Horizont der Moderne doch deutlich die Absicht verrate, mich auf die kritische Perspektive einer Transformation der gegebenen Gesellschaftsordnung nicht mehr einlassen zu wollen.² Wo es nötig und möglich war, habe ich mich mit diesem Einwand schon schriftlich auseinandergesetzt, um zu zeigen, daß er auf einem Mißverständnis der mir selbst bewußt auferlegten methodischen Beschränkungen beruht.³ Aber ich hatte weiterhin das Gefühl, erst noch vorführen zu müssen, daß es nur einer kleinen Drehung der in *Das Recht der Freiheit* eingenommenen Perspektive bedürfte, um diese nach vorne zu einer institutionell gänzlich anders verfaßten Gesellschaftsordnung hin öffnen zu können. Ganz gegen meine ursprüngliche Absicht sah ich mich daher veranlaßt, der größeren Studie eine kleinere hinterherzuschicken, in der deutlich werden soll, auf welche Vision die Fortschrittslinien eigentlich zulaufen müßten, die ich zuvor nur aus einer internen Perspektive rekonstruiert hatte.

Beide Motive zusammengenommen haben mich dazu be-

¹ Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.

² Vgl. etwa die Beiträge in: *Special Issue on Axel Honneth's Freedom's Right*, *Critical Horizons*, 16/2 (2015).

³ Axel Honneth, »Rejoinder«, ebd., S. 204-226.

nennen, zugleich enger Freund und vertrauter Kollege am Department of Philosophy der Columbia University in New York, der mich während der Arbeit am vorliegenden Text von Anfang an stark ermutigt und zudem eine Reihe von wertvollen Hinweisen beigesteuert hat. Vieles gelernt habe ich zudem von den kritischen Kommentaren, mit denen Eva Gilmer, Philipp Hölzing, Christine Pries-Honneth und Titus Stahl die erste Fassung meiner Vorlesungen versehen haben; ihnen allen bin ich, wie nun schon seit Jahren, für die mir entgegengebrachte Hilfsbereitschaft und Aufmerksamkeit sehr dankbar. Schließlich haben mir Hannah Bayer und Frauke Köhler in bewährter Weise bei der Literaturbeschaffung und der Manuskriptabfassung geholfen, auch ihnen gilt mein herzlicher Dank.

Axel Honneth, im Juni 2015

Einleitung

Die Gesellschaften, in denen wir leben, sind durch einen höchst irritierenden, schwer zu erklärenden Zwiespalt geprägt. Einerseits ist das Unbehagen über den sozioökonomischen Zustand, über die wirtschaftlichen Verhältnisse und die Arbeitsbedingungen, in den letzten Jahrzehnten enorm angewachsen; wahrscheinlich haben sich seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs niemals so viele Menschen gleichzeitig über die sozialen und politischen Folgen empört, die mit der global entfesselten Marktökonomie des Kapitalismus einhergehen. Andererseits aber scheint dieser massenhaften Empörung jeder normative Richtungssinn, jedes geschichtliche Gespür für ein Ziel der vorgebrachten Kritik zu fehlen, so daß sie eigentümlich stumm und nach innen gekehrt bleibt; es ist, als mangle es dem grassierenden Unbehagen an dem Vermögen, über das Bestehende hinauszudenken und einen gesellschaftlichen Zustand jenseits des Kapitalismus zu imaginieren. Die Entkoppelung der Entrüstung von jeglicher Zukunftsorientierung, des Protests von allen Visionen eines Besseren, ist in der Geschichte moderner Gesellschaften tatsächlich etwas Neues; seit der Französischen Revolution waren die großen Bewegungen der Auflehnung gegen die kapitalistischen Verhältnisse stets von Utopien beflügelt, die Bilder davon entwarfen, wie die zukünftige Gesellschaft einmal verfaßt sein sollte – man denke nur an die Maschinenstürmer, an die Kooperativen Robert Owens, an die Rätebewegung oder an die kommunistischen Ideale einer klassenlosen Gesellschaft. Der Zufluß solcher Ströme des utopischen Denkens, wie Ernst Bloch gesagt hätte, scheint heute unterbrochen zu sein; man weiß zwar ziemlich genau, was man nicht will und was an

den gegenwärtigen Sozialverhältnissen empörend ist, hat jedoch keine auch nur halbwegs klare Vorstellung davon, wohin eine gezielte Veränderung des Bestehenden sollte führen können.

Eine Erklärung für dieses plötzliche Versiegen utopischer Energien zu finden, ist schwerer, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Der Zusammenbruch der kommunistischen Regime im Jahr 1989, auf den intellektuelle Beobachter gerne verweisen, um daraus ein Zerrinnen aller Hoffnungen auf einen Zustand jenseits des Kapitalismus abzuleiten, kann wohl kaum als Ursache herangezogen werden; denn die empörten Massen, die heute zu Recht die wachsende Kluft zwischen öffentlicher Armut und privatem Reichtum beklagen, ohne indes über eine konkrete Vorstellung einer besseren Gesellschaft zu verfügen, mußten gewiß nicht erst durch den Fall der Mauer davon überzeugt werden, daß der Staatssozialismus sowjetischer Prägung soziale Wohltaten nur um den Preis der Unfreiheit spendete. Zudem hatte die Tatsache, daß bis zur Russischen Revolution eine reale Alternative zum Kapitalismus nicht existierte, die Menschen im 19. Jahrhundert keinesfalls daran gehindert, sich ein gewaltloses Zusammenleben in Solidarität und Gerechtigkeit auszumalen; warum also sollte der Bankrott des kommunistischen Machtblocks mit einem Mal dazu geführt haben, daß diese anscheinend tiefsitzende Fähigkeit zur utopischen Überschreitung des jeweils Bestehenden heute verkümmert ist? Eine andere Ursache, die häufig angeführt wird, um die eigentümliche Zukunfts- und Bilderlosigkeit der gegenwärtigen Empörung zu erklären, wird im jähen Wandel unseres kollektiven Zeitbewußtseins vermutet: Mit dem Eintritt in die »Postmoderne«, wie er sich zunächst in der Kunst und der Architektur, dann aber auch in der Kultur als Ganze vollzogen habe, seien die für die Moderne charakteristischen Vorstellungen eines gerichteten Fortschritts so nachhaltig entwertet worden, daß heute

statt dessen kollektiv das Bewußtsein einer historischen Wiederkehr des Immergleichen vorherrsche. Auf dem Boden dieser neuen, postmodernen Geschichtsauffassung, so lautet die zweite Erklärung, könnten Visionen eines besseren Lebens schon deswegen nicht mehr gedeihen, weil jede Idee davon abhanden gekommen sei, daß die Gegenwart durch die ihr innewohnenden Potentiale stets schon über sich hinaustreibe und in eine offene Zukunft ständiger Vervollkommnungen weise; viel eher werde inzwischen die kommende Zeit nur noch als etwas vorgestellt, das nichts anderes mehr zu bieten habe als ein bloßes Durchspielen von aus der Vergangenheit bereits vertrauten Lebensformen oder Sozialmodellen. Allein jedoch schon der Umstand, daß wir in anderen Funktionszusammenhängen durchaus noch mit begrüßenswerten Fortschritten rechnen, nämlich zum Beispiel in der Medizin oder bei der Durchsetzung der Menschenrechte, läßt Zweifel aufkommen, ob eine derartige Erklärung wirklich überzeugend ist: Warum sollte nur in diesem einen Bereich, dem der Refomierbarkeit der Gesellschaft, ein Mangel an transzendierendem Vorstellungsvermögen vorliegen, wenn dieses doch auf anderen Feldern noch weitgehend intakt zu sein scheint? Die These von einem grundsätzlich gewandelten Geschichtsbewußtsein unterstellt, daß jegliche Antizipation eines gesellschaftlich Neuen heute verlorengegangen sei, ohne dabei zu berücksichtigen, welche starken, gewiß übertriebenen Hoffnungen sich gegenwärtig etwa an eine weltweite Implementierung der Menschenrechte heften.⁴ Eine weitere, dritte Erklärung könnte sich daher auf den Unterschied beziehen, der zwischen den beiden genannten Feldern besteht, also zwischen einer struktureutralen Überstülpung international sanktionierter Rechte und einem Umbau in den gesellschaftlichen Basisinstitutionen, um daraus den Schluß zu ziehen,

⁴ Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge/Mass. 2010.

daß nur mit Bezug auf den zweiten Bereich die utopischen Kräfte mittlerweile erlahmt sind. Nach meinem Eindruck kommt diese These der Wahrheit am nächsten, bedarf aber natürlich einer Ergänzung; denn es muß ja zusätzlich erläutert werden, warum es die gesellschaftspolitische Materie sein soll, die heute nicht mehr mit utopischen Erwartungen aufgeladen werden kann.

Es mag hier der Hinweis darauf weiterhelfen, daß sich die wirtschaftlich-sozialen Vorgänge dem öffentlichen Bewußtsein heute als viel zu komplex und daher undurchschaubar darstellen, um noch als gezielten Eingriffen zugänglich gelten zu können; vor allem durch die Prozesse der ökonomischen Globalisierung mit ihren in ihrer Schnelligkeit kaum mehr überblickbaren Transaktionen scheint sich eine Art von Pathologie zweiter Ordnung herausgebildet zu haben, die darin besteht, daß die Bevölkerung die institutionellen Bedingungen des Zusammenlebens nur noch als »dingliche« Verhältnisse, als jedem menschlichen Eingriff entzogene Gegebenheiten ansieht.⁵ Erst heute käme dann die berühmte Fetischismusanalyse, die Marx im ersten Band von *Das Kapital* entwickelt hat, zu ihrem historischen Recht; nicht schon in der Vergangenheit des Kapitalismus, als die Arbeiterbewegung in ihren Träumen und Visionen die existierenden Zustände noch für veränderbar gehalten hat,⁶ sondern erst in der Gegenwart hätte sich die allgemeine Überzeugung breitgemacht, daß die sozialen Beziehungen in eigentümlicher Weise »gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen« sind.⁷ Wenn dem so wäre, wofür Alltagsbeobachtungen ebenso wie empi-

⁵ Titus Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt/M. 2013.

⁶ Vgl. Jacques Rancière, *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*, Wien 2013.

⁷ Karl Marx, *Das Kapital*, in: ders./Friedrich Engels, *Werke (MEW)*, Bd. 23, Berlin 1971, S. 87.

rische Analysen sprechen,⁸ würde sich unser Vermögen zur Vorwegnahme sozialer Verbesserungen an der Grundstruktur der gegenwärtigen Gesellschaften deswegen nicht mehr entfalten können, weil diese genauso wie Dinge in ihrer Substanz als kaum mehr veränderbar gilt; es wäre nicht der Wegfall einer real existierenden Alternative zum Kapitalismus, nicht eine grundlegende Wandlung in unserem Verständnis der Geschichte, sondern die Vorherrschaft einer fetischisierenden Auffassung gesellschaftlicher Verhältnisse, die dafür verantwortlich gemacht werden müßte, daß die massenhafte Empörung über die skandalöse Verteilung von Reichtum und Macht jeden Sinn für ein in Reichweite stehendes Ziel heute so offensichtlich verloren hat.

Allerdings bleibt auch diese dritte Erklärung noch unvollständig, weil sie keine Angaben darüber macht, warum denn die überkommenen Utopien nicht mehr die Kraft zur Auflösung oder zumindest Durchlöcherung des verdinglichenden Alltagsbewußtseins besitzen; über mehr als ein ganzes Jahrhundert lang kam doch den sozialistischen und kommunistischen Utopien die Fähigkeit zu, die Gemüter der Betroffenen immer wieder so stark mit Visionen eines besseren Zusammenlebens zu elektrisieren, daß sie vor den sicherlich auch schon damals bestehenden Tendenzen zur resignativen Hypostasierung sozialer Vorgänge gefeit waren. Der Umfang dessen, was die Menschen jeweils für »unvermeidlich« und damit für sachnotwendig an ihrer Gesellschaftsordnung halten, ist in hohem Maße von kulturellen Faktoren abhängig und hier vor allem vom Einfluß politischer Deutungsmuster, die das scheinbar Notwendige als kollektiv veränderbar darzustellen vermögen. In seiner historischen Studie *Ungerechtigkeit* hat Barrington Moore überzeugend gezeigt, inwiefern das Gefühl hoffnungsloser Unvermeidbarkeit unter deut-

⁸ Vgl. exemplarisch: Pierre Bourdieu u. a., *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz 2002.

schen Arbeitern stets in dem Augenblick zu schwinden begann, in dem ihnen kraftvolle Neuinterpretationen das bloß Arrangierte, den Aushandlungscharakter des institutionell Gegebenen aufzeigen konnten.⁹ Um so stärker stellt sich im Lichte solcher Überlegungen dann aber die Frage, was die Ursachen dafür sind, daß heute alle klassischen, einst einflußreichen Ideale ihrer entschleiernden, die Verdinglichung zerstörenden Wirkung verlustig gegangen sein sollen; warum, so müßte noch konkreter gefragt werden, verfügen die Visionen des Sozialismus schon seit geraumer Zeit nicht mehr über die Kraft, die Betroffenen davon zu überzeugen, daß das scheinbar »Unvermeidbare« mit kollektiven Anstrengungen doch zugunsten eines Besseren zu verändern wäre. Damit bin ich bei dem Thema der Überlegungen angelangt, die ich in den vier Kapiteln dieser kurzen Studie entwickeln möchte. Mich interessieren im folgenden zwei miteinander zusammenhängende Fragen, die mir weiterhin ideenpolitisch von größter Aktualität zu sein scheinen: Erstens will ich den entweder internen oder externen Gründen nachgehen, die dazu geführt haben, daß die Ideen des Sozialismus ihr einstiges Anregungspotential scheinbar so unwiderruflich verloren haben; und zweitens will ich mich im Lichte dieser offengelegten Gründe dann fragen, welche konzeptuellen Veränderungen an den sozialistischen Ideen vorgenommen werden müßten, damit sie ihre verlorengegangene Virulenz noch einmal zurückgewinnen könnten. Meine Absichten zwingen mich allerdings dazu, die ursprüngliche Idee des Sozialismus zunächst noch einmal so klar wie möglich zu rekonstruieren (I.); erst im zweiten Schritt werde ich mich dann den Gründen zuwenden, die diese Ideen inzwischen haben veralten lassen (II.). In den beiden abschließenden Kapiteln soll dann schließlich der Versuch unternommen werden, den veralteten

⁹ Barrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt/M. 1982, v. a. Kap. 14.

Ideen mit konzeptuellen Neuerungen noch einmal auf die Füße zu helfen (III. und IV.). Hervorgehoben sei zu Beginn noch, daß all die im folgenden entwickelten Überlegungen einen metapolitischen Charakter besitzen, weil ich nirgends Bezüge zu den politischen Konstellationen und Handlungsmöglichkeiten der Gegenwart herzustellen versuche; hier soll es nicht um die strategische Frage gehen, wie der Sozialismus heute auf das tagespolitische Geschehen Einfluß nehmen könnte, sondern einzig und allein darum, wie sein ursprüngliches Anliegen noch einmal so zu reformulieren wäre, daß es erneut zur Quelle politisch-ethischer Orientierungen werden könnte.

1.
Die ursprüngliche Idee:
Aufhebung der Revolution in sozialer Freiheit

Die Idee des Sozialismus ist ein geistiges Kind der kapitalistischen Industrialisierung; es erblickt das Licht der Welt, als sich in der Nachfolge der Französischen Revolution zeigte, daß deren Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für große Teile der Bevölkerung leere Versprechungen geblieben und von einer sozialen Verwirklichung daher weit entfernt waren. Zwar hatte der bloße Begriff »Sozialismus« schon viel früher Eingang in die Sprache philosophischer Auseinandersetzungen gefunden, nämlich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als katholische Geistliche sich daranmachten, die deutsche Schule des Naturrechts als gefährlichen Irrglauben zu entlarven; damals war mit dem polemisch benutzten Ausdruck »socialistae«, einem aus dem lateinischen »socialis« abgeleiteten Neologismus, die bei Grotius und Pufendorf vermutete Tendenz gemeint gewesen, die soziale Rechtsordnung statt auf die göttliche Offenbarung auf den menschlichen Trieb zur »Geselligkeit« zu gründen.¹⁰ Von dieser kritischen Verwendung aus führt dann ein direkter Weg zu den rechtswissenschaftlichen Lehrbüchern des späten 18. Jahrhunderts, in denen im deutschen Sprachraum mit dem Begriff der »Socialisten« vor allem Pufendorf und seine Schüler bezeichnet wurden; allerdings hatte das Wort inzwischen allen Vorwurfscharakter verloren und sollte nur noch neutral die Absicht benennen, dem Naturrecht eine sä-

¹⁰ Wolfgang Schieder, »Sozialismus«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 923-996; hier: S. 924-927.

kulare Begründung im Geselligkeitstrieb zu geben.¹¹ Als aber rund dreißig Jahre später, in den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts, die englischen Wörter »socialist« und »socialism« in Europa in Umlauf kamen, hatte deren Bedeutung mit der ursprünglichen Benutzung in den Debatten über das Naturrecht nichts mehr zu tun; als handle es sich um eine Neuschöpfung, bedienten sich die Anhänger Robert Owens in England und die Fourieristen in Frankreich dieser beiden Begriffe zur Selbstbezeichnung, ohne damit irgendeine Intention des Eingriffs in philosophische Auseinandersetzungen über Rechtsbegründungen zu verknüpfen.¹² In der neuen Verwendung sind die zwei Wörter nun vielmehr zu »zukunftsorientierten Bewegungsbegriffen« (Wolfgang Schieder) geworden, mit denen die politische Absicht bezeichnet wird, durch Gründung kollektiver Vereinigungen dazu beizutragen, die existierende Gesellschaft einem überhaupt erst »sozial« zu nennenden Zustand anzunähern.

Gewiß gab es schon lange vor der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Anstrengungen, die Gesellschaft durch gezielte Maßnahmen überhaupt erst »sozial« werden zu lassen – man denke nur an die Versuche der schottischen Moralphilosophen, sich auf die menschlichen Gefühle der wechselseitigen Anteilnahme zu besinnen, um daraus Prinzipien eines wohlgeordneten Gemeinwesens zu entwickeln. Auch der jeder Assoziation mit dem Sozialismus unverdächtige Gottfried Wilhelm Leibniz hatte in seiner Jugend mit derartigen Gedankengängen geliebäugelt, als er mit politischen Ambitionen Pläne für die Gründung von zunächst »Sozietäten« genannten Gelehrtenvereinigungen verfaßte; dem platonischen

¹¹ Ebd., S. 930-934.

¹² Ebd., S. 934-939. Carl Grünberg führt diese neuere Verwendung des Ausdrucks »socialist« auf die Anhänger Robert Owens in den 1820er Jahren in England zurück: ders., »Der Ursprung der Worte »Sozialismus« und »Sozialist««, in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 2 (1912), S. 372-379.

schon Vorbild der Philosophenherrschaft nachempfunden, sollten diese dann später als »Akademien« bezeichneten Organisationen dem gesellschaftlichen Allgemeinwohl dienen, indem sie nicht nur bildungs- und kulturpolitische Funktionen übernahmen, sondern sogar für die soziale Einbettung des Wirtschaftslebens verantwortlich waren.¹³ In dem kurzen Manuskript »Sozietät und Wirtschaft«, das Leibniz im Jahr 1671 niederschrieb, heißt es zum ökonomischen Aufgabenbereich der zukünftigen Akademien, daß sie durch finanzielle Unterstützung der Armen sowie Gewährleistung eines Mindestlohns dafür Sorge tragen sollten, dem wirtschaftlichen Konkurrenzkampf ein Ende zu setzen und auf diesem Weg »wahre Liebe und Vertraulichkeit« unter den Gliedern des Gemeinwesens zu stiften;¹⁴ an manchen Stellen lesen sich die Entwürfe von Leibniz hier geradezu, als nähmen sie die radikalen Absichten vorweg, die Charles Fourier einhundertfünfzig Jahre später mit der Einrichtung seiner »Phalanstères« getauften Genossenschaften verknüpfen sollte.¹⁵

Allerdings operierte Fourier, während er seine Pläne für ein genossenschaftliches Gemeinwesen schmiedete, schon unter ganz anderen normativen Voraussetzungen, als sie Leibniz in seiner feudalen Umgebung vorfinden konnte; denn die Französische Revolution hatte inzwischen mit ihren Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit moralische Ansprüche an eine gerechte Sozialordnung geschaffen, auf die sich von nun an jeder beziehen konnte, der Absichten einer weiteren Verbesserung der gesellschaftlichen Umstände hegte. Diejenigen Denker und Aktivisten, die in den 1830er Jahren in Frankreich und England begannen, sich »Sozialisten«

¹³ Hans Heinz Holz, »Einleitung«, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Politische Schriften II*, hg. von Hans Heinz Holz, Frankfurt/M. 1967, S. 5-20.

¹⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, »Sozietät und Wirtschaft« [1671], in: ders., *Politische Schriften II*, a. a. O., S. 127-130, hier: S. 129.

¹⁵ Charles Fourier, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, hg. von Theodor W. Adorno, Frankfurt/M. 1960, S. 50-56.

zu nennen, taten das in vollem Bewußtsein dieser normativen Abhängigkeit von den revolutionären Neuerungen; anders als Leibniz oder andere Sozialreformer in vorbürgerlichen Zeiten, die ihre Entwürfe als ungedeckt von der politischen Realität begreifen mußten, konnten sie sich auf bereits institutionalisierte, allgemein beglaubigte Prinzipien berufen, um daraus radikalere Konsequenzen abzuleiten. Freilich ist von Anfang an nicht ganz durchsichtig, in welcher Weise die neuentstandenen, im Rückblick als »frühsozialistisch« bezeichneten Gruppierungen an die drei mit der Französischen Revolution etablierten Normen anzuknüpfen versucht haben; zwischen den Anhängern Robert Owens in England und den beiden Bewegungen der Saint-Simonisten und der Fourieristen in Frankreich bestand zwar seit den 1830er Jahren ein reger Austausch – auf die Idee, sich gemeinsam als »Sozialisten« zu präsentieren, kam man wohl erst, nachdem Owen Fourier 1837 in Paris besucht hatte –,¹⁶ aber die jeweiligen Vorstellungen über den Inhalt der zu erkämpfenden Gesellschaftsveränderungen waren doch zu unterschiedlich, als daß sie ein geteiltes Ziel erkennen ließen.

Ausgangspunkt des Aufbegehrens gegen die nachrevolutionäre Sozialordnung war gewiß bei allen drei Gruppen die Empörung darüber, daß die sich zeitgleich vollziehende Ausweitung des kapitalistischen Marktes einen großen Teil der Bevölkerung daran hinderte, die inzwischen versprochenen Freiheits- und Gleichheitsgrundsätze für sich in Anspruch zu nehmen;¹⁷ als »entwürdigend«, »beschämend« oder

¹⁶ Schieder, »Sozialismus«, a. a. O., S. 936.

¹⁷ Zur Entstehung und Geschichte des Sozialismus vgl. etwa: George Lichtheim, *Ursprünge des Sozialismus*, Gütersloh 1969; ders., *Kurze Geschichte des Sozialismus*, Frankfurt/M., Wien u. Zürich 1977; G.D.H. Cole, *Socialist Thought*, Bd. I: *The Forerunners 1789-1850*, London 1955; Jacques Droz (Hg.), *Geschichte des Sozialismus*, Bd. II: *Der utopische Sozialismus bis 1848*, Frankfurt/M., Berlin u. Wien 1974. Eine interessante wissenssoziologische Analyse liefert: Robert Wuth-

einfach als »unmoralisch« wurde es empfunden, daß die Arbeiter mit ihren Familien auf dem Land oder in den Städten trotz großer Leistungsbereitschaft der Willkür privater Fabrikbesitzer und Landeigentümer ausgesetzt waren, die ihnen aufgrund von Rentabilitätsabwägungen ein Leben in ständiger Not und stets drohender Verelendung aufzwangen. Wollte man für die normative Reaktion, mit der alle die genannten Strömungen des Frühsozialismus zunächst einmal auf die Wahrnehmung dieser sozialen Verhältnisse geantwortet haben, behelfsweise einen gemeinsamen Nenner finden, so ist es sinnvoll, sich im ersten Anlauf an eine Anregung von Emile Durkheim zu halten. In seinen berühmten Vorlesungen zum »Sozialismus« hat der französische Soziologe bei dem Versuch, den Inhalt des Begriffs zu definieren, den Vorschlag gemacht, als übereinstimmend zwischen den verschiedenen sozialistischen Doktrinen die Absicht zu begreifen, die der sozialen Kontrolle entglittenen Wirtschaftsfunktionen erneut der durch den Staat repräsentierten Verfügungsmacht der Gesellschaft zu unterstellen; so sehr sich die Vielzahl der Unterströmungen des Sozialismus dann auch im einzelnen unterscheiden sollten, nach Durkheims Überzeugung teilen sie grundsätzlich doch alle zunächst die Vorstellung, daß das Elend der arbeitenden Massen nur durch eine Neuorganisation der ökonomischen Sphäre im Sinne einer Anbindung der dort ausgeübten Tätigkeiten an die gesellschaftlich ausgeübte Willensbildung zu beheben ist.¹⁸ Auch wenn diese Definition noch

now, *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and the European Socialism*, Cambridge/Mass. 1989, Teil III.

¹⁸ Emile Durkheim, *Le socialisme* [1928], Paris 2011, S. 49: »On appelle socialiste toute doctrine qui réclame le rattachement de toutes les fonctions économiques, ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société.« Sehr ähnlich ist auch die Definition, die John Dewey in seinen *Lectures in China* zu geben versucht: John Dewey, *Lectures in China, 1919-1920*, Honolulu 1973, S. 117ff.

nicht ausreichend sein wird, um die normative Absicht des Sozialismus tatsächlich angemessen zu verstehen, gibt sie doch den gemeinsamen Bodensatz aller sich bald in seinem Namen entwickelnden Bewegungen und Schulen zu erkennen: Ob Robert Owen und seine Anhänger, Saint-Simon und seine Schule oder die Fourieristen, jede dieser Gruppierungen nimmt als Ursache für das Unrecht an der arbeitenden Bevölkerung vorab die Tatsache wahr, daß der kapitalistische Markt der gesellschaftlichen Kontrollmacht entglitten ist und daher nur noch seinen eigenen Gesetzen von Angebot und Nachfrage folgt.

Schaut man indes genauer hin und führt sich über die Differenzen hinweg das gemeinsam geteilte Vokabular der frühsozialistischen Strömungen vor Augen, so fällt an dem Vorschlag Durkheims schnell auf, daß er deren normative Rückbindung an die Ideale der Französischen Revolution erst gar nicht zu erklären versucht;¹⁹ er behandelt die entsprechenden Gruppierungen durchgängig so, als ginge es ihnen nur um das gleichsam gesellschaftstechnische Problem der sozialen Wiedereinbettung des Marktes und nicht auch um das historisch viel näher liegende Ziel, die bereits allgemein proklamierten Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für die Masse der Bevölkerung zu verwirklichen. Auch ähnlich gelangerte, in ihrem ernsthaften Bemühen zweifellos beeindruckende Versuche, sich der zentralen Ambitionen des Sozialismus zu versichern, leiden an einem solchen Absehen von den eigentlich moralischen Antriebskräften der neuen Bewegung; exemplarisch sollen hier nur John Stuart Mill und Joseph Schumpeter genannt werden, die beide in ihren jeweiligen Abhandlungen die auffällige Neigung besitzen, das sozialistische Projekt auf das eine Vorhaben der ge-

19 Zu dieser normativen Rückbindung an die Ideale der Französischen Revolution vgl. auch: Wuthnow, *Communities of Discourse*, a. a. O., S. 370ff.

rechteren Verteilung von Ressourcen zu reduzieren, ohne die sich dahinter verbergenden moralischen oder ethischen Absichten ausführlicher zu erwähnen.²⁰ In welchem Maße die frühen, sich »sozialistisch« nennenden Denker aber tatsächlich von genuin normativen Prinzipien bewegt waren, die sie dem Forderungskatalog der hinter ihnen liegenden Revolution zu entnehmen können glaubten, wird schlagartig deutlich, sobald man die Rechtfertigungen für ihre Entwürfe näher betrachtet: Robert Owen, eher Praktiker als Theoretiker und von den Nachwirkungen der großen Revolution sicherlich am wenigsten beeinflusst, begründet seine Einrichtung von Arbeitskooperativen in New Lanark damit, daß durch die Erfahrung des Füreinandertätigseins die Mitglieder der Unterschichten zu »wechselseitigem Wohlwollen« und insofern zu einer selbst den Fremden einbeziehenden Solidarität erzogen würden;²¹ nicht unähnlich, wenn auch natürlich mit wesentlich stärkeren Ansprüchen in der sozialphilosophischen Grundlegung, sind Saint-Simon und seine Anhänger davon überzeugt, daß die reale Unfreiheit der Arbeiter unter den kapitalistischen Bedingungen erst durch eine Gesellschaftsordnung zu überwinden sei, in der mit Hilfe zentralisierter Planung jeder nach seinen Fähigkeiten entlohnt und dementsprechend eine »universelle Assoziation« wechselseitig füreinander einstehender Mitglieder geschaffen würde;²² und schließlich rechtfertigen auch Fourier und seine Schüler

20 John Stuart Mill, »Chapters on Socialism« [1879], in: ders., *Principles of Political Economy*, Oxford 1998, S. 369-436; Joseph Schumpeter, »Sozialistische Möglichkeiten von heute« [1920/21], in: ders., *Aufsätze zur ökonomischen Theorie*, Tübingen 1952, S. 465-510.

21 Robert Owen, »Eine neue Gesellschaftsauffassung« [1813], in: Michael Vester (Hg.), *Die Frühsozialisten 1789-1848*, Bd. I, Reinbek bei Hamburg 1970, S. 35-55; vgl. zu Owen auch: Cole, *Socialist Thought*, Bd. I, a. a. O., Kap. IX und XI; Droz (Hg.), *Geschichte des Sozialismus*, Bd. II, a. a. O., S. 29-48.

22 Gottfried Salomon-Delattour (Hg.), *Die Lehre Saint-Simons*, Neuwied 1962; Droz (Hg.), *Geschichte des Sozialismus*, Bd. II, a. a. O., S. 113-130.

ihre Pläne für ein genossenschaftliches Gemeinwesen damit, daß nur durch die Etablierung freiwilliger Produzentenassoziationen, eben jener bereits genannten »Phalanstères«, der normativen Forderung nach ungezwungener Kooperation aller Gesellschaftsmitglieder angemessenen Rechnung zu tragen sei.²³ Nirgendwo in diesen Begründungen für die sozialistischen Zielsetzungen wird die Überführung der Produktionsmittel in Gemeineigentum als ein purer Selbstzweck hingestellt; vielmehr dient sie hier überall, soweit sie überhaupt als eine erforderliche Maßnahme angesehen wird, nur als eine notwendige Voraussetzung, um ganz andere, nämlich letztlich moralische Forderungen verwirklichen zu können. An vorderster Stelle stehen dabei stets das erste und das letzte Glied aus dem Prinzipienkatalog der Französischen Revolution, also die »Freiheit« und die »Brüderlichkeit«, während die »Gleichheit« häufig nur eine untergeordnete Rolle spielt; gelegentlich drängt sich bei der Lektüre sogar der Eindruck auf, als seien die drei sozialistischen Gruppierungen mit der nur fragmentarisch institutionalisierten Rechtsgleichheit ihrer Zeit schon zufrieden und strebten vordringlich an, auf diesem rechtlichen Grundsockel eine Solidargemeinschaft von sich wechselseitig in ihren Fähigkeiten und Beiträgen ergänzenden Produzenten zu errichten. Den Hintergrund dieser normativen Vorstellungen bildet eine Überzeugung, die in den Schriften der verschiedenen Autoren zwar nur am Rande erwähnt wird, dafür aber eine wichtige Quelle ihrer Übereinstimmungen darstellt; gemeinsam gehen sie nämlich davon aus, daß der bislang formulierte, vor allem rechtlich gefaßte Begriff der individuellen Freiheit zu eng ist, um sich mit dem doch gleichzeitig zum Ziel erhobenen Prinzip der Brüderlichkeit in Übereinstimmung bringen zu lassen. Mit ein wenig hermeneutischem Wohlwollen ließe sich sagen, daß

²³ Fourier, *Theorie der vier Bewegungen*, a. a. O., S. 50-56.; Droz (Hg.), *Geschichte des Sozialismus*, Bd. II, a. a. O., S. 131-143.

die drei frühsozialistischen Gruppierungen einen inneren Widerspruch im Prinzipienkatalog der Revolution entdecken, der dadurch bedingt ist, daß die geforderte Freiheit bloß rechtlich oder individualistisch verstanden wird; daher laborieren sie alle, ohne es schon recht zu wissen, an dem Versuch, den liberalen Begriff der Freiheit so zu erweitern, daß er mit dem anderen Ziel, der »Brüderlichkeit«, irgendwie vereinbar wird.

Noch deutlicher wird die Absicht, die Prinzipien »Freiheit« und »Brüderlichkeit« durch eine Umdeutung des ersten Begriffs miteinander zu versöhnen, sobald wir uns den Autoren zuwenden, die auf die erste Welle sozialistischer Gruppierungen folgten. Sowohl Louis Blanc als auch Pierre-Joseph Proudhon, ansonsten sehr verschiedene Wege gehend,²⁴ begründen ihre Kritik der expandierenden Marktwirtschaft damit, daß sie in deren institutionellen Grundlagen ein Verständnis von Freiheit gespiegelt sehen, welches diese auf die Verfolgung rein privater Interessen, auf den »Privategoismus«, wie Blanc sagt,²⁵ festlegt; solange es bei einer solch engen Auslegung der individuellen Freiheit bleiben wird, so sind beide Autoren überzeugt, kann sich nicht nur an den deprivierenden Wirtschaftsverhältnissen nichts ändern, sondern es wird sich damit auch der offiziell bestehende Anspruch auf ein »brüderliches« oder solidarisches Zusammenleben nicht verwirklichen lassen. Insofern gehen Blanc und Proudhon davon aus, daß es die Aufgabe des von ihnen verfochtenen Sozialismus ist, einen Widerspruch in den mit der Französischen Revolution gleichzeitig erhobenen Forderungen zu beseitigen: daß sich nämlich das normative Ziel der

²⁴ Vgl. Cole, *Socialist Thought*, Bd. I, a. a. O., Kap. XIX.

²⁵ Louis Blanc, »Organisation der Arbeit« (Auszug), in: Lisa Herzog/Axel Honneth (Hg.), *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin 2014, S. 174-190, hier: S. 176.

Brüderlichkeit, des solidarischen Füreinandereinstehens, deswegen nicht einmal in Ansätzen realisieren läßt, weil das andere Ziel, das der Freiheit, ausschließlich in jenen Kategorien eines privaten Egoismus gefaßt ist, wie er sich in den Konkurrenzverhältnissen des kapitalistischen Marktes niedergeschlagen hat. Die wirtschaftspolitischen Pläne, die Blanc und Proudhon entwickeln, um den Markt durch andere Formen der Produktion und Distribution entweder zu ergänzen oder zu ersetzen,²⁶ sind daher zuvörderst an der Absicht orientiert, in der Sphäre des ökonomischen Handelns eine Art von »Freiheit« Wirklichkeit werden zu lassen, die dem weiterhin bestehenden Anspruch auf »Brüderlichkeit« nicht länger im Wege steht; nur dann, wenn dort, im wirtschaftlichen Kraftzentrum der neuen Gesellschaft, die individuelle Freiheit nicht als eine private Interessenverfolgung, sondern als ein solidarisches Sich-Ergänzen etabliert werden kann, lassen sich die normativen Forderungen der Französischen Revolution widerspruchsfrei verwirklichen.

Blicken wir von hier aus noch einmal auf die Definition zurück, die Durkheim von der Grundidee des Sozialismus gegeben hat, so können wir ein erstes Zwischenergebnis festhalten: Zwar hat der französische Soziologe recht mit seiner Behauptung, daß allen sozialistischen Projekten die gemeinsame Absicht zugrunde liegt, die wirtschaftlichen Aktivitäten wieder in den Verfügungshorizont der gesellschaftlichen Willensbildung zurückzuholen, aber er übersieht dabei die normativen Gründe, die diese Intention überhaupt erst motiviert haben. Es geht den Vertretern des Frühsozialismus nicht einfach nur darum, die ökonomische Sphäre sozialen Direktiven zu unterstellen, um damit das Unheil einer nur halbierten, nämlich vor den Toren der Wirtschaft haltmachenden Moralisierung der Gesellschaft abzuwehren; auch

²⁶ Zu den Differenzierungen vgl. wieder: Cole, *Socialist Thought*, Bd. I, a. a. O., Kap. XV und XIX.

sind diese Autoren nicht vordringlich darum bekümmert, durch eine neue Wirtschaftsordnung einfach nur eine gerechtere Verteilung lebensnotwendiger Ressourcen zu gewährleisten; vielmehr soll die stärkere Vergemeinschaftung der Produktion dem moralischen Ziel dienen, der revolutionär proklamierten Freiheit den Charakter der bloß privaten Interessenverfolgung zu nehmen, um sie in der neuen Form einer ungezwungenen Kooperation mit dem anderen Revolutionsversprechen der Brüderlichkeit vereinbar zu machen.²⁷ So gesehen stellt der Sozialismus von Anfang an eine Bewegung der immanenten Kritik der modernen, kapitalistisch verfaßten Gesellschaftsordnung dar; akzeptiert werden deren normative Legitimationsgrundlagen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, bezweifelt wird aber, daß diese sich widerspruchsfrei realisieren lassen, wenn die Freiheit nicht weniger individualistisch und damit stärker in Richtung eines intersubjektiven Vollzugs gedacht wird.

Für ein Verständnis dieses neuen Freiheitsbegriffs, des Dreh- und Angelpunkts der ganzen Bewegung, bieten allerdings die Schriften der bislang genannten Autoren nur wenig brauchbare Hilfestellungen. Sicherlich benutzen die frühesten Gruppierungen Kategorien wie »Assoziation«, »Koope-ration« oder »Gemeinschaft«, um damit an ihren jeweiligen, sehr unterschiedlichen Wirtschaftsmodellen deutlich zu machen, daß in den neuen Produktions- und Verteilungsformen die Selbstentfaltung des einen in engster Weise an die Voraussetzung der Selbstentfaltung des anderen gebunden werden soll; nur wird dabei keinerlei begriffliche Anstrengung un-

²⁷ Die Unterscheidung zwischen zwei Auffassungen des »Sozialismus«, die ich damit ins Spiel bringe, ähnelt derjenigen von David Miller, wenn er zwei Ansätze der sozialistischen Kritik des Kapitalismus danach unterscheidet, ob sie sich eher auf Grundsätze der distributiven Gerechtigkeit oder auf Argumente der »quality of life« berufen: David Miller, »In What Sense Must Socialism be Communitarian?«, in: *Social Philosophy and Policy*, 6/2 (1989), S. 51-73.

ternommen, die derart charakterisierten Formen der intersubjektiven Verschränkung ihrerseits als Alternativen zum bloß individualistischen Freiheitsverständnis der liberalen Tradition darzustellen. Einen Schritt weiter geht Proudhon, der in seiner 1849 veröffentlichten Schrift *Bekenntnisse eines Revolutionärs* immerhin schon davon spricht, daß »vom sozialen Standpunkt [aus] Freiheit und Solidarität identische Ausdrücke« sind;²⁸ ausgeführt wird dieser, deutlich auf das Vokabular der Revolution anspielende Gedanke mit dem Zusatz, daß im Unterschied zur Bürgerrechtserklärung von 1793 der Sozialist die »Freiheit eines jeden« nicht als eine »Schranke«, sondern als eine »Hilfe« für die Freiheit aller anderen begreife.²⁹ Allerdings schwimmt Proudhon dieser wegweisende Begriffsvorschlag dann sofort wieder, wenn er im nächsten Schritt seiner Argumentation zur Ermöglichung einer solchen intersubjektiven Freiheit die Errichtung von Volksbanken empfiehlt, die zinslose Kredite an kleine Arbeiterkooperativen vergeben; denn jetzt klingt sein Credo plötzlich erneut nur so, als solle die individuelle Freiheit im anderen zwar eine Art von Unterstützung und Mithilfe, nicht aber eine Bedingung überhaupt erst ihrer Vollendung finden.³⁰ Proudhon schwankt noch zwischen zwei unterschiedlichen Gegenentwürfen zum individualistischen Begriff der Freiheit, deren Differenzen sich daran bemessen, ob die freiheitliche Handlung als bereits vollendet vor der Zutat des anderen gelten darf oder in dieser erst zu ihrer notwendigen Ergänzung und damit zum Abschluß gelangen soll. Je nachdem, welches der beiden Konzepte bevorzugt wird, hat man sich auch die Struktur jener »Assoziationen« oder »Gemeinschaften« anders vorzustellen, in der die Gesellschaft erst

28 Pierre-Joseph Proudhon, *Bekenntnisse eines Revolutionärs* [1849], Reinbek bei Hamburg 1969, S. 150.

29 Ebd.

30 Vgl. dazu vor allem Proudhons Überlegungen zum Prinzip der »Gegenseitigkeit«: ebd., S. 156f.

eigentlich dadurch »sozial« werden soll, daß Freiheit und Brüderlichkeit zur Deckung kommen. Im ersten Fall setzt sich die Gemeinschaft aus bereits vorgängig freien Mitgliedern zusammen, die durch das kooperative Zusammenwirken zusätzliche Anregungen und Unterstützung, aber nicht schon ihre Freiheit erhalten, im zweiten Fall hingegen muß das Zusammenwirken in der Gemeinschaft als die soziale Bedingung gedacht werden, unter der die Mitglieder überhaupt erst dadurch vollends zur Freiheit gelangen, daß sie ihre noch unabgeschlossenen Handlungspläne wechselseitig ergänzen können.

In den Schriften der Frühsozialisten und auch bei Proudhon finden solche Differenzierungen im Verständnis der »sozialen Freiheit«, wie ich von nun an sagen möchte, noch keine angemessene Berücksichtigung. Zwar besteht hier schon ein klares Bewußtsein davon, daß das noch unvollendete Projekt der bürgerlichen Revolution nur dann widerspruchsfrei fortzusetzen wäre, wenn der sich vor allem in der kapitalistischen Marktwirtschaft niederschlagende Individualismus der Freiheit überwunden werden könnte, um diese mit der gleichzeitig erhobenen Forderung der Brüderlichkeit vereinbar zu machen; aber es fehlen noch jegliche konzeptuellen Mittel, die konkretisieren könnten, was es heißt, die Erlangung von individueller Freiheit direkt an die Voraussetzung eines solidarischen Zusammenlebens zu binden. Den damit bezeichneten Schritt vollzieht in ersten Anläufen erst der junge Karl Marx, als er es sich etwa zeitgleich mit Proudhon zur Aufgabe macht, seinerseits die theoretischen Grundlagen der neuen Bewegung des Sozialismus zu klären.³¹ Für den nach Paris exilierten Theoretiker, der mit den Begründungsversuchen seiner

31 Ich beschäftige mich im folgenden mit dem Marxschen Werk immer nur in dem Umfang, in dem es für das Selbstverständnis der sozialistischen Bewegung relevant geworden ist. Keinesfalls ist daher hier an eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit seiner Theorie im ganzen gedacht, dazu wäre an den verschiedenen Punkten jeweils mehr und anderes zu sagen.

französischen Mitstreiter bestens vertraut ist, stellt es aufgrund seiner deutschen Herkunft keine unmittelbare Herausforderung dar, die Ziele des zunächst noch gemeinsam geteilten Projektes im normativen Horizont der als unvollendet begriffenen Revolution zu erläutern; er kann daher auf Begriffe wie »Brüderlichkeit«, »Freiheit« oder »Solidarität« weitgehend verzichten und statt dessen an die zeitgenössischen Versuche in seinem Heimatland anknüpfen, das Hegelsche Erbe produktiv fortzusetzen; dieser Anschluß an die Begrifflichkeit eines durch Feuerbach naturalistisch umgedeuteten Idealismus wird ihm den Vorteil eines Zugewinns an begrifflicher Schärfe, aber den Nachteil einer größeren Undurchsichtigkeit in der politisch-moralischen Stoßrichtung einbringen. Gleichwohl ist auch den frühen Werken von Marx noch deutlich die Absicht anzusehen, den in der Nationalökonomie verwendeten und im kapitalistischen Markt umgesetzten Begriff der Freiheit eines Individualismus zu überführen, der mit den Ansprüchen einer »wahren« Gemeinschaft aller Gesellschaftsmitglieder nicht vereinbar ist; insofern kann auch das, was der junge Exilant in den 1840er Jahren zu Papier bringt, als ein weiterer Schritt auf dem Weg verstanden werden, die Idee des Sozialismus immanent aus den widersprüchlichen Zielsetzungen der liberalen Gesellschaftsordnung zu entwickeln.

In einem seiner wichtigsten Texte aus den 1840er Jahren, dem in der letzten Zeit viel Aufmerksamkeit geschenkt wurde, erläutert Marx in Form von Kommentaren zu James Mills Buch über die politische Ökonomie, was er an der gegenwärtigen Gesellschaftsverfassung für falsch hält und wie er sich statt dessen ein intaktes Gemeinwesen vorstellt;³² deutlicher

³² Karl Marx, »Auszüge aus James Mills Buch ›Éléments d'économie politique‹«, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke (MEW)*, Ergänzungsband I, Berlin 1968, S. 443-463; vgl. dazu unter anderem Daniel Brudney, »Der junge Marx und der mittlere Rawls«, in: Rahel Jaeggi/Daniel

noch als in den berühmten »Pariser Manuskripten« kommt hier seine ganze Abhängigkeit von Hegel zum Vorschein, die sich darin spiegelt, daß die beiden kontrastierten Sozialmodelle mit Hilfe von zwei unterschiedlichen Weisen der wechselseitigen Anerkennung charakterisiert werden. Unter Bedingungen einer kapitalistischen Gesellschaft beziehen sich Marx zufolge die Mitglieder nur höchst indirekt aufeinander, indem sie ihre jeweiligen Produkte mit Hilfe des Geldes auf einem anonymisierten Markt austauschen; soweit die anderen Marktteilnehmer in derartigen Verhältnissen überhaupt in das Aufmerksamkeitsfeld des einzelnen Subjekts treten, tun sie dies ausschließlich in den abstrakten Eigenschaften ihrer Geschäftstüchtigkeit und ihrer Interessenorientierungen, nicht aber in ihrer konkreten Bedürftigkeit und Individualität – in einer solchen Gesellschaft ist jedes Glied, so sagt Marx in ironischer Anspielung auf Adam Smith, nur jeweils ein »Kaufmann« für den anderen.³³ Die Anerkennung, die die Mitglieder einander schulden, um überhaupt ein integriertes Gemeinwesen bilden zu können, nimmt hier daher die Form einer wechselseitigen Bestätigung des Rechts an, den anderen zu »überevorteilen«; man ergänzt in der »gesellschaftlichen Beziehung« einander nicht durch die jeweils individuell vollzogenen Handlungen, sondern vollzieht diese, so heißt es im Text schroff, nur »in der Absicht der Plünderung«.³⁴

Was Marx in diesem ersten Teil seiner Überlegungen unternimmt, ist nichts anderes als eine in Hegelschen Kategorien durchgeführte Wiedergabe der Argumente, mit denen schon seine sozialistischen Vorgänger die Verunmöglichung von »brüderlichen« oder »solidarischen« Sozialbeziehungen

Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013, S. 122-163; vgl. zu dem gesamten Themenkomplex auch: David Archard, »The Marxist Ethic of Self-Realization: Individuality and Community«, in: *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, Bd. 22, 1987, S. 19-34.

³³ Marx, »Auszüge aus James Mills Buch«, a. a. O., S. 451.

³⁴ Ebd., S. 460.