

Wirtschaftsdemokratie als Einübungspraxis

Hannes Kuch*

Schlüsselwörter: Wirtschaftsdemokratie, Tugendethik, Materialismus, Ethos, unsichtbare Hand

Zusammenfassung: Im Hinblick auf die Aufgabe, die normativen Grundlagen einer Demokratisierung der Wirtschaft auszuarbeiten, entwickelt der Aufsatz eine materialistische Tugendethik. Dieser Ansatz betrachtet die materiellen Grundbedingungen des Wirtschaftens als prägend für sittliche Dispositionen. Er greift die aristotelische Idee auf, dass Tugenden in der Dauer der Zeit ausgebildet und trainiert werden müssen. Wirtschaftsdemokratische Überlegungen von John Stuart Mill, John Dewey, Carole Pateman und Axel Honneth enthalten Ansätze dieser Ethik, doch sie beleuchten oft nicht ausreichend, worin genau die Prägekraft ökonomischer Strukturen besteht. Der Aufsatz schließt diese Lücke. Die Schlussfolgerung lautet, dass diejenigen sozialen Kontexte, in denen wir zur Kooperation genötigt sind, zu einem Einübungsfeld demokratischer Dispositionen werden sollten – und dieser Kontext ist der ökonomische Bereich. Autoritäre Strukturen in der Wirtschaft gefährden hingegen die politische Demokratie. Dieser Ansatz liefert ein wichtiges Argument gegen die Idee einer grundlegenden Trennung von demokratischer Politik und undemokratischer Wirtschaft, wie sie von John Rawls und Jürgen Habermas nahegelegt wird.

Abstract: Fleshing out the normative foundations for democratizing the economy, the paper develops a materialist virtue ethics, which considers the material conditions of economic practices as formative for moral dispositions. It draws on the Aristotelian idea that virtues must be cultivated and practiced over time. Considerations from John Stuart Mill, John Dewey, Carole Pateman, and Axel Honneth concerning economic democracy contain elements of this ethics but often do not adequately spell out how economic structures shape moral dispositions. The paper addresses this gap. It concludes that social contexts in which we are compelled to cooperate should become arenas for cultivating democratic dispositions – and this context is the economic sphere. Authoritarian structures in the economy, on the other hand, pose a threat to political democracy. This approach provides an important argument against the idea of a fundamental separation between a democratic polity and an undemocratic economy, as suggested by John Rawls and Jürgen Habermas.

* Hannes Kuch, Goethe-Universität Frankfurt (Main)
 0000-0001-7376-3437, Kontakt: h.kuch@em.uni-frankfurt.de

1. Einleitung

In der jüngeren Debatte um Wirtschaftsdemokratie stehen meist *direkte* Argumente für eine Demokratisierung der Wirtschaft im Zentrum, anstelle der oft eher indirekten Argumente, die frühere wirtschaftsdemokratische Ansätze prägten.¹ Direkte Argumente setzen unmittelbar in der Wirtschaftssphäre an und bringen direkte normative Gründe für eine Demokratisierung der Wirtschaft vor. Ein direktes Argument für Wirtschaftsdemokratie liegt etwa in der Analogie zwischen Unternehmen und Staaten: Weil Unternehmen in wichtigen Hinsichten Staaten ähnlich sind, ist eine Demokratisierung von Unternehmen in einem ähnlichen Maß erforderlich, wie staatliche Herrschaft Demokratie nötig macht (vgl. Landemore/Ferreras 2016). Andere direkte Argumente rücken einen republikanischen Freiheitsbegriff ins Zentrum, demzufolge die Willkürmacht in Unternehmen durch demokratische Strukturen rechenschaftspflichtig gemacht werden muss (vgl. Anderson 2019).

Direkte Argumente für Wirtschaftsdemokratie sind von erheblicher Bedeutung, allerdings können gegen diese Art von Argumenten übergeordnete Gründe angeführt werden (vgl. Jacob/Neuhäuser 2018). Tatsächlich können demokratische Gesellschaften zu der Auffassung gelangen, eine nichtdemokratische Organisation von Unternehmen sei aufgrund höchster Prinzipien akzeptabel und vielleicht sogar erforderlich. Welches Prinzip könnte gegenüber der Forderung nach Demokratie in der Wirtschaft Vorrang beanspruchen? Es ist die demokratische Gerechtigkeit selbst. Der alles überragende Anspruch auf die Verwirklichung demokratischer Gerechtigkeit in der politischen Sphäre kann die Forderung nach einer Demokratisierung der Wirtschaft begrenzen. So lässt sich das zentrale Argument der beiden unbestrittenen Vordenker der Gerechtigkeits- und Demokratietheorie, nämlich John Rawls und Jürgen Habermas, verstehen: Rawls' (2003: § 15.3) Vorschlag einer „institutionellen Arbeitsteilung“ zwischen Wirtschaft und demokratischer Politik ebenso wie Habermas' (1981: 453) Idee einer „Entkopplung von System und Lebenswelt“ laufen auf die Vorstellung hinaus, dass Wirtschaft und Demokratie getrennte Sphären sein *sollten*. Rawls und Habermas akzeptieren die Idee einer Arbeitsteilung zwischen Wirtschaft und demokratischer Politik nicht einfach nur zähneknirschend, zum Beispiel aus Mangel an Alternativen, vielmehr befürworten die beiden diese Idee *aus Gründen der demokratischen Gerechtigkeit*: Wir scheinen eine entdemokratisierte Wirtschaft zu brauchen, um demokratische Gerechtigkeit in der politischen Sphäre verwirklichen zu können.

An genau diesem Punkt können *indirekte* Argumente für Wirtschaftsdemokratie direkte Argumente auf schlagkräftige Weise ergänzen und verstärken. Indirekte Argumente legen das Augenmerk auf die mittelbaren Folgekosten einer undemokratischen Wirtschaft für andere gesellschaftliche Sphären. Das Bild der institutionellen Arbeitsteilung zwischen

1 Dieser Aufsatz basiert auf meiner Antrittsvorlesung zum Abschluss des Habilitationsverfahrens an der Goethe-Universität Frankfurt (Main). Frühere Fassungen des Aufsatzes habe ich am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover und der Ringvorlesung Philosophie an der Goethe-Universität vorgetragen. Dem Publikum bei beiden Vorträgen sowie den beiden anonymen Gutachter:innen dieses Aufsatzes danke ich für hilfreiche Kommentare.

einer nichtdemokratischen Wirtschaft und einer gerechten politischen Demokratie setzt voraus, dass die Normen und Handlungsdispositionen der ökonomischen Sphäre nicht auf die politische Sphäre abfärben. Stillschweigend gehen Habermas und Rawls von einer Art Brandmauer zwischen den beiden Systembereichen aus, da die Subjekte wie durch einen sittlichen Schutzpanzer vor den korrosiven Einflüssen einer nicht-demokratischen Wirtschaft geschützt scheinen. Doch das ist eine problematische Präsupposition. Die Wirtschaft hat eine fundamentale Prägekraft auf Subjekte, sie beeinflusst maßgeblich, wie wir uns selbst verstehen und welche Ziele wir verfolgen. Wenn das zutrifft, können anti-demokratische, autoritäre Strukturen in der Wirtschaft schwerwiegende Folgeschäden in der politischen Demokratie nach sich ziehen. Dieses *spillover*-Argument setzt also indirekt an, indem es die problematischen Folgewirkungen undemokratischer Wirtschaftsstrukturen auf die politische Demokratie ausweist. Es geht hier um die, wie ich es nenne, ‚negativen sittlichen Externalitäten‘ undemokratischer Wirtschaftspraktiken. Externalitäten sind nicht-eingepreiste Folgeeffekte ökonomischer Praktiken, die ‚sittlich‘ relevant sein können, sofern es um die Verwirklichungs- und Stabilisierungsbedingungen der demokratischen Gerechtigkeit geht. Sollten indirekte Argumente für Wirtschaftsdemokratie zutreffen, sollten also undemokratische Wirtschaftsstrukturen tatsächlich sittliche Deformationen der demokratischen Gerechtigkeitsverwirklichung in der politischen Sphäre zur Folge haben, wären die Einwände entkräftet, die sich aus Habermas’ und Rawls’ Werte gegen Wirtschaftsdemokratie vorbringen lassen. Denn dann wäre nachgewiesen, dass undemokratische Wirtschaftsstrukturen genau jenen höchstrangigen Wert der demokratischen Gerechtigkeitsverwirklichung unterwandern, der aus der Perspektive von Habermas und Rawls als Grund gegen Wirtschaftsdemokratie angeführt wird. Deren Gegenargument würde also auf immanenter Grundlage entkräftet. Auf genau diese immanente Kritik zielt dieser Beitrag.

Sittliche Externalitäten standen in älteren Paradigmen der Wirtschaftsdemokratie oft im Vordergrund, freilich unter anderer Begrifflichkeit, so etwa bei John Dewey (2010), John Stuart Mill (2016a) und Carole Pateman (1970). Vielleicht reicht dieser Ansatz sogar bis zu Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1986) und seiner Theorie der Sittlichkeit zurück (daher die Begrifflichkeit der Sittlichkeit). In der neueren Debatte setzen Joshua Cohen (1989), Martin O’Neill (2008) und Axel Honneth (2023) ähnlich an. Doch in älteren wie in neueren Fassungen des Paradigmas sittlicher Externalitäten bleibt oft unberücksichtigt, worin genau die Prägekraft ökonomischer Strukturen besteht. Für eine Kritik des Modells der institutionellen Arbeitsteilung zwischen Wirtschaft und Demokratie ist diese Frage entscheidend.

Ich will das Problem im Folgenden Schritt für Schritt angehen, nicht in Form einer theoriegeschichtlichen Rekonstruktion, sondern indem ich ein systematisches Argument entfalte. Dieses Argument entwickle ich in zwei Schritten im vierten und fünften Kapitel. Zuvor widme ich mich der Frage, wie Habermas und Rawls genau erläutern, warum es gerade Gründe der demokratischen Gerechtigkeit sind, die eine undemokratische Wirtschaft erforderlich machen (Kapitel 2 und 3). Im abschließenden sechsten Kapitel wende ich mich einer gewichtigen Befürchtung zu: dem Verdacht, unter den von mir getroffenen

Annahmen könnten es nur Philosophenkönig:innen sein, die den Weg zur Wirtschafts-demokratie ebnen.

2. Der Markt als Wohlfahrtsmaschine

Wenn Rawls und Habermas sich auf die Idee einer Arbeitsteilung zwischen Markt und Demokratie stützen, dann meinen sie selbstverständlich nicht jenen neoliberalen Markt und jene postdemokratische Politik, die ab den 1980ern Jahren bis in unsere Gegenwart hinein immer dominanter wurden.² Rawls und Habermas setzen beide darauf, dass die politische Sphäre von Grund auf derart transformiert werden kann, dass gerechte Strukturen und Verfahren in der demokratischen Öffentlichkeit verwirklicht werden. Doch der zentrale philosophische Einsatz der beiden liegt in der geteilten Hypothese, dass der wirtschaftliche Bereich des Marktes, anders als heute, auf wirksame Weise eingeeht und gezähmt werden könnte, wenn die politische Sphäre erst einmal hinreichend radikal transformiert worden ist.

Gerechte politische Strukturen und Verfahren bestehen für Habermas bekanntlich in der Entfesselung der demokratischen Öffentlichkeit und ihrer kommunikativen Macht, die durch rechtsstaatliche Institutionen gestützt und kanalisiert wird. Gemessen wird die Vernünftigkeit der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung am Ideal des herrschaftsfreien Diskurses, in dem der zwanglose Zwang des besseren Arguments wirksam ist (vgl. Habermas 1988). Bei Rawls (1975: § 3 f.) wird die Transformation der politischen Sphäre durch das Modell des Urzustands angeleitet. Durch dieses gedanken-experimentelle Verfahren können sich die Gesellschaftsmitglieder unter den sogenannten ‚Schleier des Nichtwissens‘ begeben, mit dessen Hilfe die Personen gezielt von ihren gegebenen Privilegien und Nachteilen abstrahieren sollen, zum Beispiel aufgrund von Klasse oder Geschlecht. Auf diese Weise soll eine unparteiliche Perspektive auf allgemeine Gerechtigkeitsprinzipien möglich werden. Habermas und Rawls setzen beide darauf, den Markt und seine systemischen Imperative durch eine nach diesen Maßgaben transformierte politische Sphäre in seine Schranken verweisen zu können. Rawls (2003: § 41 f.) hat mit seiner Vision einer ‚Eigentümerge Demokratie‘ sogar eine Form des Marktes vor Augen, in der die produktiven Ressourcen weitgehend egalitär verteilt sind, ein Wirtschaftssystem also, in dem die Klassenungleichheiten des heutigen Kapitalismus im Wesentlichen überwunden sind.

Das von Habermas und Rawls unterstellte Ideal der politischen Verständigung auf Gerechtigkeit möchte ich hier nicht grundsätzlich kritisieren. Was ich problematisieren möchte, ist die Vorstellung, wir sollten den Markt weitgehend seiner eigenen Logik überlassen, wenn die politische Sphäre erst einmal hinreichend stark transformiert ist. Genau

2 Es geht im Folgenden selbstverständlich nicht um eine erschöpfende Auseinandersetzung mit dem Werk von Rawls und Habermas; das Ziel besteht lediglich darin, die fundamentalen Eckpfeiler eines Denkparadigmas herauszuschälen, das bei Rawls und Habermas den besten – und theoretisch gehaltvollsten – Ausdruck findet. Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Rawls und Habermas siehe Kuch (2023: 54–73).

das ist die Annahme, die Rawls und Habermas teilen. *Intern* – in ihrer Binnenlogik – soll die Sphäre der Wirtschaft einer anderen Logik folgen als derjenigen der demokratischen Gerechtigkeit: Der Markt soll in erster Linie der Logik der ‚unsichtbaren Hand‘ folgen, jener Handlungslogik also, die besagt, dass *selbst wenn* die Akteure am Markt nur ihr *eigenes* Wohl verfolgen, *genau dadurch* das Wohl aller am besten gesteigert werde.

Gemeinhin wird Adam Smith als der Begründer dieser Denkfigur betrachtet: Gerade dadurch, dass der Einzelne „das eigene Interesse verfolgt“, so führt Smith (1978: 371) aus, „fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun“. Das Allgemeinwohl scheint lediglich eine nichtintendierte Nebenfolge des eigeninteressierten Handelns der Akteure am Markt. Wenn zum Beispiel Gemüse aufgrund einer schlechten Ernte knapp wird, müssen wir nicht auf einen moralischen Entschluss zur Sparsamkeit hoffen, niemand muss an diese Tugend appellieren. Denn wenn der Preis für Gemüse steigt, wird die Nachfrage wie durch eine unsichtbare Hand gelenkt sinken, einfach weil die Konsument:innen ihren eigenen Geldbeutel schonen wollen. Doch genau dadurch fördern sie unbeabsichtigt das Wohl aller: Durch den eigenen Konsumrückgang bleibt mehr Gemüse für die anderen übrig. Gute Absichten oder moralische Tugenden scheinen also für den Marktverkehr nicht nötig zu sein, und vielleicht sind sie nicht einmal förderlich. Oder um es in der schelmischen Zuspitzung von Bernard Mandeville (1980: 84) zu sagen: „Der Allerschlechteste sogar / Fürs Allgemeinwohl tätig war.“

Im 20. Jahrhundert wurde das Modell der unsichtbaren Hand zum Kernbestand der neoklassischen Wirtschaftslehre und der soziologischen Systemtheorie, und von dort haben es Rawls und Habermas in der Folge aufgegriffen: Denn beide versuchen auf je eigene Weise, neoklassische und systemtheoretische Elemente unmittelbar in ihre Theoriegebäude einzubauen, wie eine Art vorgefertigten Bausatz, der als Ganzer übernommen werden kann. So operiert Rawls (1975: 342) wie selbstverständlich mit dem neoklassischen Ideal einer „Wirtschaft mit vollkommener Konkurrenz“, und Habermas (1981: 226) spricht im systemtheoretischen Vokabular davon, die zentrale Leistung des Subsystems ‚Markt‘ liege in der „nicht-normative[n] Steuerung von subjektiv unkoordinierten Einzelentscheidungen“. ³ Auf diese Weise übernehmen Habermas und Rawls das Modell der unsichtbaren Hand ganz direkt in ihre umfassenden Konzeptionen. Sie sind gewillt, die *interne sittliche* Beschaffenheit der Marktsphäre gezielt auszublenken. Der Markt wird als eine riesige Wohlfahrtsmaschine in Dienst genommen, deren internes Funktionieren vermeintlich ignoriert werden kann. ⁴

Rawls und Habermas akzeptieren die Idee der unsichtbaren Hand nicht einfach schweren Herzens, nein, die beiden befürworten das Modell unmissverständlich aus Gründen der demokratischen Gerechtigkeit. Bei Rawls (2003: § 13.1) hat das vor allem mit dem Differenzprinzip zu tun, der Idee, die gesellschaftliche Kooperation solle gerade den Schlechtestgestellten den größtmöglichen Nutzen bringen. Da Rawls den Markt für

3 Für eine kritische Auseinandersetzung mit Rawls' Konzeption des Marktes siehe Queralt (2013), für Habermas siehe Jütten (2013) sowie Selk/Jörke (2020).

4 In Habermas' (2022: 86) Worten formuliert, geht es um „die politische Indienstnahme eines hoch produktiven Wirtschaftssystems für die Verwirklichung des normativen Gehalts einer rechtsstaatlich verfassten Demokratie“.

das effizienteste Wirtschaftssystem hält, und dies wesentlich aufgrund der unsichtbaren Hand, erachtet er ihn aus Gerechtigkeitsgründen für erforderlich: Denn je größer der wirtschaftliche Output, desto größer die potenzielle Gütermenge, die den Schlechtestgestellten zukommen kann, das heißt, desto besser deren Abschneiden im Vergleich mit allen anderen möglichen Wirtschaftssystemen.⁵ Habermas wiederum hält den Markt aus genuin demokratischen Gründen für erforderlich: Denn das Subsystem Markt mit seinen anonymen Steuerungsmedien wie dem Geld verringere den „Kommunikationsaufwand“ und senke „Dissensrisiken“ (Habermas 1981: 269). Daher ist der Markt für Habermas ein gewaltiger Entlastungsmechanismus. Wir sparen durch ihn Zeit und Energie, die wir an anderer Stelle besser gebrauchen können, und das heißt für Habermas vor allem: in der Sphäre der demokratischen Öffentlichkeit, deren Potenzial zur kommunikativen Verständigung auf diese Weise entfesselt wird. Etwas zugespitzt formuliert: Die unsichtbare Hand des Marktes macht die Arbeitstage effizienter und damit potenziell kürzer, sodass uns nach Feierabend mehr Zeit für zivilgesellschaftliches Engagement in der demokratischen Öffentlichkeit zur Verfügung steht.

3. Zwei Probleme und zwei Verteidigungen

Die Logik der unsichtbaren Hand führt jedoch mindestens zu zwei Arten von normativen Problemen: Zum einen bringt die Idee der unsichtbaren Hand die strukturell eingebaute Gefahr einer partiellen Blindheit mit sich. Sie verzerrt systematisch unseren Blick für die verschiedenen Weisen, wie das Eigeninteresse gerade nicht wie von Gespensterhand das Allgemeininteresse fördert. Diese Verzerrung rührt von der Unterstellung, der Marktmechanismus regle im Prinzip alles wie von selbst, ohne auf politische Eingriffe angewiesen zu sein. Doch das tut er selbstverständlich nicht, und zwar immer dann, wenn es Machtasymmetrien mit einer gewissen zeitlichen Persistenz gibt. So ist die unsichtbare Hand weitgehend hilflos gegenüber der Macht von großen Unternehmen über die Verbraucher:innen, der Macht des Managements über die Beschäftigten, oder noch allgemeiner gesprochen, der Macht des Kapitals über die Arbeit. Für alle diese Machtasymmetrien verzerrt das voreilige Vertrauen in die selbstregulative Kraft des Marktes tendenziell den Blick.

Die zweite normative Problematisierung setzt noch tiefer und gewissermaßen immanenter an. Denn selbst wenn die unsichtbare Hand weitgehend so funktioniert, wie sie funktionieren soll, bringt diese Logik erhebliche normative Folgekosten mit sich. Die unsichtbare Hand beinhaltet eine indirekte, ja *konträre Logik*, das heißt, eine in sich widersprüchliche Logik, die auf entgegengesetzten normativen Orientierungen beruht, da unterstellt wird, das Eigeninteresse der Marktakteure schlage indirekt in sein Gegenteil, das Allgemeininteresse, um.

5 Das fordert das Differenzprinzip: Die Basisinstitutionen sollen so strukturiert sein, dass sie „den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen“ (Rawls 2003: § 13.1).

Wie scharf dieser Gegensatz ausfallen kann, muss man schonungslos ins Auge fassen: Der Preismechanismus erfordert eine Erhöhung der Preise bei steigender Nachfrage. Das heißt, die Anbieter:innen sollen in einer Situation der Güterknappheit ihren Mitmenschen nicht etwa zur Seite stehen, sondern, ganz im Gegenteil, sie sollen die Preise nach oben treiben.⁶ Die Verletzbarkeit und Abhängigkeit anderer wird zur Quelle von Macht und Reichtum. Und die Unternehmen sollen nicht in erster Linie nützliche Dinge herstellen, sie sollen vielmehr ihren Profit maximieren; wenn überhaupt kommen mehr oder weniger nützliche Dinge nur als sekundäres Nebenprodukt dabei heraus.⁷ Und die Mitglieder der gesellschaftlichen Arbeitsteilung sollen, sofern sie Konkurrenten sind, gerade nicht miteinander kooperieren, sie sollen sich vielmehr gezielt ausstechen, einschließlich der Konsequenz, ihre Nebenmenschen in den wirtschaftlichen Ruin zu stürzen.⁸ Preistreiberei, Profitmaximierung, kompetitive Feindseligkeit: All das sind Praktiken und Haltungen, die der Markt nicht nur erlaubt, sondern gratifiziert. Und mehr noch, diese Praktiken und Haltungen sind gemäß der Logik der unsichtbaren Hand sogar wünschenswert. Doch handelt es sich zweifellos allesamt um Praktiken und Haltungen, die konträr zur motivationalen Verpflichtung auf die demokratische Gerechtigkeit stehen. Die unsichtbare Hand beinhaltet eine konträre, ja eine tendenziell gerechtigkeitsadverse Logik, die dem Geist der demokratischen Gerechtigkeit entgegensteht. Doch wie sollen wir uns in der Demokratie als Freie und Gleiche achten und einander solidarisch zur Gerechtigkeit verhelfen, wenn wir uns am Markt in einem Haifischbecken bewegen, in dem es um ein Fressen-und-Gefressen-Werden geht? Der Markt droht daher nach und nach genau diejenigen moralischen Bestandsvoraussetzungen zu unterwandern, auf die die politische Sphäre unweigerlich angewiesen ist: In einem Haifischbecken kann man keine demokratische Politik machen, auf jeden Fall keine gerechte.

Sicherlich, Habermas und Rawls setzen beide darauf, den Markt durch eine strenge externe Regulation, also durch zwangsbewehrte staatliche Gesetze, in seine Schranken zu verweisen. Die Strategie der externen Regulation ist prinzipiell zumindest gegen das erste der beiden oben aufgeführten Probleme nicht ganz chancenlos. Doch gegen die zweite Art von Problemen hilft sie nicht. Denn sie zielt gerade nicht auf eine interne Transformation der Wirtschaftssphäre; sie begnügt sich mit der Nachjustierung der äußerlichen Ausgangs- und Rahmenbedingungen. Die internen Praktiken am Markt werden systematisch ignoriert, die konträre Logik der unsichtbaren Hand bleibt unangetastet; nur die externen „Reglermechanismen und Randbedingungen“ des Subsystems Markt, so formuliert es Habermas (2002: 392 f.), sollen verschärft werden. Er hält es ausdrücklich „nicht mehr für aussichtsreich“, ein komplexes Wirtschaftssystem „von innen heraus demokratisch umgestalten“ (Habermas 2002: 392) zu wollen. So wie Habermas lediglich die externe Regulation der Wirtschaft im Blick hat, legt Rawls (2003: 94) sein Augenmerk klarerweise auf die Veränderung der „Hintergrundgerechtigkeit“ – das heißt, der

6 So ganz klar das normative Argument von Zwolinski (2010).

7 Friedman (1970) zufolge liegt die soziale Verantwortung der Unternehmen geradewegs darin, ihre Profite zu steigern.

8 Vgl. hierzu Heath (2014: 103 ff.).

Vordergrund, also der alltagsrelevante, erfahrungsgesättigte Schauplatz der wirtschaftlichen Aktivitäten bleibt auch bei Rawls ausgeblendet. Anders als Habermas hält Rawls die Option einer Demokratisierung der Wirtschaft jedoch zumindest offen: Neben einer Eigentümerdemokratie ist für ihn ein liberaler Sozialismus, der auf demokratischen Betrieben beruht, immerhin eine relevante Option.⁹ Doch alles in allem neigt Rawls zur Bevorzugung einer Eigentümerdemokratie, und in der Debatte im Anschluss an Rawls fiel diese Wahl noch deutlicher aus.¹⁰

Habermas und Rawls sind also von der Zulänglichkeit der externen Einhegung des Marktes überzeugt. Zum Abschluss dieses Kapitels gilt es, zwei Argumente herauszuarbeiten, die diese Position letztlich doch plausibel erscheinen lassen. Das erste Argument, das Alan Thomas (2017: 84 f.) jüngst im Anschluss an Rawls am Beispiel des Boxkampfes entwickelt hat, vergleicht die Marktsphäre mit Wettkämpfen in Spiel und Sport. Bevor die Boxerinnen sich in den Kampf begeben, haben sie sich, implizit oder explizit, auf die Regeln des Wettkampfes geeinigt. Die Boxpartnerinnen erkennen die Regeln an, und beide wissen von der wechselseitigen Anerkennung der Regeln. Damit scheint eine wundersame Verwandlung einherzugehen: Der Faustschlag im Boxkampf verliert mit einem Mal seine Gewaltbarkeit. Das heißt, eben jener Faustschlag, der bei der handfesten Auseinandersetzung vor der Kneipe eine strafbare Tötlichkeit darstellt, wird im Rahmen des Boxkampfes plötzlich zu einer gänzlich unschuldigen Handlung. Ganz ähnlich beim Pokerspiel: Was in unserer Alltagsmoral als Täuschung geächtet wird, ist beim Poker harmloses Bluffen. Spiel und Sport folgen also eigenen Regeln, die legitim sind, weil sie im Vorfeld von den Spieler:innen anerkannt wurden. Das heißt, in Spiel und Sport scheint genau jene konträre soziale Logik, die auch den Markt kennzeichnet, problemlos möglich: Die Boxerinnen schlagen einander, die Pokerspielerinnen täuschen sich gegenseitig, und doch verwirklichen die Akteure *genau dadurch* einen kooperativen Zweck. Wenn es eine konträre Logik gibt, dann ist es genau diese. Wenn diese Logik in Spiel und Sport möglich ist, warum sollte sie nicht auch im Markt funktionieren? Daraus lässt sich folgender Schluss ziehen: Der streng begrenzte Bereich des Marktes scheint doch einer konträren Logik folgen zu können, sofern nämlich die Teilnehmer:innen die konstitutiven Spielregeln anerkennen, und das scheint umso mehr zu gelten, wenn diese Regeln in der demokratischen Politik sogar gemeinsam beschlossen wurden.

Das zweite Argument springt dem ersten zur Seite. Die Einigung auf gerechte Regeln in der demokratischen Politik, die dem Markt strenge Grenzen setzt, kann sich auf eine wirkmächtige Kraft verlassen: die Kraft unserer autonomen Vernunftfähigkeit. Darauf läuft Rawls' Unterstellung eines effektiven Gerechtigkeitssinns hinaus (vgl. Rawls 1975: 24f.),

9 Zumindest beiläufig stellt Rawls (2001: § 52.3, Übersetzung d. A.) die Frage positiver sittlicher Externalitäten: „Ist es beispielsweise so, dass von Arbeitern geleitete Firmen mit größerer Wahrscheinlichkeit jene demokratischen politischen Tugenden fördern, die für das Fortdauern einer verfassungsmäßigen Ordnung nötig sind?“

10 Vgl. die einschlägigen Sammelbände zur Eigentümerdemokratie von O'Neill/Williamson (2012) und Cheneval/Laszlo (2013). Eine Ausnahme ist etwa Edmundson (2017). Am deutlichsten formuliert die Position Robert Taylor (2014), der jede demokratische oder sogar sozialistische Umgestaltung der Wirtschaft, die über eine Eigentümerdemokratie hinausgeht, für „illiberal“ hält.

und Habermas folgt dieser Kantischen Konzeption der Person weitgehend (vgl. Habermas 1988). Vernünftige Subjekte verfügen über einen wirksamen Sinn für Gerechtigkeit, der die Subjekte dazu befähigt und willens macht, die privaten Vorteile, die sie verfolgen, durch die Anforderungen der Vernunft zu begrenzen. Einig sind sich Rawls und Habermas allerdings auch darin – und dies *gegen* Kant –, dass der Sinn für Gerechtigkeit nicht von vornherein, wie es bei Kant (1908: 31) heißt, als „Factum der Vernunft“ unterstellt werden kann. Vielmehr ist der Gerechtigkeitssinn das Resultat eines komplexen und langwierigen gesellschaftlichen Bildungsprozesses. Die Pointe liegt jedoch für Rawls wie für Habermas in dessen zeitlicher Begrenztheit, sofern nämlich der Prozess der Bildung mit dem Erwachsenenalter weitgehend abgeschlossen scheint – und beide treffen diese Annahme im Anschluss an dieselben beiden Psychologen, nämlich Lawrence Kohlberg und Jean Piaget (vgl. Rawls 1975: 493–547; Habermas 1976). Wenn im Erwachsenenalter doch noch eine weitergehende Bildung zur Vernunft erforderlich ist, dann kann die öffentliche demokratische Kultur als eine „Erziehungsinstanz“ (Rawls 1998: 148) fungieren, eine Idee, die Rawls vermutlich direkt von Habermas übernommen hat.

Die implizite Unterstellung dieser Kantischen Konzeption der Person liegt nun darin, die autonome Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung als eine Art Schutzpanzer zu verstehen: Dieser Panzer scheint die Subjekte wirksam schützen zu können, insbesondere vor den gerechtigkeitsadversen Einflüssen des Marktes. Das Übergreifen der Marktlogik auf den Geist der Demokratie wird also nicht nur durch die Barriere des zwangsbewehrten Rechts verhindert, sie prallt auch, so die Unterstellung, an der moralischen Wehrhaftigkeit des autonomen Subjekts ab.

4. Die Zentralität der Wirtschaftssphäre

Das Argument, das ich nun entwickle, richtet sich vor allem gegen die zuletzt genannte Hypothese: die Idee eines abgeschlossenen Bildungsprozesses, der zu einer wehrhaften moralischen Autonomie führen würde. Der Aufgabe, diese Idee zurückzuweisen, wende ich mich nun zu, um im nächsten Kapitel auf das andere der beiden Argumente zurückkommen, den Analogieschluss vom Boxkampf auf die unsichtbare Hand des Marktes.

Die Personen am Markt sind, trotz ihrer Vernunftfähigkeiten, nicht vor den korrosiven Einwirkungen ihres Handlungskontextes geschützt. Denn die ökonomische Sphäre übt eine tiefgreifende formative Macht auf die Subjekte aus. Das ist die Grundidee einer ‚materialistischen Tugendethik‘, wie ich sie nenne. Materialistisch ist diese Tugendethik sicherlich nicht deshalb, weil sie zum Streben nach materiellem Reichtum aufrufen würde. Materialistisch ist sie, weil sie in den materiellen Grundbedingungen des Wirtschaftens einen maßgeblichen Einfluss auf die Formierung sittlicher Dispositionen erkennt. Die ökonomische Sphäre muss als eine riesige Lernumgebung verstanden werden: Hier erlernen wir nicht nur technische Fertigkeiten, sondern wir erwerben auch affektive und normative Fähigkeiten und Dispositionen, die sich nicht einfach am Fabrikator ablegen lassen.

In der neueren Kritischen Theorie gibt es gegenüber dem materialistischen Denken gewisse Berührungsängste: Denn im Hintergrund lauert das Schreckgespenst eines orthodoxen ökonomischen Determinismus. Marx' (1961: 8 f.) allgemeine These von der Bestimmung des gesellschaftlichen Bewusstseins durch das materielle Sein der Gesellschaft wurde in manchen Spielarten des Marxismus tatsächlich auf eine simplifizierende Weise als monokausale Beziehung gedeutet, so als hätte die materielle Basis einer Gesellschaft eine beinahe mechanische Wirkungskraft auf den ideellen Überbau. Ein solcher Determinismus muss natürlich zurückgewiesen werden, denn es gibt eine Vielzahl von gesellschaftlichen Sphären und Ordnungen, von der Ökonomie über Politik, Kultur, Recht und Ethik bis hin zu Freundschafts- und Familienbeziehungen, und all diese Sphären und Ordnungen beeinflussen einander auf vielfältigen Ebenen wechselseitig. Vor allem sollte man nicht die ‚relative Autonomie‘ (Althusser 2018: 87) von Politik und Denken gegenüber den Einflüssen der materiellen Basis unterschätzen. Der ideelle Überbau kann in begrenztem Maß auf die materielle Basis zurückwirken. Gleichwohl gibt es gute Gründe dafür, der ökonomischen Sphäre eine relative ‚Zentralität‘ in der Subjektbildung und sittlichen Formierung zuzusprechen.

Von ‚materialistischer Tugendethik‘ spreche ich in Bezug auf einen breiten, losen Traditionszusammenhang, der nur zum Teil auf Marx zurückgeht. Er umfasst meines Erachtens so unterschiedliche Denker:innen wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel, John Stuart Mill (2016a), John Dewey (2010) oder auch Carole Pateman (1970), um nur einige zu nennen. Nicht alle Denker:innen der materialistischen Tugendethik sind direkt aufeinander bezogen oder voneinander beeinflusst. Was diese Theorieströmung eint, ist die spezifische Verklammerung einer moralpsychologischen und gesellschaftstheoretischen Grundidee: So ist für Hegel (1986: § 187) der arbeitsteilige Zusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft eine zentrale Bildungsinstanz, ja der „absolute Durchgangspunkt“, durch den das Individuum hindurch muss, um sich von einem Familienmitglied in einen vernünftigen Akteur im politischen Gemeinwesen zu transformieren. Dewey (2010: 206) argumentiert ganz ähnlich: „Die größte erzieherische Kraft, die größte Macht bei der Gestaltung der Dispositionen und Einstellungen der Individuen ist das gesellschaftliche Medium, in dem sie leben“, und das ist für Dewey (ebd.) eindeutig die Wirtschaft. In diesem Geist hat auch Honneth (2023: 10) jüngst betont, der „blinde Fleck der Demokratietheorie“ bestehe in dem, „was ihrem Gegenstand stets vorausliegt und ihn doch bis in seine feinsten Kapillaren hinein durchdringt“, nämlich „die soziale Arbeitsteilung“. Es ist jedoch bei den meisten der genannten Vertreter:innen einer materialistischen Tugendethik alles andere als klar, warum gerade die Wirtschaft eine derart weitreichende Rolle im politischen Bildungsprozess spielt. Bei Honneth ist die Lage etwas komplizierter, denn er widmet sich dieser Frage ausführlich; allerdings ist bereits die spezifische Weise, wie Honneth die Frage genau formuliert, problematisch, und in der Folge seine Antwort. Ich komme am Ende des Kapitels darauf zurück.

Die Frage der prägenden Bildungsmacht wirtschaftlicher Institutionen werde ich nicht im theoriegeschichtlichen Rückgang bearbeiten, sondern systematisch.¹¹ Vier Faktoren scheinen eine wesentliche Rolle zu spielen:

- (i) *Nötigungscharakter*: Die Wirtschaft nötigt in einem Maße zur Teilnahme wie kaum ein anderer sozialer Kontext. Im Kern ist die wirtschaftliche Zusammenarbeit eine unumgängliche Notwendigkeit, um den Lebensunterhalt zu sichern, und das heißt, die Teilnahme an der ökonomischen Kooperation ist in gewisser Weise erzwungen. Die Alternative ist Verarmung oder Verhungern. Hegel (1986: § 194) spricht hier von der „strenge[n] Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses“, die uns zur Zusammenarbeit nötigt.
- (ii) *Kooperationsdichte*: Der Broterwerb in der ökonomischen Sphäre erfordert die Beteiligung in Formen der sozialen Zusammenarbeit, die so *dauerhaft*, so *umfassend* und so *eng* koordiniert sind wie in kaum einer anderen sozialen Sphäre. Für die meisten Arbeitssubjekte erfordert die ökonomische Kooperation den kontinuierlichen Einsatz persönlicher Fähigkeiten und Talente, und dies in einem Kontext, der durch eine enge Staffe lung unterschiedlicher Schichten an Zusammenarbeit gekennzeichnet ist, angefangen bei der Zusammenarbeit im Team über die Zusammenarbeit in der Abteilung und im Unternehmen, bis hin zur arbeitsteiligen Kooperation in der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit. Die Arbeitssubjekte müssen sich in dieser Hinsicht, in Hegels Formulierung, zu „einem *Gliede* der Kette dieses *Zusammenhangs*“ (Hegel 1986: § 187, Hervorhebung im Original) machen.
- (iii) *Folgeschwere*: Kaum eine andere soziale Sphäre hat so schwerwiegende und breit gestreute Konsequenzen für beinahe alle anderen Lebensbereiche wie der Erfolg oder Misserfolg in der ökonomischen Sphäre. Von Wohl und Wehe in der Wirtschaft hängt das individuelle Einkommen und materieller Wohlstand ab, indirekt hängt davon aber auch der soziale Status in einem umfassenderen Sinn ab. Denn dieser Status wird gesichert und erwiesen durch die Verfügung über Güter wie die Wohnung, Fortbewegungsmittel und Objekte des Freizeitkonsums, und diese Statusgüter müssen durch das Erwerbseinkommen finanziert werden. Folgeschwer ist die ökonomische Sphäre auch im Hinblick auf das langfristige gesundheitliche und psychische Wohlergehen, und auch Freundschaftsnetzwerke hängen eng mit dem Berufsleben zusammen.
- (iv) *Expositionsdauer*: Mit diesem Begriff fasse ich den Umstand, dass die Arbeitssubjekte auch in zeitlicher Hinsicht den Einwirkungen des Arbeitslebens so umfassend ausgesetzt sind wie in wohl kaum einem anderen Handlungskontext. Die meisten Erwachsenen sind dazu genötigt, einen Großteil ihres Tages mit Arbeitsaktivitäten zu verbringen: Das Arbeitsleben beansprucht einen Großteil der Erwachsenen acht Stunden am Tag oder mehr, fünf Tage die Woche, fast das gesamte Jahr und den überwiegenden Teil des Erwachsenenlebens.

11 Ich knüpfe im Folgenden an Überlegungen von Jaeggi und Kübler (2014) an.

Diese vier Faktoren, also der Nötigungscharakter, die Kooperationsdichte, die Folgeschwere und die Expositionsdauer, verdeutlichen die zentrale Rolle, die die Wirtschaft für die Subjektbildung tatsächlich spielt.¹² Sie ist für die meisten Menschen, in den Worten von Marx (1956: 355), die „nächste[...] Wirklichkeit“, also die spürbarste, direkteste Lebensrealität. Ein Vergleich mit der Einbindung in die politische Kultur ist an dieser Stelle lehrreich, ein Vergleich also mit jener Sphäre, die Rawls und Habermas als wichtige Erziehungsinstanz verstehen: Diese Sphäre entpuppt sich nun, bei all ihrer Relevanz, zumindest in relativer Hinsicht als ein Scheinriese, sobald man die genannten vier Faktoren im Einzelnen vergleicht. Während die ökonomische Kooperation die Subjekte zur Beteiligung nötigt, ist die Teilnahme an der politischen Kultur der privaten Laune der Einzelnen überlassen. Sie ist nicht mehr als eine bloße Option. Was die Kooperationsdichte im politischen Engagement betrifft, so kann diese ohne Zweifel hoch sein, aber das gilt keineswegs allgemein und auch nicht notwendigerweise. Selbst bei einem überdurchschnittlich hohen politischen Engagement, zum Beispiel in zivilgesellschaftlichen Vereinigungen und einer regen Teilnahme an politischen Debatten in den sozialen Medien, wird die Kooperationsdichte typischerweise geringer sein als diejenige in der Arbeitswelt. Was die Folgeschwere betrifft, ist klar, dass die Gesetzgebung in der politischen Sphäre erhebliche Auswirkungen auf alle Lebensbereiche hat; doch dieser Folgenreichtum ist nicht annähernd so direkt mit dem eigenen Verhalten verknüpft wie in der ökonomischen Kooperation: Ob man wählen geht oder nicht, macht für den Einzelnen praktisch keinen Unterschied, doch ob man arbeitet oder nicht – und welche Arbeitstätigkeit man verrichtet –, macht für den Einzelnen ganz direkt einen massiven Unterschied. Schließlich ist auch die Expositionsdauer in Bezug auf das Arbeitsleben um ein Vielfaches höher als das typische zeitliche Ausmaß des politischen Engagements. Aus all diesen Gründen ist es wahrscheinlich, dass ökonomische Institutionen eine viel stärkere Wirkung auf die Subjektformierung und die Prägung sittlicher Dispositionen haben als die öffentliche politische Kultur.

Ich bestreite sicherlich nicht den fundamentalen Einfluss, den die moralische Sozialisation in der Familie ausübt, darauf machen Rawls und Habermas zu Recht aufmerksam: Je früher der Einfluss in der Subjektformierung, desto prägender. Daraus folgt jedoch nicht, dass der Formierungsprozess mit dem Erwachsenenalter plötzlich abgeschlossen wäre. Wir sind auch als mündige Erwachsene keine gänzlich autarken Wesen, so als wäre jedes für sich genommen eine Insel. Zudem dürfen die indirekten Effekte von Arbeitsverhältnissen auf die frühkindliche Subjektbildung nicht unterschätzt werden. Denn die Erfahrungen, die Erwachsene am Arbeitsplatz machen, beeinflussen den Erziehungsstil gegenüber den eigenen Kindern, worauf bereits die frühe Kritische Theorie hingewiesen hat, und neuere empirische Untersuchungen bestätigen diese Beobachtung.¹³

12 Einer der führenden Soziologen auf dem Gebiet der Sozialpsychologie der Arbeit, Melvin Kohn (1990), hat in jahrzehntelangen Längsschnittstudien die kausalen Auswirkungen der Arbeitsbedingungen auf die Persönlichkeit und damit auch auf andere soziale Lebensbereiche empirisch bestätigt.

13 Für die frühe Kritische Theorie war Erich Fromms (2019) *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie* von 1932 wegweisend. Inzwischen haben empirische Untersuchungen den Zusammenhang

Man könnte meinen, die vier angesprochenen Faktoren – der Nötigungscharakter, die große Kooperationsdichte, die Folgeschwere und die hohe Expositionsdauer – treffen lediglich auf den Kapitalismus zu, so wie er ist, nicht jedoch auf einen Kapitalismus, wie er sein könnte. Könnte nicht ein idealer Wohlfahrtskapitalismus (nennen wir ihn ‚Wohlfahrtskapitalismus-Superplus‘) die Lage grundlegend ändern? Diese Art von Wohlfahrtskapitalismus könnte ein hohes bedingungsloses Grundeinkommen bieten bei einer stark reduzierten Arbeitszeit, etwa 20 Stunden pro Woche. Gehen wir um des Arguments willen von der Machbarkeit des ‚Wohlfahrtskapitalismus-Superplus‘ aus (auch wenn dies eine eher optimistische Annahme ist): Auf den ersten Blick sieht es ganz danach aus, als wäre die wirtschaftliche Zusammenarbeit für die Einzelnen dann keine unumgängliche Notwendigkeit mehr, auch die Expositionsdauer wäre erheblich verkürzt. Doch die erhofften Auswirkungen des ‚Wohlfahrtskapitalismus-Superplus‘ wären geringfügiger, als es den Anschein hat. Ein Grundeinkommen würde zwar die Individuen von der direkten Notwendigkeit der individuellen Existenzsicherung befreien, doch die Gesellschaft als Ganze bleibt darauf angewiesen, dass ein Großteil ihrer erwachsenen Mitglieder sich an der ökonomischen Arbeitsteilung beteiligt. Am Nötigungscharakter ökonomischer Kooperation kommt man nicht einfach vorbei. Die Reduktion der Arbeitszeit auf 20 Stunden pro Woche klingt beachtlich, doch selbst dann ist die Expositionsdauer immer noch sehr hoch. Welcher anderen Tätigkeitsform geht man über Wochen, Monate und Jahre hinweg, ja das halbe Leben lang oder sogar noch länger, in dieser wöchentlichen Dauer nach? Zudem ändert sich an der Kooperationsdichte im Arbeitsleben wenig und die Arbeitstätigkeit wird auch weiterhin erhebliche Konsequenzen für sehr viele Lebensbereiche haben. So wünschenswert ein ‚Wohlfahrtskapitalismus-Superplus‘ in vielerlei Hinsicht wäre, er würde also nichts grundsätzlich daran ändern, dass die wirtschaftliche Kooperation für die meisten Menschen die prägendste Lebenswirklichkeit ist.

Ich habe Honneths Fassung einer materialistischen Tugendethik angesprochen, die er in *Der arbeitende Souverän* entwickelt: Honneth stellt in diesem Werk durchaus die Frage nach der subjektbildenden Wirkmacht der ökonomischen Sphäre, allerdings enthält die Art seiner Fragestellung eine unausgesprochene normative Vorentscheidung, die nicht unproblematisch ist. Honneth (2023: 91) fragt nach den „Schwellenwerten, unterhalb deren es die jeweilige Arbeitstätigkeit nahezu unmöglich macht, sich an der demokratischen Willensbildung in der normativ geforderten Weise zu beteiligen“, eine Frage, die er in ökonomischer, zeitlicher, psychologischer, sozialer und mentaler Hinsicht untersucht (vgl. ebd. 91–107). Sein Fokus auf absolute Mindeststandards impliziert jedoch bereits in seiner Ausrichtung eine kryptonormative Verzerrung zugunsten des Bestehenden. Denn man könnte auch sagen, Honneths Frage lautet, wie schlecht Arbeit gerade noch sein kann, ohne dass wir mit eindeutig negativen Folgeeffekten für

bestätigt: Eintönige, autoritär strukturierte Arbeitstätigkeiten haben tendenziell autoritäre Erziehungsstile zur Folge. Dieser kausale Einfluss vollzieht sich entweder direkt über die Stimmung oder mittelbar und längerfristig über Habitualisierungseffekte (vgl. Greenberger/O’Neil/Nagel 1994; Perry-Jenkins/Grimm-Thomas 1994). Cotgrove (1967: 57) hält zusammenfassend fest: „[F]athers whose work gives them little autonomy, and who are controlled by others, exercising no control themselves, are found to be more aggressive and severe.“

die Demokratie rechnen müssen. Darin deutet sich die implizite Bereitschaft an, halbwegs schlechte Arbeitsverhältnisse zu tolerieren, sofern sie nicht gerade zu unübersehbaren Folgeschäden führen.

Besonders problematisch ist die Tendenz zur stillschweigenden Akzeptanz vieler Facetten des Gegebenen, wenn sie sich zu einer ausdrücklichen Nobilitierung steigert: Ich habe oben den Nötigungscharakter der Teilnahme an der wirtschaftlichen Kooperation herausgestellt, den auch Honneth (ebd.: 305) sieht, wenn er vom „Zwang zur Erwerbsarbeit“ spricht. Doch anstatt den erwartbaren negativen Subjektformierungseffekten dieses Zwangs ins Auge zu sehen, wird er von Honneth leichtfertig moralpsychologisch geadelt: In der erzwungenen Teilnahme an der gesellschaftlichen Arbeitsteilung sieht er eine „der wenigen vorpolitischen Stützen der Formierung von politischen Interessen und Bereitschaften“ (ebd.: 305), die „ein Gefühl gemeinsam geteilter Verantwortungen und Lasten“ fördern würden (ebd.: 302). Das ist Honneths zentrales normatives Argument gegen ein bedingungsloses Grundeinkommen. Doch es ist nicht plausibel anzunehmen, der Zwang zur Teilnahme an der wirtschaftlichen Arbeitsteilung könne aus sich heraus zu einem lebendigen Bewusstsein einer gemeinsamen Verantwortung führen. Das ist erst dann aussichtsreich, so werde ich im nächsten Kapitel deutlich machen, wenn die Notwendigkeit der Teilnahme an der wirtschaftlichen Arbeitsteilung durch eine gemeinsame demokratische Praxis in den wirtschaftlichen Institutionen verflüssigt und gesellschaftlich durchdrungen werden kann. Es ist sicher richtig, auch Honneths Überlegungen münden letztendlich in ein Argument für eine Demokratisierung der Wirtschaft. Doch auch in dieser Hinsicht wird sich bei ihm eine gewisse strukturkonservative Schlagseite zeigen, auf die ich am Ende des nächsten Kapitels zurückkomme.

5. Wirtschaftsdemokratie als Einübungspraxis

Ich habe bis zu diesem Punkt das *materialistische* Moment einer materialistischen Tugendethik herausgearbeitet, aber noch kaum etwas über das tugendethische Kernelement gesagt. Mit Tugendethik beziehe ich mich auf eine spezifische aristotelische Idee, an die Hegel und all die anderen genannten Vertreter:innen einer materialistischen Tugendethik explizit oder zumindest implizit anknüpfen: Tugenden sind tiefsitzende, verkörperte normative Dispositionen, und diese Dispositionen müssen in Praktiken eingeübt werden, das heißt, sie müssen in der Dauer der Zeit ausgebildet, trainiert und wachgehalten werden.

Der Aristotelismus ist heute sicherlich in vielen Hinsichten veraltet. Um was es mir jedoch mit einem tugendethischen Ansatz im Kern lediglich geht, ist die Frage nach einem handlungsmotivierenden Ethos, einer verkörperten Haltung. Und dieses Ethos ist minimal und anspruchsvoll zugleich: Minimal, weil wir den verstaubten, fixen Katalog an moralinsauren Vortrefflichkeiten, wie der Tapferkeit oder der Mäßigung, getrost der Mottenkiste der Geschichte überlassen können. Es kann unter Bedingungen eines modernen Wertepluralismus um nicht mehr gehen als um ein *Ethos der demokratischen*

Gerechtigkeit. Doch dieses Ethos ist zwingend erforderlich: Eine vernünftige Demokratie erfordert die Fähigkeit und Bereitschaft, sich im Zusammenleben und Zusammenarbeiten auf das Gemeinsame, auf geteilte Prinzipien und Normen, verständigen zu können. Auch wenn das erforderliche Gerechtigkeitsethos in gewisser Hinsicht minimal ist, so ist es in einer anderen Hinsicht zugleich anspruchsvoll: Denn wenn wir unserer geteilten Verletzbarkeit und wechselseitigen Abhängigkeit auf faire Weise gerecht werden wollen, sind wir auf voraussetzungsreiche solidarische Fähigkeiten und Dispositionen angewiesen. Das beinhaltet insbesondere die Bereitschaft, für andere, vor allem für Schwächere, einzustehen, unter Zurückstellung eigener Interessen, einschließlich der Bereitschaft, sich bei widerstreitenden Wünschen und Interessen auf eine faire Ausbalancierung einzulassen, im Modus der wechselseitigen Rechtfertigung, nicht im Modus strategischer Interessendurchsetzung und knallharter Verhandlungen.

Auf dieser Grundlage umfasst die Entfaltung des tugendethischen Arguments drei Etappen. Erste Etappe – *die praxistheoretische Grundidee*: Darin liegt die größte Aktualität der aristotelischen Tugendkonzeption. Gerechtigkeit als Ethos ist kein bloßes ‚Faktum der Vernunft‘, sondern muss eingeübt, gefördert und wachgehalten werden (vgl. Aristoteles 2006: 1103b 1 f.). Die Tugendethik vergleicht den Erwerb von Tugenden mit dem Erwerb von körperlichen Fertigkeiten, etwa der handwerklichen Geschicklichkeit oder musikalischen Fähigkeiten. Zur guten Schreinerin wird man dadurch, dass man mit Holz arbeitet, zum guten Harfenspieler dadurch, dass man Harfe spielt. Ebenso ist auch die Tugend der Gerechtigkeit in gewisser Weise eine Kunstfertigkeit, die eingeübt werden muss: Wir werden dadurch gerecht, dass wir Gerechtes tun. So wie es nicht genügt, lediglich über das Harfe spielen nachzudenken, so genügt es auch nicht, nur am Schreibtisch über Gerechtigkeit zu sinnieren. Es braucht eine Einübung in die entsprechende Praxis. Tatsächlich ist die Befähigung zur demokratischen Deliberation eine anspruchsvolle Kulturtechnik, deren Beherrschung wie jede andere Technik eingeübt werden muss: In der Öffentlichkeit zu sprechen, eigene Präferenzen und Interessen gegenüber anderen zu rechtfertigen, Gründe vorzubringen und sich mit Einwänden auseinanderzusetzen, überhaupt die Fähigkeit, Konflikte zuzulassen, zu artikulieren und verstehen zu lernen, dass sich diese Konflikte bearbeiten und auf faire Weise lösen lassen – das alles sind voraussetzungsreiche Fähigkeiten, die in der demokratischen Partizipation erlernt werden müssen. Wir kommen nicht als sattelfeste Demokrat:innen auf die Welt, vielmehr müssen wir demokratische Fertigkeiten in langwierigen Einübungsprozessen erst erwerben.

„Einübung“ kann an dieser Stelle sicherlich nicht bedeuten, irgendjemanden zu leeren Einübungsritualen, zu blinden Dressurmaßnahmen zu zwingen. Die Idee der Einübung verweist zunächst nur darauf, dass bestimmte soziale Praxiszusammenhänge besser dazu geeignet sind als andere, einen fruchtbaren Boden – oder einen *stützenden Kontext*, wie ich es nenne – zu bilden, um ein solidarisches Gerechtigkeitsethos zu stärken. So ist offensichtlich, dass das Militär mit seinen rigiden Hierarchien, straffen Befehlketten und dem beinahe automatisierten Gehorsam keinen stützenden Kontext für ein demokratisches Gerechtigkeitsethos abgibt; ganz im Gegenteil, hier besteht die Gefahr der Förderung autoritärer und teils rechtsextremistischer Tendenzen. Umgekehrt

wird die Überlegung, dass spezifische soziale Praxiszusammenhänge ganz wie von selbst einen fruchtbaren Boden für demokratischen Fertigkeiten bieten, all jenen lebhaft vor Augen stehen, die einmal Teil eines kooperativen, selbstorganisierten Projektes wie einer Wohngemeinschaft, einem Hausprojekt oder einem Arbeitskollektiv waren: Hier gibt es die eingespielte, institutionalisierte Möglichkeit, sich über das gemeinsame Leben und Arbeiten auf demokratische, partizipatorische Weise zu verständigen. Es ist diese geteilte Praxis, auf deren Basis man in der Dauer der Zeit tatsächlich ein transformiertes Set an normativ imprägnierten Fähigkeiten, Motivationen und Sensibilitäten erwerben kann. In der breiten Palette an Praxisformen, die sich in der ‚Solidarischen Wirtschaft‘ in den letzten Jahrzehnten herausgebildet haben, von lokalen Tauschringen über Repair-Cafés und solidarischen Landwirtschaftsprojekten bis hin zu urbanen Gemeinschaftsgärten, hat sich dieses Versprechen in der Erfahrung der Teilnehmer:innen lebhaft bestätigt (vgl. Burkhardt et al. 2017).

Noch einmal: Der praxistheoretischen Grundidee, die wir von Aristoteles erben, geht es nicht darum, irgendjemanden zu Gemeinwohlexerziten zu zwingen. Eine derartige Aufnötigung zusätzlicher Verpflichtungen zum Zweck der Einübung in Gemeinwohlorientierungen schlagen etwa neuere Plädoyers für eine staatliche Dienstverpflichtung vor (so auch Honneth 2023: 325–331). Mein Argument setzt genau umgekehrt an, und damit komme ich zur zweiten Etappe des tugendethischen Arguments: der *kritischen Inversion*, also der Umkehrung der Einübungsidee in kritischer Absicht. *Nur diejenigen* sozialen Kontexte, in denen wir ohnehin zur Kooperation genötigt sind, sollten zu einem Einübungsfeld demokratischer, solidarischer Dispositionen werden. Insofern braucht es keinen Zwang zur Einübung in demokratische Tugenden, vielmehr sollten wir uns dort in demokratische Tugenden einüben, wo wir gar nicht umhinkönnen, mit anderen zu kooperieren. Und dieser zwingende Kontext ist natürlich, wenn man sich die materialistische Grundidee in Erinnerung ruft, vor allem der ökonomische Bereich: In kaum einem anderen sozialen Kontext sind wir derart direkt und umfassend zur sozialen Kooperation angehalten.

Die dritte Etappe des tugendethischen Arguments lautet wie folgt: Die Tugendethik rückt eine Logik in den Vordergrund, die auf einem *Prinzip der Affinität* beruht. Die übergreifenden normativen Ziele unserer demokratischen Lebensform müssen in benachbarten, familienähnlichen Praktiken eingeübt und wachgehalten werden. Das lässt sich mit der Analogie zu den musikalischen Fertigkeiten verdeutlichen: Wenn man ein guter Harfenspieler werden will, muss man Harfe spielen trainieren, es hilft nicht, sich stattdessen im Schlagzeugspiel einzuüben. Vor allem hilft es nicht, ja es ist sogar schädlich, sich in gänzlich konträre Praktiken einzuüben: Wenn man den ganz Tag im Steinbruch arbeiten muss, wird man seine Hände kaum noch für das Harfe spielen benutzen können. Darin besteht die zentrale Idee dessen, was ich das Affinitätsprinzip nenne. Für das übergreifende Ethos einer demokratischen Gerechtigkeit ist eine Einübung in Praktiken wichtig, die eine Familienähnlichkeit oder Affinität mit den allgemeinen Normen demokratischer Gerechtigkeit aufweisen.¹⁴ Daraus ergibt sich die zentrale Schlussfolgerung

14 Tully Rector (2021) spricht ganz ähnlich von der Anforderung einer ‚vernünftigen Nähe‘.

dieser Überlegungen: Wenn es stimmt, dass die ökonomische Praxis ein Feld der Einübung in Ethosformen ist, dann erfordert eine lebendige demokratische Gerechtigkeit in der *politischen* Sphäre immer auch eine Einübung in demokratische Praktiken in der Wirtschaftssphäre. Das heißt also: keine politische Demokratie ohne Wirtschaftsdemokratie. Die Wirtschaft muss eine Schule der Demokratie sein. Diese Überlegungen stehen implizit bei all den genannten Vertreter:innen einer materialistischen Tugendethik im Hintergrund, weshalb deren Schlussfolgerungen in dieselbe Richtung weisen. Carole Pateman (1970: 35) formuliert es so: „[...] it is industry that holds the key that will unlock the door to a truly democratic polity“.¹⁵ Bereits mehr als ein Jahrhundert zuvor hatte John Stuart Mill (2016b: 903) genossenschaftliche Betriebe aufgrund ihres demokratischen Charakters auf ganz ähnliche Weise als eine signifikante „Erziehungsschule“ für das politische Gemeinwesen bezeichnet.¹⁶

Das Affinitätsprinzip ist offensichtlich dem naiven Vertrauen in die konträre Logik der unsichtbaren Hand diametral entgegengesetzt. An dieser Stelle sei an die Analogie zu Sport und Spiel erinnert, die ich im dritten Kapitel rekonstruiert habe: Die konträre Logik der unsichtbaren Hand nahm sich ein Beispiel an Sport und Spiel, mit der Überlegung, selbst Faustschläge und Täuschungsstrategien könnten harmlos, ja sogar wünschenswert sein – sofern sie im begrenzten Rahmen von Sport und Spiel zum Einsatz kommen. Auf den Markt übertragen lautete das Argument sodann: Das Eigeninteresse als konträre Handlungsmotivation wird ebenso harmlos, wenn es im begrenzten Rahmen des Marktes als konträres Mittel für den kooperativen Zweck der Allgemeinwohlsteigerung eingesetzt wird.

Das tugendethische Argument macht die arglose Hoffnung auf die Gangbarkeit dieser konträren Logik zunichte. Nimmt man das Affinitätsprinzip ernst, dürfen übergreifende institutionelle Zwecke und die internen Praxisformen nicht zu stark auseinanderlaufen. Für ein Ethos der Gerechtigkeit ist es nur wenig hilfreich, sich in strukturfremden Praktiken einzuüben, zum Beispiel Ordentlichkeit oder Pünktlichkeit. Und es kann für das Gerechtigkeitsethos sogar abträglich sein, sich in Praktiken einzuüben, die der Gerechtigkeit entgegenstehen. Wer die Welt als Haifischbecken erfährt, in der man lernt, die Schwachen zu fressen, bevor man von den Starken gefressen wird, wird sich kein belastbares Ethos der Gerechtigkeit aneignen können. Die Einübung in konträre, gerechtigkeitsadverse Praktiken trägt zur Verzerrung und Verformung des erforderlichen Ethos bei, das heißt, die Logik der unsichtbaren Hand droht sich am Ende selbst zu unterminieren. Es ist weltfremd zu hoffen, dass die Akteure am kapitalistischen Markt an fünf Tagen der Woche, das ganze Jahr über, problemlos damit beschäftigt sein können, ihre Profite zu maximieren und die Konkurrenz auszustechen, um dann alle vier Jahre an einem schönen Sonntag in der Einsamkeit der Wahlkabine heldenhaft ihr Kreuz im Sinne der Gerechtigkeit zu machen. Viel eher ist die Einübung in eine

15 Pateman scheint den Begriff *industry* im weiten Sinn von ‚Gewerbe‘ zu verwenden.

16 Vgl. dazu auch den Beitrag von Jörke/Salomon in diesem Themenheft. Die jüngsten empirischen Untersuchungen zur demokratischen Beteiligung in Unternehmen bestätigen diese positiven Spillover-Effekte (vgl. Budd et al. 2018).

bornierte Einzelkämpfermentalität zu erwarten.¹⁷ Nach und nach greift ein schleichendes Misstrauen um sich, das sich bis hin zu einem ausufernden Verschwörungsdenken steigern kann. Will man das verhindern, muss man das Affinitätsprinzip ernst nehmen: Es muss eine Passung oder sogar Korrespondenz zwischen den internen ökonomischen Praxisvollzügen und übergreifenden Normen demokratischer Gerechtigkeit geben. Das bedeutet nicht, dass die Wirtschaftssphäre und die politische Sphäre deckungsgleich werden müssen. Aber das bedeutet, dass demokratische Tugenden in wirtschaftsdemokratischen Institutionen eingeübt werden müssen.

Alles in allem sieht es ganz danach aus, als könnte die materialistische Tugendethik ein starkes Argument für Wirtschaftsdemokratie liefern. Aber welche Wirtschaftsdemokratie? Diese Frage war nicht Gegenstand der Untersuchung, daher müssen Stichworte genügen. In methodologischer Hinsicht darf sich eine normative Theorie der Wirtschaftsdemokratie auf jeden Fall nicht vorschnell der schlechten Wirklichkeit beugen, vor allem nicht geringen politischen Umsetzungschancen angesichts gegebener politischer Kräfteverhältnisse und ideologischer Hürden. Honneths Version einer materialistischen Tugendethik neigt auch in dieser Hinsicht zu einem gewissen Strukturkonservatismus: Denn Honneth (2023: 378) glaubt, einen demokratischen Marktsozialismus bereits deshalb ablehnen zu müssen, weil er „keine realistischen Aussichten“ zu dessen Umsetzung sieht. Daher spricht sich Honneth (2023: 377 ff.) ausdrücklich gegen eine demokratische Selbstbestimmung der Beschäftigten aus, um ihnen allenfalls Mitbestimmungsrechte einzuräumen. Doch damit wird die Autorität der Kapitaleseite lediglich formal eingeschränkt, ohne deren materielle Drohvorteile ernsthaft zu schmälern. Diese demokratietheoretische Zaghaftigkeit kommt einem naturalistischen Fehlschluss gefährlich nahe, der sich vom schlechten Sein das Sollen diktieren lässt. Darüber hinaus unterschätzt der resignierte Verweis auf mangelnde Umsetzungschancen die partielle Abhängigkeit dieser Chancen vom Wissen über die prinzipielle Machbarkeit gesellschaftlicher Alternativen (vgl. Wright 2017: 66 ff.). Wenn die Machbarkeit von wirtschaftsdemokratischen Institutionen in Theorie und Praxis aufgezeigt werden kann, leistet dies einen Beitrag dazu, die Überzeugungen zu verändern, die heute noch begrenzen, was als politisch umsetzbar gilt.

In normativer Hinsicht sollte die Tragweite der vorliegenden Überlegungen inzwischen auf der Hand liegen: Die Demokratisierung der Wirtschaft muss über die Binnenstruktur der Unternehmen hinausreichen. Oftmals werden nur die autoritären Strukturen innerhalb der Unternehmen problematisiert, während die Marktbeziehungen jenseits der Unternehmen beinahe als ein Paradies an Unabhängigkeit und Gleichheit gepriesen werden.¹⁸ Doch selbst ungeachtet der internen Unternehmensstrukturen lässt der Markt, so hat sich

17 Moralpsychologisch ist inzwischen gut belegt, wie stark marktförmige Institutionen und Praktiken gemeinwohlorientierte Motivationen verdrängen; vergleiche dazu die umfassende Studie von Bowles (2016), der sich auf eigene verhaltenspsychologische Experimente stützt und eine Fülle von empirischen Studien auswertet.

18 Diese normative Entgegensetzung ist in vielen republikanischen Ansätzen präsent, sehr deutlich etwa bei Anderson (2019: 32–78), für die der Markt im Kern ein linkes Ideal verkörpert, wären nicht mit der industriellen Revolution große Fabriken in die Welt gekommen.

erwiesen, eine ganze Reihe an gerechtigkeitsadversen Tendenzen zu und befördert sie sogar, darunter Preistreiberei, Profitmaximierung und kompetitive Feindseligkeit. Die Demokratisierung der Wirtschaft muss daher auch die Verhältnisse der Firmen (i) zu den Käufer:innen, (ii) zu anderen Firmen sowie (iii) zu unbeteiligten Dritten umfassen. Vor diesem Hintergrund kann Wirtschaftsdemokratie unterschiedlich weit reichen: In einer schwächeren Variante meint Wirtschaftsdemokratie eine Marktwirtschaft mit demokratischen Firmen im Belegschaftseigentum, die ihrerseits in eine demokratisierte Verbands- und Vereinigungslandschaft eingebettet sind. Im Englischen wird Letzteres unter den Stichworten einer *associative democracy* (vgl. Cohen/Rogers 1995) oder eines *associational socialism* (vgl. Swilling 1992) erörtert. In der stärkeren Variante von Wirtschaftsdemokratie geht es um die radikale Überwindung der Marktkoordination der Wirtschaft überhaupt zugunsten einer umfassenden Planung des Wirtschaftsprozesses, die demokratisch-partizipativ angelegt ist und ohne zentralisierte Top-down-Hierarchien auskommt.¹⁹ Was mit diesen beiden Varianten genau gemeint ist und welche institutionellen und normativen Herausforderungen sich jeweils stellen, steht freilich auf einem anderen Blatt.

6. Mit Philosophenkönig:innen zur Wirtschaftsdemokratie?

Wenn es stimmt, dass der kapitalistische Markt das erforderliche Ethos demokratischer Gerechtigkeit zersetzt, und wenn es zugleich richtig ist, dass dieses Ethos wesentlich von wirtschaftsdemokratischen Strukturen abhängt, dann stellt sich eine fundamentale Frage: Wie können wir überhaupt zur Wirtschaftsdemokratie gelangen? Wer sollte die Entscheidung für Wirtschaftsdemokratie treffen, wer sollte sie durchsetzen? Es scheint so, als könnte der *demos* der politischen Demokratie, die gewöhnlichen Bürger:innen, dafür nicht in Frage kommen, da deren Gerechtigkeitsethos aufgrund der undemokratischen Wirtschaftsstrukturen in Mitleidenschaft gezogen ist. Daraus ergibt sich die Befürchtung, nur eine spezifische Gruppe an Akteuren für die Durchsetzung wirtschaftsdemokratischer Strukturen könnte übrigbleiben: politische Theoretiker:innen, die am geschützten Platz ihres Schreibtisches eine denkende Einsicht in die Problematik gewinnen konnten. Von der positiven erzieherischen Wirkung wirtschaftsdemokratischer Institutionen überzeugt, machen sie sich nun daran, so der Verdacht, sich zu Philosophenkönig:innen aufzuschwingen. Sie scheinen nur darauf zu warten, die Gesellschaft endlich in den Segen einer besonderen Art der Tugenddiktatur zu bringen, die im Zwang zur Unterwerfung unter demokratische Praktiken im Bereich der Wirtschaft besteht.

Würde dieser Verdacht zutreffen, wären selbstverständlich genau jene Befürchtungen bestätigt, die gegenüber Rousseau, Hegel und allen Denker:innen eines anspruchsvollen Freiheitsbegriffs stets gehegt wurden (so etwa durch Berlin 1995). Der Verdacht trifft jedoch nicht zu. Allerdings ist es auch nicht einfach, ihm zu begegnen. Denn er reagiert

19 Siehe hierzu den Vorschlag für eine *participatory economy* von Robin Hahnel (2021).

auf eine ernstzunehmende Schwierigkeit: Undemokratische Wirtschaftsstrukturen unterwandern tatsächlich die angemessenen Ethosformen. Es ist in der Tat nicht leicht anzugeben, wer auf welche Weise mit diesem Problem umgehen sollte. Klar ist lediglich: Wir können Wirtschaftsdemokratie nicht mit undemokratischen Mitteln in die Welt setzen. Nach all den Irrwegen des 20. Jahrhunderts, emanzipatorische Ziele mit autoritären Mitteln durchzusetzen, können wir vom Medium demokratischer Entscheidungsfindung nicht abrücken. Wirtschaftsdemokratie muss auf demokratischem Weg umgesetzt werden können.

Es gibt einen spezifischen Grund, der dies prinzipiell möglich macht. Ungeachtet der Prägekraft der Wirtschaft kommt der Politik und dem Denken eine relative Autonomie zu. Die ökonomische Sphäre übt eine starke, aber keine unilaterale, monokausale Prägekraft aus. Das habe ich durchweg betont. Trotz der relativen Zentralität der Wirtschaft für die Subjektbildung und sittliche Formierung haben auch viele andere gesellschaftliche Sphären und Ordnungen einen erheblichen Einfluss, dazu zählen zweifellos Freundschafts- und Familienbeziehungen, aber auch die Kultur im weitesten Sinn, darunter Geistes- und Sozialwissenschaften. Vor allem hat auch die politische Sphäre und die demokratische Öffentlichkeit selbst einen gewissen Bildungs- und Formierungseffekt auf die Subjekte, so schwach er gegenüber den formierenden Einflüssen der ökonomischen Sphäre auch ausfallen mag. Die relative Autonomie von Politik und Denken mag nur gering ausgeprägt sein, doch sie ist mehr als nichts. Darauf kann eine demokratische Umsetzung wirtschaftsdemokratischer Strukturen aufbauen.

Wir müssen uns also in der demokratischen Politik reflexiv zu einer schwierigen Paradoxie verhalten: Wir werden unweigerlich von wirtschaftlichen Strukturen geprägt, doch wir verfügen zugleich über die schwache, aber entscheidende Fähigkeit, genau diejenigen Strukturen zu prägen, die uns prägen. Wir müssen uns also in der politischen Sphäre darüber klarwerden, dass die politische Sphäre in gewisser Weise gerade *nicht* das Primäre ist, zumindest nicht in einer subjekttheoretischen und moralpsychologischen Hinsicht. Im Hinblick auf Subjektbildung und Tugendformierung ist es tendenziell die ökonomische Sphäre, die das Primat gegenüber der politischen Sphäre hat; in normativer Hinsicht muss es aber genau umgekehrt sein, und aufgrund der relativen Autonomie der Politik *kann* es auch umgekehrt sein. Wir können die Strukturen prägen, die uns prägen werden. Wir dürfen nur nicht verkennen, dass uns wirtschaftliche Strukturen unweigerlich prägen, zugleich dürfen wir jedoch nicht verkennen, dass wir den prägenden Wirkungen nie gänzlich ausgeliefert sind. Zu diesem prekären Spannungsverhältnis müssen wir uns in der demokratischen Selbstregierung in der politischen Sphäre reflexiv verhalten. Das heißt, wir müssen uns in der politischen Sphäre gleichsam ständig der Unvollständigkeit und Schwäche der politischen Demokratie bewusst bleiben. Daraus folgt wiederum, dass wir fortlaufend daran arbeiten müssen, die vermeintlich vopolitischen, vor allem materiellen Bedingungen der Subjektbildung und sittlichen Formierung auf die richtige Weise auszugestalten, das heißt, diese Bedingungen müssen dem Geist der demokratischen Gerechtigkeit so weit wie möglich zuträglich sein.

Was ist, wenn das misslingt? Was tun, wenn der *demos* keine Einsicht in die Notwendigkeit der reflexiven Prägung der prägenden Strukturen gewinnen will? Am Pfad der Demokratie führt kein Weg vorbei. Selbst in diesem Fall bliebe keine andere Möglichkeit, als an der mühsamen, geduldigen Überzeugungsarbeit im Rahmen der demokratischen Selbstverständigung festzuhalten.

Literatur

- Althusser, Louis / Balibar, Étienne / Establet, Roger / Macherey, Pierre / Rancière, Jacques, 2018: Das Kapital lesen, 2. Auflage, hg. von Frieder O. Wolf, Münster.
- Anderson, Elizabeth, 2019: Private Regierung: Wie Arbeitgeber über unser Leben herrschen (und warum wir nicht darüber reden), Berlin.
- Aristoteles, 2006: Nikomachische Ethik, übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg.
- Berlin, Isaiah, 1995: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Ders., Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt (Main), 197–256.
- Bowles, Samuel, 2016: The Moral Economy: Why Good Incentives are no Substitute for Good Citizens, New Haven.
- Budd, John W. / Lamare, J. Ryan / Timming, Andrew R., 2018: Learning about Democracy at Work. Cross-National Evidence on Individual Employee Voice Influencing Political Participation in Civil Society. In: Industrial & Labor Relations Review (ILR) 71, 956–985. <https://doi.org/10.1177/0019793917746619>
- Burkhart, Corrina / Schmelzer, Matthias / Treu, Nina, 2017 (Hg.): Degrowth in Bewegung(en): 32 alternative Wege zur sozial-ökologischen Transformation, München.
- Cheneval, Francis / Laszlo, Christoph, 2013 (Hg.): Property-Owning Democracy. Sonderheft Analyse & Kritik 35 (1). <https://doi.org/10.1515/auk-2013-0119>
- Cohen, Joshua, 1989: The Economic Basis of Deliberative Democracy. In: Social Philosophy and Policy 6.2, 25–50. <https://doi.org/10.1017/S0265052500000625>
- Cohen, Joshua / Rogers, Joel, 1995: Associations and Democracy, London.
- Cotgrove, Stephen, 1967: The Science of Society: An Introduction to Sociology, London.
- Dewey, John, 2010: Liberalismus und gesellschaftliches Handeln. In: Ders., Liberalismus und gesellschaftliches Handeln. Gesammelte Aufsätze 1888 bis 1937, hg. von Achim Eschbach / Nora Eschbach, Tübingen, 149–208.
- Edmundson, William A., 2017: John Rawls: Reticent Socialist, Cambridge, UK. <https://doi.org/10.1017/9781316779934>
- Friedman, Milton, 1970: The social responsibility of business is to increase its profits. In: New York Times Magazine vom 13.09.1970, 122–125.
- Fromm, Erich, 2019: Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. In: Ders., Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, Bielefeld, 8–41.
- Greenberger, Ellen / O'Neil, Robin / Nagel, Stacy K., 1994: Linking Workplace and Homeplace: Relations between the Nature of Adults' Work and their Parenting Behaviors. In: Developmental Psychology 30, 990–1002. <https://doi.org/10.1037//0012-1649.30.6.990>
- Habermas, Jürgen, 1976: Moralentwicklung und Ich-Identität. In: Ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt (Main), 63–91.
- Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1988: Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: Revue Internationale de Philosophie 166, 320–340.

- Habermas, Jürgen, 2002: Entgegnung. In: Axel Honneth (Hg.), *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, Frankfurt (Main), 327–406.
- Habermas, Jürgen, 2022: *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Berlin.
- Heath, Joseph, 2014: *Morality, Competition, and the Firm. The Market Failures Approach to Business Ethics*, Oxford / New York. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199990481.001.0001>
- Hegel, Georg W. F., 1986: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: Ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer / Karl M. Michel. Band 7, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2023: *Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit*, Berlin.
- Jacob, Daniel / Neuhäuser, Christian, 2018: *Workplace Democracy, Market Competition and Republican Self-Respect*. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 21, 927–944. <https://doi.org/10.1007/s10677-018-9935-1>
- Jaeggi, Rahel / Kübler, Lukas, 2014: *Pathologien der Arbeit. Zur Bedeutung eines gesellschaftlichen Kooperationsverhältnisses*. In: *WSI-Mitteilungen* 7, 521–527. <https://doi.org/10.5771/0342-300X-2014-7-521>
- Jütten, Timo, 2013: *Habermas and Markets*. In: *Constellations* 20, 587–603. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12055>
- Kant, Immanuel, 1908: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Ders., *Kants gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band 5, Berlin.
- Kohn, Melvin L., 1990: *Unresolved Issues in the Relationship between Work and Personality*. In: Kai Erikson / Steven Vallas (Hg.), *The Nature of Work*, New Haven, 36–68. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1xp3v27.6>
- Kuch, Hannes, 2023: *Wirtschaft, Demokratie und liberaler Sozialismus*, Frankfurt (Main) / New York.
- Landemore, Hélène / Ferreras, Isabelle, 2016: *In Defense of Workplace Democracy: Towards a Justification of the Firm-State Analogy*. In: *Political Theory* 44, 53–81. <https://doi.org/10.1177/0090591715600035>
- Mandeville, Bernard, 1980: *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile*, Frankfurt (Main).
- Marx, Karl, 1956: *Zur Judenfrage*. In: *Marx-Engels-Werke*. Band 1, Berlin, 347–377.
- Marx, Karl, 1961: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Marx-Engels-Werke*. Band 13, Berlin.
- Mill, John S., 2016a: *Grundsätze der Politischen Ökonomie*, Band 3, Marburg.
- Mill, John S., 2016b: *Über Sozialismus*, Hamburg.
- O'Neill, Martin, 2008: *Three Rawlsian Routes towards Economic Democracy*. In: *Revue de Philosophie Économique* 9, 29–55.
- O'Neill, Martin / Williamson, Thad, 2012 (Hg.): *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, Malden. <https://doi.org/10.1002/9781444355192>
- Pateman, Carole, 1970: *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, UK. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511720444>
- Perry-Jenkins, Maureen / Grimm-Thomas, Karen, 1994: *All in a Day's Work: Job Experiences, Self-Esteem, and Fathering in Working-Class Families*. In: *Family Relations* 43, 174–181. <https://doi.org/10.2307/585320>
- Queralt, Jahel, 2013: *The Place of the Market in a Rawlsian Economy*. In: *Analyse & Kritik* 35, 121–140. <https://doi.org/10.1515/auk-2013-0111>
- Rawls, John, 1975: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 1998: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 2001: *Justice as Fairness: a Restatement*, Cambridge, MA. <https://doi.org/10.2307/j.ctv31xf5v0>
- Rawls, John, 2003: *Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf*, Frankfurt (Main).
- Rector, Tully, 2021: *Market socialism as a form of life*. In: *Review of Social Economy* 79 (3), 581–606. <https://doi.org/10.1080/00346764.2021.1886319>

- Selk, Veith / Jörke, Dirk, 2020: Back to the Future! Habermas and Dewey on Democracy in Capitalist Times. In: *Constellations* 27 (1), 36–49. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12423>
- Smith, Adam, 1978: *Der Wohlstand der Nationen*, München.
- Swilling, Mark, 1992: Socialism, Democracy and Civil Society: The Case for Associational Socialism. In: *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* (79), 75–82.
- Taylor, Robert S., 2014: Illiberal Socialism. In: *Social Theory and Practice* 40, 433–460. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract201440327>
- Thomas, Alan, 2017: *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*, Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190602116.001.0001>
- Wright, Erik O., 2017: *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus*, Berlin.
- Zwolinski, Matt, 2010: Price Gouging and Market Failure. In: Gerald Gaus / Julian Lamont / Christi Favor (Hg.), *New Essays on Philosophy, Politics & Economic*, Stanford, CA.