

NORMATIVE ORDERS

Cluster of Excellence at Goethe University Frankfurt/Main

Normative Orders Working Paper

01/2017

Zahlungsmoral.

Überlegungen zum Zusammenhang von Schuld und Schulden mit Nietzsche, Weber und Bourdieu

Johann Szews

Cluster of Excellence
The Formation of Normative Orders
www.normativeorders.net

Goethe-Universität
Institut für Philosophie, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60629 Frankfurt/Main

Johann.Szews@normativeorders.net



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No Derivative Works 3.0 Germany License. To view a copy of this license, visit http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/deed.en_GB.

Zahlungsmoral.

Überlegungen zum Zusammenhang von Schuld und Schulden mit Nietzsche, Weber und Bourdieu

Von Johann Szews

Gesellschaften haben einen enormen Bedarf an Zukunftserwartung. Sie brauchen eine Zukunft, über die nicht schon in der Vergangenheit verfügt wurde. Die Vorstellung einer verschlossenen Zukunft, die nur Altlasten und Schulden der Vergangenheit abtragen muss, halten Menschen nicht aus.

Alexander Kluge (2009)

Schuldenkrise lautet eine gegenwärtig oft zu vernehmende Zeitdiagnose.¹ Mit diesem Begriff wird ein Zusammenhang hergestellt zwischen der internationalen Finanzmarktkrise ab 2008, der jüngsten Staatskrise Griechenlands, der schon länger bestehenden Überschuldung der Länder des globalen Südens und der zunehmenden privaten und öffentlichen Verschuldung in Staaten des globalen Nordens. Schulden bilden ein wesentliches Kennzeichen des gegenwärtigen Kapitalismus, Nancy Fraser schreibt treffend:

Debt is the instrument by which global financial institutions pressure states to slash social spending, enforce austerity, and generally collude with investors in extracting value from defenceless populations. It is largely through debt, too, that peasants in the Global South are dispossessed by a new round of corporate land grabs, aimed at cornering supplies of energy, water, arable land and 'carbon offsets'. It is increasingly via debt as well that accumulation proceeds in the historic core: as low-waged, precarious service work replaces unionized industrial labour, wages fall below the socially necessary costs of reproduction; in this 'gig economy', continued consumer spending requires expanded consumer credit, which grows exponentially. It is increasingly through debt, in other words, that capital now cannibalizes labour, disciplines states, transfers wealth from periphery to core, and sucks value from households, families, communities and nature (Fraser 2016, 112).²

Im Folgenden möchte ich allerdings, bevor ich auf diese zeitdiagnostische Diskussion zurückkomme und einen eigenen Deutungsvorschlag anbiete, zunächst einige

¹Für wichtige Hinweise danke ich Fabian Freyhagen und Andreas Hetzel.

²Vgl. zur gegenwärtigen Rolle der Schulden auch Balibar 2013, Offe 2016, Streeck 2013, Streeck 2015.

sozialphilosophische Überlegungen anstellen. Hier eine sozialphilosophische Perspektive einzunehmen bedeutet, nicht primär strukturelle wirtschaftstheoretische Probleme zu besprechen, etwa inwiefern die zunehmende Verschuldung ökonomische Instabilität verursacht (vgl. Fulcher 2015, 113f.), sondern grundlegende Fragen nach dem Wandel sozialer Formen zu adressieren: Welche Formen von Subjektivität implizieren Schulden? Welche Formen nehmen intersubjektive soziale Beziehungen im Rahmen der Verschuldung an? Inwiefern kann von einer „sozialen Pathologie“ der Verschuldung gesprochen werden? Meine weitere Untersuchung konzentriert sich dabei auf ein Kernproblem: Wie ist die Verbindung von moralischer und ökonomischer Verschuldung zu denken?

Den Ausgangspunkt meiner Überlegungen (I.) bildet die zweite Abhandlung („Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes) der *Genealogie der Moral*. Nietzsche entwickelt dort eine Kulturtheorie der Subjektivierung durch Schuld, die auf der Gläubiger-Schuldner-Beziehung aufbaut. Nietzsche genealogische Hypothese lautet, dass das moralische „Gefühl der Schuld“ im „Verhältniss zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner“ seinen Ursprung habe (Nietzsche 2009, S. 60). Ich erläutere die zentrale These Nietzsches, die auf einer spezifischen Deutung der Praxis des Versprechens aufbaut, um dann im Anschluss an Max Webers Studie zum *Geist des Kapitalismus* eine stärker soziologische Wendung des Gedankens zu vollziehen.

In Auseinandersetzung mit Weber (II.) erläutere ich die These, dass erst mit dem beginnenden Kapitalismus die in der *Genealogie der Moral* angesprochene quasi-anthropologische Verknüpfung von moralischer Schuld und ökonomischen Schulden tatsächlich hegemonial wird. Nietzsches kulturtheoretische Spekulation muss gesellschaftlich kontextualisiert werden, ihr systematischer Gehalt bleibt relevant. Im Anschluss an Weber kann meiner Ansicht nach gezeigt werden, dass die Vermittlung von Schuld und Schulden über ein bestimmtes Zeitregime verläuft. Praktiken der Subjektivierung, die sich um die *Maxime Zeit ist Geld* drehen, sind wesentlicher Bestandteil der kapitalistischen Lebensform.

Über Weber hinausgehend, dies zeige ich im dritten Abschnitt (III.), kann Pierre Bourdieus frühe Studie zur algerischen Übergangsgesellschaft als wichtige Analyse kapitalistischer Subjektivierungspraktiken herangezogen werden. Bourdieu erläutert, wie im Übergang von einer traditionellen zu einer kapitalistischen Gesellschaft die

soziale Praxis des Kredits eine Schlüsselstellung einnimmt. Klarer als bei Weber ist bei Bourdieu zu erkennen, wie die Form abstrakter Zeit zusammen mit abstraktem Geld die mediale Bedingung für die Verschränkung von Schuld und Schulden darstellt.

Im abschließenden Teil meiner Ausführungen (IV.) versuche ich, der bereits von Nietzsche implizierten Pathologiediagnose eines verhängnisvollen Schuldzusammenhangs eine gesellschaftstheoretisch und zeitdiagnostisch plausible Deutung zu geben. Meine These lautet, dass sich das spezifische Zeitregime von Schuld und Schulden als paradox erweist: Einerseits ermöglicht die moderne *Entzauberung der Welt* (Max Weber) eine Öffnung auf gesellschaftliche Zukünfte hin und diese temporale Öffnung bildet auch eine notwendige Bedingung kapitalistischer Investitionstätigkeiten. Andererseits verstellt das gegenwärtige rigide Zeitregime der Schuld(en) jedoch die Möglichkeit subjektiver und politischer neuer Anfänge in der Zeit, da die Verschuldung eine Dynamik der ökonomischen Determinierung gegenwärtiger Handlungsoptionen durch den Zwang zur Rückzahlung ins Werk setzt. In einer treffenden Formulierung von Claus Offe: „Ich meine den Pumpkapitalismus, der sich nur durch Schuldenmachen noch in Betrieb hält. Dieser Kapitalismus verhält sich »parasitär« wie jeder seiner Vorgänger: zu den Kolonien, zur Arbeitskraft, zur natürlichen Umwelt. Diesmal aber und neuerdings: zu seiner eigenen Zukunft“ (Offe 2015, 39). Möglicherweise ist es diese Paradoxie des Verschuldung produzierenden Kapitalismus, das Versprechen neuer Anfänge gleichzeitig in die Welt zu bringen und zu verunmöglichen, aus der heraus Kritik an Schuldzusammenhängen formuliert werden kann.³

I. NIETZSCHE UND DER URSPRUNG DER SCHULD

In der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* entwickelt Nietzsche eine Kulturtheorie der Subjektivierung durch Schuld, die auf der Gläubiger-Schuldner-Beziehung aufbaut. Nietzsche genealogische Hypothese lautet, dass das moralische „Gefühl der Schuld“ im „Verhältniss zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und

³Zwei Bemerkungen, um Missverständnissen vorzubeugen: Zum einen lege ich hier keine detaillierte historische Untersuchung vor, die historischen Ausführungen sind als eine genealogische Historisierung des *Geistes des Kapitalismus* zu verstehen. Die methodischen Implikationen dieser Herangehensweise können in diesem Aufsatz leider nicht ausführlich diskutiert werden, vgl. zu den methodischen Implikationen der Kritikform der Genealogie Saar 2007. Zum anderen vertrete ich keinesfalls die These, dass sich aus der Verschuldung die *ganze* kapitalistische Lebensform erklären ließe. Meiner Ansicht nach stellt die Verschränkung von Schuld und Schulden lediglich *ein Element* der kapitalistischen Gesellschaft dar.

Schuldner“ seinen Ursprung habe, dies sei das „älteste und ursprünglichste Personen-Verhältniss, das es giebt“ (Nietzsche 2009, S. 60). Als Frage formuliert:

Haben sich diese bisherigen Genealogen der Moral auch nur von Ferne Etwas davon träumen lassen, dass zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff »Schuld« seine Herkunft aus dem sehr materiellen Begriff »Schulden« genommen hat? (Nietzsche 2009, 52).

Kurz zusammengefasst geht Nietzsche von dem Problem der ursprünglichen Vergesslichkeit des Menschen aus. Seine Frage lautet, wie dennoch Verbindlichkeiten und Verpflichtungen praktisch wirksam werden können. Zentral für Nietzsche ist die Institution des Versprechens. Die Fähigkeit, sich an einmal getroffene Zusagen zu halten, ist demnach nicht schlicht Teil einer voraussetzenden menschlichen Natur, wie es etwa die Vertragstheorie annimmt, sondern stellt erst das Ergebnis von Subjektivierungspraktiken dar.

Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf – ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen? (Nietzsche 2009, 46)

Nietzsche möchte aufzeigen, dass die subjektive Erinnerung an einmal getroffene Willensentscheidungen keineswegs als selbstverständliche Voraussetzung des Sozialen angesehen werden sollte. Bevor Menschen sich für ihre eigene Zukunft verantwortlich sehen und verpflichten können, greifen komplexe Prozesse der Subjektivierung:

Wie muss der Mensch, um dermaßen über die Zukunft voraus zu verfügen, erst gelernt haben, das nothwendige vom zufälligen Geschehen scheiden, causal denken, das Ferne wie gegenwärtig sehn und vorwegnehmen, was Zweck ist, was Mittel dazu ist, mit Sicherheit ansetzen, überhaupt rechnen, berechnen können – wie muss dazu der Mensch selbst vorerst berechenbar, regelmäßig, nothwendig geworden sein, auch sich selbst für seine eigene Vorstellung, um endlich dergestalt, wie es ein Versprechender thut, für sich als Zukunft gut sagen zu können (Nietzsche 2009, 47).

Diese Subjektivierungspraktiken erscheinen weitgehend als ein heteronomer, herrschaftsförmiger Prozess sozialer Normierung: „der Mensch wurde mit Hülfe der Sittlichkeit der Sitte und der socialen Zwangsjacke wirklich berechenbar gemacht“ (Nietzsche 2009, 48). Die Aggressionen, die äußere Strafautoritäten dem abweichenden Subjekt entgegenbringen, richten sich schließlich in Gestalt des schlechten Gewissens („Gewissensbisse“) gleichsam von innen gegen das Subjekt selbst. Über

schmerzhafte Vorgänge der Bestrafung vermittelt lernen Menschen, dass sie bestimmte Verpflichtungen einhalten müssen: „nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtniss“ (Nietzsche 2009, 50). Nietzsche nennt dies „Verinnerlichung des Menschen“ (Nietzsche 2009, 76), hier entsteht Selbstbewusstsein als Schuldreflexion. Die Verbindung dieser „Verinnerlichung des Menschen“ zur ökonomischen Sphäre resultiert schließlich aus der strafbewehrten Notwendigkeit Schulden zurückzuzahlen, Schuld und Schulden verschieben sich ineinander:

Der Schuldner, um Vertrauen für sein Versprechen der Zurückbezahlung einzuflößen, um eine Bürgschaft für den Ernst und die Heiligkeit seines Versprechens zu geben, um bei sich selbst die Zurückbezahlung als Pflicht, Verpflichtung seinem Gewissen einzuschärfen, verpfändet Kraft eines Vertrags dem Gläubiger für den Fall, dass er nicht zahlt, Etwas, das er sonst noch »besitzt«, über das er sonst noch Gewalt hat, zum Beispiel seinen Leib oder sein Weib oder seine Freiheit oder auch sein Leben [...] (Nietzsche 2009, 53f.).

Wesentlich für meine Fragestellung ist, dass Nietzsche die Subjektivierungsform des versprechenden Menschen an die ökonomische Struktur der Verschuldung koppelt. Erst die Notwendigkeit Schulden zurückzuzahlen erklärt demnach, warum Subjekten ein schlechtes Gewissen und Schuldbewusstsein gemacht werden muss: Es geht darum, dass Subjekte ihrer durchaus *materiellen* Verantwortung gerecht werden sollen und ihre Schulden bedienen. Ein Schuldner, der einfach seine Versprechen *vergisst*, stellt auch den möglichen Bankrott seiner Gläubiger dar. Das moralische Gefühl der Schuld wurzelt in der Macht der Gläubiger, ihren Schuldnern ein Gedächtnis und Gewissen zu machen. Es geht hier allerdings nicht primär um Relationen zwischen Individuen, sondern um ein gesellschaftliches Verhältnis. Hieraus folgen Konsequenzen für beide Begriffe: Einerseits muss nach Nietzsche moralische *Schuld* auf ihre implizite Ökonomie hin befragt werden und andererseits benötigt die Ökonomie der *Schulden* bestimmte Subjektivierungsformen, um zu funktionieren.

Besonders interessant ist an dieser Stelle Nietzsches Analyse der Zeitlichkeit von Schuld. Die Erinnerung, die dem Schuldner mit einer differenzierten „Mnemotechnik“ (Nietzsche 2009, 50) gleichsam eingebrannt wird, stellt einen Bezug zur Zukunft her. Jeder Sprechakt des Versprechens setzt performativ einen verbindlichen Entwurf zukünftigen Verhaltens in die Welt. Insofern sind Versprechen mit dem paradoxen Anspruch verknüpft, Handlungen in der Zukunft zu bestimmen, die eigentlich als

Zukünftige konstitutiv unbestimmbar sind: Niemand kann garantieren, unter möglicherweise geänderten Rahmenbedingungen ein Versprechen halten zu können. Anders ausgedrückt, Handlungen, die ich sowieso garantieren kann, brauchen nicht Inhalt eines Versprechens zu sein. Die Subjektivierungsform des Versprechens, das ursprünglich ein *Zahlungsversprechen* ist, kann am besten im Futur Zwei, erste Person Singular formuliert werden: *Ich werde gezahlt haben*. Subjekte richten in diesem Sinne ihre ganze moralische Infrastruktur daran aus, eine ihrer kontrafaktischen Zusage entsprechende Identität auszubilden. Nietzsches Genealogie der Schuld und des Gewissens mündet schließlich in die Diagnose einer sozialen Pathologie:

Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen musste, die er überhaupt erlebt hat, - jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand (Nietzsche 2009, 76).

Das Zeitregime der Schuld(en) behauptet die Verfügung über zukünftige Möglichkeiten bereits in der Gegenwart, die Gesellschaft nimmt insofern ihre eigene Zukunft gewissermaßen vorweg und verlängert gegenwärtige Machtverhältnisse in diese Zukunft. Individuen „erkranken“ an dem Zwang zur Identität, der in der Forderung verkörpert wird, Zahlungsversprechen zu halten und die Zukunft als Projektion der Gegenwart zu begreifen.

In Auseinandersetzung mit Max Weber möchte ich nun die These erläutern, dass erst mit dem beginnenden Kapitalismus diese von Nietzsche angesprochene quasi-anthropologische Verknüpfung von moralischer Schuld und ökonomischen Schulden vermittelt über ein bestimmtes Zeitregime tatsächlich hegemonial wird. Die temporale Abstraktionsleistung der Schuldenbeziehung wird erst mit der rationalisierten kapitalistischen Geldökonomie wirkmächtig. In Nietzsches kulturtheoretischer Spekulation ist implizit eine Zeitdiagnose enthalten, die mit Weber explizit gemacht werden kann.⁴

Die Verbindung der Thesen Nietzsches mit Max Webers Protestantismusstudie, die ich nun erläutern möchte, ist meiner Ansicht nach eine naheliegende Perspektive, da Weber selbst Nietzsche ausführlich rezipiert hat. Nach Klaus Lichtblau kann man „seine Protestantismusstudien durchaus als einen unterschwelligem Dialog mit

⁴Vgl. zu Nietzsches uneindeutiger Kritik des Kapitalismus Ottmann 2011.

Nietzsches Genealogie der Moral verstehen“ (Lichtblau 2011, 231). Auch Wilhelm Hennis schreibt über Webers Protestantismusstudie, dass „die ganze Untersuchung [...] ohne die Anstöße der dritten Abhandlung der »Genealogie der Moral« ('Was bedeuten asketische Ideale') gar nicht denkbar [ist]“ (Hennis 1985, 392). Im Folgenden beziehe ich mich allerdings, von Hennis abweichend, auf die bereits eingeführte zweite Abhandlung („Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes).

II. WEBER UND DER *GEIST DES KAPITALISMUS*

Max Weber zitiert in seiner Schrift *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* moralische Empfehlungen, die Benjamin Franklin Mitte des 18. Jahrhunderts als *Rat an einen jungen Geschäftsmann, verfasst von einem alten* veröffentlichte. Bei Franklin steht die *Maxime Zeit ist Geld* im Zentrum, die zu seiner Zeit offensichtlich nicht allgemein verinnerlicht gewesen ist, sondern Gegenstand moralischer Diskurse war. Moralische Ratgeberschriften sind deshalb soziologisch so interessant, weil sie gesellschaftliche Erwartungen widerspiegeln, die *noch nicht* selbstverständlich wirken. Die Fähigkeit, Zahlungsverprechen zu halten, kann also nicht schon quasi-anthropologisch vorausgesetzt werden. Bei Franklin heißt es:

Bedenke, daß die *Zeit Geld* ist; wer täglich zehn Schillinge durch seine Arbeit erwerben könnte und den halben Tag spazieren geht, oder auf seinem Zimmer faulenz, der darf, auch wenn er nur sechs Pence für sein Vergnügen ausgibt, nicht dies allein berechnen, er hat nebst dem noch fünf Schillinge ausgegeben oder vielmehr weggeworfen.

Bedenke, daß *Kredit Geld* ist. Läßt jemand sein Geld, nachdem es zahlbar ist, bei mir stehen, so schenkt er mir die Interessen, oder so viel ich während dieser Zeit damit anfangen kann. Dies beläuft sich auf eine beträchtliche Summe, wenn ein Mann guten und großen Kredit hat und guten Gebrauch davon macht.

[...]

Bedenke, daß – nach dem Sprichwort – ein *guter Zahler* der Herr von jedermanns Geldbeutel ist. Wer dafür bekannt ist, pünktlich zur versprochenen Zeit zu zahlen, der kann zu jeder Zeit alles Geld entleihen, was seine Freunde gerade nicht brauchen.

Dies ist bisweilen von großem Nutzen. Neben Fleiß und Mäßigkeit trägt nichts so sehr dazu bei, einen jungen Mann in der Welt *vorwärts zu bringen*, als Pünktlichkeit und Gerechtigkeit bei allen seinen Geschäften. Deshalb behalte niemals erborgtes Geld eine Stunde länger als du versprachst, damit nicht Ärger darüber deines Freundes Börse dir auf immer verschließe.

Die unbedeutendsten Handlungen, die den *Kredit* eines Mannes beeinflussen, müssen von ihm beachtet werden. Der Schlag eines Hammers, den dein Gläubiger um 5 Uhr morgens oder um 8 Uhr abends vernimmt, stellt ihn auf sechs Monate zufrieden; sieht er dich aber am Billardtisch oder hört er deine Stimme im Wirtshause, wenn du bei der Arbeit sein solltest, so läßt er dich am nächsten Morgen um die Zahlung mahnen, und fordert sein Geld, bevor du es zur Verfügung hast.

Außerdem zeigt dies, daß du ein Gedächtnis für deine Schulden hast, es läßt dich als einen ebenso sorgfältigen wie *ehrlichen Mann* erscheinen und das vermehrt deinen *Kredit*.

[...] (Weber 2013, 75).

Weber erkennt hier die Grundzüge des modernen *Geistes des Kapitalismus*. Er weist darauf hin, „daß hier nicht einfach Lebenstechnik, sondern eine eigentümliche »Ethik« gepredigt wird, deren Verletzung nicht nur als Torheit, sondern als eine Art von Pflichtvergessenheit behandelt wird“ (Weber 2013, 76). Als Pflicht erscheint das „Ideal des kreditwürdigen Ehrenmannes und vor allem: der Gedanke der Verpflichtung des Einzelnen gegenüber dem als Selbstzweck vorausgesetzten Interesse an der Vergrößerung seines Kapitals“ (Weber 2013, 76). Zu den Formulierungen die an Nietzsche erinnern, also den Maximen, „zur versprochenen Zeit zu zahlen“ oder „ein Gedächtnis für deine Schulden“ zu bilden, kommt dementsprechend die Forderung nach der Vermehrung des Kapitals hinzu. Es geht nun nicht mehr um die Struktur sozialer Verbindlichkeit überhaupt, sondern um die Frage, welche Subjektivierungsformen mit der *kapitalistischen Vergesellschaftung* einhergehen.

Webers Perspektive lässt sich am treffendsten mit dem Begriff einer „Wahlverwandtschaft“ (Weber 2013, 106) zwischen dem entstehenden Kapitalismus und der protestantischen Ethik bezeichnen, womit er einem schlichten Basis-Überbau-Modell widerspricht:

Jeder [...] Erklärungsversuch muß, der fundamentalen Bedeutung der Wirtschaft entsprechend, vor allem die ökonomischen Bedingungen berücksichtigen. Aber es darf auch der umgekehrte Kausalzusammenhang darüber nicht unbedacht bleiben. Denn wie von rationaler Technik und rationalem Recht, so ist der ökonomische Rationalismus in seiner Entstehung auch von der Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung überhaupt abhängig (Weber 2005, 328).

Webers Überlegungen zum *Geist des Kapitalismus* drehen sich um das Verhältnis von Schuld und Schulden, von Zeitökonomie und Heilsökonomie. Die berühmte *Protestantismusthese* besteht letztlich darin, dass aufgezeigt wird, inwiefern para-

doxerweise die religiöse Ethik des Calvinismus im 17. und frühen 18. Jahrhundert über die Vermittlung religiöser Heilsversprechen wider Willen einer säkularen und rationalisierten Lebensführung zum Durchbruch verhalf. Franklins eben zitierte Maximen können als säkularisierte Version des asketischen Protestantismus gelesen werden.

Das entscheidende Element dieser kapitalistischen Ethik bildet nach Weber *nicht* die oft mit Kapitalismus assoziierte Geldgier: „Schrankenloseste Erwerbsgier ist nicht im mindesten gleich Kapitalismus, noch weniger gleich dessen »Geist«. Kapitalismus kann geradezu identisch sein mit Bändigung, mindestens mit rationaler Temperierung, dieses irrationalen Triebs“ (Weber 2005, 318). Wesentlich ist demnach die rationale Organisation des Erwerbstrebens, die Unterdrückung der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung.

Die kapitalistische, auf Rentabilität abzielende Lebensführung zeichnet sich insbesondere durch ein bestimmtes Zeitregime aus: *Zeit ist Geld*, allerdings nur rational geplante Zeit. Die Subjekte müssen, in Nietzsches bereits oben zitierten Worten, lernen über „die Zukunft voraus zu verfügen [...] das nothwendige vom zufälligen Geschehen scheiden, causal denken, das Ferne wie gegenwärtig sehn und vorwegnehmen, was Zweck ist, was Mittel dazu ist, mit Sicherheit ansetzen, überhaupt rechnen, berechnen können“ (Nietzsche 2009, 47). Nietzsche beschreibt dies als einen Prozess der „Verinnerlichung“, der durch die disziplinierende Kraft der *Zahlungsmoral* angetrieben wird.⁵ Eben diesen Begriff verwendet nun auch Weber, um die Subjektivierungsform der protestantischen Ethik zu bezeichnen, er erkennt eine „mächtige Verinnerlichung der Persönlichkeit“ (Weber 2013, 192). Neumann kommentiert Webers Perspektive folgendermaßen: „Die »Persönlichkeit« als das mit sich identische Individuum ist gekennzeichnet durch ihre Zeitsouveränität. Für die eigenen Handlungen verantwortlich zu sein heißt, daß die Handlungen einem identischen Subjekt zurechenbar sind, dieses selbst zurechnungsfähig ist“ (Neumann 1988, 169). Hier liegt ein Moment der Zwangs: „Die Zeitsouveränität des Individuums ist mit Selbstbeherrschung, und das heißt mit Zwang, verbunden“ (Neumann 1988, 170). Von entscheidender historischer Bedeutung ist hier die Präzisierung der Zeitmessung durch die Verbreitung von Uhren. Die neue Technologie der allgemeine

⁵ „Alle Instinkte, welche sich nicht nach Außen entladen, wenden sich nach Innen – dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine 'Seele' nennt“ (Nietzsche 2009, 76f.).

verfügbaren mechanischen Uhr wirkt bis in die Feinstrukturen sozialer Ordnung: „Die technische Rationalisierung der Zeitmessung und die massenhafte Verbreitung von Uhren tragen das ihre dazu bei, das Bewußtsein ständig zerrinnender Zeit wachzuhalten und dem Tag eine chronometrische Feinstruktur zu geben“ (Zoll 1988, 84).⁶

Webers Frage lautet nun, wie es kommt, dass die Unternehmer und Arbeiter im Kapitalismus fortwährend nach mehr Gewinn streben, ohne aus diesem Gewinn einen entsprechenden Genuss zu ziehen, gewissermaßen gegen ihre Bedürfnisse und selbstbeherrschend handeln: Wie ist es zu erklären, dass der Gelderwerb nicht Mittel, sondern letzter Zweck der Lebensführung wird? Wie gelingt es, der kapitalistischen *Zahlungsmoral* und ihrem *Credo Zeit ist Geld* seine unbedingte Geltung zu verschaffen?

Seine Antwort hängt mit der Struktur der religiösen Lebensform des asketischen Protestantismus und der darin zentralen *Prädestinationslehre* zusammen. Diese Lehre, von Weber insbesondere mit dem Theologen Calvin identifiziert, besteht im Wesentlichen in der Vorstellung, dass gegenüber einer sündigen Menschheit Gott in vollkommener Freiheit waltet. Der Position Gottes wird Freiheit in der Weise zugeschrieben, dass durch eine für alle Ewigkeit getroffene souveräne Entscheidung einige Gläubige gerettet werden – die *Erwählten* – und die übrigen verdammt sind. Im Calvinismus bzw. Puritanismus werden aus dieser Ansicht radikale Konsequenzen gezogen, der Abgrund zwischen Gott und den Menschen erscheint unüberbrückbar. Göttliche Gnade wird gewährt oder verweigert, ohne dass Menschen ihres Schicksals gewiss sein könnten. In den protestantischen Sekten wurde jedoch der Glaube verbreitet, dass im *ökonomischen Erfolg* durch produktive Arbeit vielleicht doch ein Zeichen für die eigene Erwähltheit zu erkennen sei. Nur produktive Arbeit in weltlichen Berufen könnte demnach dem Willen Gottes gerecht werden: „Nicht Arbeit an sich, sondern rationale Berufsarbeit ist eben das von Gott Verlangte“ (Weber 2013, 186). Der calvinistische Glaube verlangte die Wahrung *innerweltlicher Askese*, was bedeutet, Zeitvergeudung und Muße als Sünden zu

⁶Lewis Mumford konnte in diesem Sinne schreiben: „Die mechanische Uhr, nicht die Dampfmaschine ist der Schlüssel, ist die Schlüssel-Maschine des modernen Industriezeitalters [...] In ihrem Verhältnis zu bestimmten Mengen von Energie, zur Standardisierung, zu automatischer Bewegung und schließlich zu ihrem ureigensten Produkt, der genauen Zeitmessung, ist die mechanische Uhr die Proto-Maschine der modernen Technik“ (zitiert nach Zoll 1988, 79). Die sozialen Kämpfe um die Institutionalisierung der mechanischen Zeitmessung beschreibt E. P. Thompson in seinem Aufsatz *Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus* (Thompson 2007).

betrachten, als „Ablenkung von dem Streben nach »heiligem« Leben“ (Weber 2013, 183).

Die protestantische Ethik weicht mit dieser Wendung zur asketischen Arbeit stark von der ethischen Tradition christlicher Nächstenliebe ab. Die normative Ordnung des Sozialen wird nun allein durch Marktbeziehungen vermittelt gedacht, die Pflichten des Einzelnen betreffen im Wesentlichen die Erfüllung ihrer eigenen ökonomischen Interessen und beruflichen Aufgaben – eingerahmt von der Notwendigkeit, Profit zu erwirtschaften.⁷ Diese Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee hat sich schließlich im Prozess der Säkularisierung restlos durchgesetzt:

Ist die utilitaristische Wendung der Berufsidee erst einmal vollzogen und die Berufsidee nichtreligiös untermauert – man denke an die Vorstellung des homo oeconomicus –, dann stößt ihre Verbreitung in Gestalt des Geistes des modernen Kapitalismus nicht mehr auf *innere* Schranken (Schluchter 2009, 61).

In anderen Worten: Da die Erzeugung von Gewinn zum Selbstzweck wird, besteht auf subjektiver Seite kein über das Arbeitsethos hinausreichendes Sinnangebot und Heilsversprechen mehr und auf struktureller Ebene keine systemimmanente Grenze des Profits:

Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen wie niemals zuvor in der Geschichte. [...] Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr (Weber 2013, 201).

Die Wirtschaftsordnung bestimmt laut Weber den Lebensstil aller Individuen schließlich mit „überwältigendem Zwang“ wie ein „stahlhartes Gehäuse“ (Weber 2013, 201) – die Anklänge an Nietzsche Kulturkritik sind hier nicht zu überhören. Weber beschreibt den modernen Kapitalismus als ein System, das diejenigen, die nicht nach Gewinn streben, zum „Untergang verurteilt“, er schreibt:

Allerdings ist Kapitalismus identisch mit dem Streben nach Gewinn, im kontinuierlichen, rationalen kapitalistischen Betrieb: nach immer erneutem Gewinn: nach »Rentabilität«. Denn er muß es sein. Innerhalb einer kapitalistischen Ordnung der gesamten Wirtschaft würde ein kapitalistischer

⁷Eine instruktive Relektüre der Protestantismusstudie unter der Fragestellung, wie sich die ethische Gestalt des sozialen Bandes verändert, hat Marcel Hénaff unternommen (Hénaff 2009, 410ff.).

Einzelbetrieb, der sich nicht an der Chance der Erzielung von Rentabilität orientierte, zum Untergang verurteilt sein (Weber 2005, 318f.).⁸

Dieser strukturelle Zwang zu „immer erneutem Gewinn“, der die objektive Seite der subjektiven Ethik des Kapitalismus bildet, hängt wiederum eng mit der Dimension der Zeit zusammen.⁹ In der kapitalistischen Ökonomie erscheinen Zeitgewinne unmittelbar als monetäre Gewinne: Die Arbeitszeit der Arbeiter und Angestellten wird verlängert und verdichtet, schnellere Maschinen bedeuten kürzere Produktionszeiten, technische Innovationen versprechen Zeitgewinne vor Konkurrenten im permanenten Wettbewerb. Dieses kapitalistische Zeitregime, das sich in der *Maxime Zeit ist Geld* ausdrückt, schlägt sich auch (vielleicht sogar: vor allem) in der strukturellen Logik von Schulden und Kredit nieder.

Weber hat die *strukturelle* Bedeutung ökonomischer Verschuldung allerdings eher vernachlässigt, obwohl er die *ethische* Bedeutung des „Ideals des kreditwürdigen Ehrenmannes“ wie oben ausgeführt sehr genau gesehen hat.¹⁰ Hier kann ein Seitenblick auf Joseph Schumpeters Theorie kapitalistischer Dynamik weiterhelfen. Mit Schumpeter kann argumentiert werden, dass Kredit und Schulden zu den wesentlichen Merkmalen des Kapitalismus überhaupt zählen. Schumpeter definiert: „Kapitalismus ist jene Form privater Eigentumswirtschaft, in der Innovationen mittels geliehenen Geldes durchgeführt werden, was im allgemeinen, wenn auch nicht mit logischer Notwendigkeit, Kreditschöpfung voraussetzt“ (Schumpeter 2008, 234). Im Sinne Schumpeters braucht der Unternehmer, um Innovationen durchzusetzen, geliehenes Geld, das er nach erfolgreicher Realisierung mit Zinsen zurückzahlt. Der

⁸Es geht Weber nicht, wie dieses Zitat vermuten lassen könnte, allein um den „kapitalistischen Einzelbetrieb“, sondern in gleicher Weise um Unternehmer und Arbeiter: „Die heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung ist ein ungeheurer Kosmos, in den der einzelne hineingeboren wird und der für ihn, wenigstens als einzelnen, als faktisch unabänderliches Gehäuse, in dem er zu leben hat, gegeben ist. Er zwingt dem Einzelnen, soweit er in den Zusammenhang des Marktes verflochten ist, die Normen seines wirtschaftlichen Handelns auf. Der Fabrikant, welcher diesen Normen dauernd entgegenhandelt, wird ökonomisch ebenso unfehlbar eliminiert, wie der Arbeiter, der sich ihnen nicht anpassen kann oder will, als Arbeitsloser auf die Straße gesetzt wird“ (Weber 2013, 79).

⁹Diese Ausführungen Webers zum „Kapitalismus“ beziehen sich im wesentlichen auf den Industriekapitalismus. Erste Elemente des neuen Zeitbewußtseins sind jedoch auch im früheren Handelskapitalismus zu beobachten, also etwa in den Organisationen der italienischen Fernhändler der Renaissance (vgl. Scharf 1988 und Fleischmann 2014). „Im Übergang vom Handels- zum Industriekapitalismus greifen die neuen Zeitnormen von der Zirkulationssphäre auf die Produktion über. Galt die neue Zeitordnung des Handelskapitalismus im wesentlichen nur für das Wirtschaftsbürgertum selbst, so werden ihr im Industriekapitalismus die neuen gesellschaftlichen Produzenten, die Lohnarbeiter, unterworfen. Die Urformel des protestantischen Kaufmanns, »Zeit ist Geld«, gilt schließlich für die gesamte Gesellschaft; sie erhält die Form der »Ökonomie der Zeit«“ (Zoll 1988, 80).

¹⁰Vgl. Inghams Einschätzung: „Weber devoted relatively little attention to money and banking, but he did see that the creation and circulation of bank credit in western Europe was an important and unique development“ (Ingham 2011, 29).

innovative Unternehmer setzt demnach „neue Kombinationen“ (Schumpeter 2008, 95) von Produktionsmitteln durch, die er mit zusätzlichen Krediten finanziert. Die dynamische Kraft des Kapitalismus resultiert insofern einerseits aus dem von Weber hervorgehobenen Typus des rationalen Unternehmers - „in harter Lebensschule aufgewachsene, wägend und wagend zugleich, vor allem aber *nüchtern* und *stetig*, scharf und völlig der Sache hingeebene Männer mit streng bürgerlichen Anschauungen und »Grundsätzen«“ (Weber 2013, 90) – und andererseits aus kreativen und risikoreichen Unternehmern, die gemäß Schumpeters Formel der *schöpferischen Zerstörung* agieren:

Der Profit signalisiert nicht nur die »Rationalität« der Unternehmensführung, sondern stellt vielmehr eine Prämie auf die Kreativität des Unternehmers dar. Wenn der Unternehmer bei der Entwicklung neuer Kombinationen erfolgreich ist, erntet er dank seines temporären Monopols über die Neuerung einen Profit (Deutschmann 2009, 64).

Es ist jedoch nicht „purer Voluntarismus“, der die Unternehmer zu Innovationen antreibt, sondern „der Imperativ der Kapitalschulden“ (Deutschmann 2009, 64). Dem Soziologen Hartmut Rosa zufolge „zwingen die Prinzipien von Kredit und Zins Investoren dazu, nach immer schnelleren Gewinnen und Kapitalzirkulationen zu streben, die wiederum nicht nur die Produktion selbst, sondern auch Zirkulation und Konsum beschleunigen“ (Rosa 2013, 35). Diese ökonomische Verschuldungsdynamik und das damit einhergehende Zeitregime verbinden sich mit der ethischen Lebensführung der Subjekte. Aus dieser Verbindung resultiert letztlich die Hegemonie bestimmter „zeitlicher Normen“ (Rosa 2013, 111), auf die ich im letzten Teil meiner Ausführungen genauer zu sprechen komme. Wie die kapitalistische Ethik über ein Zeitregime, das es vorher nicht in dieser Form gegeben hat, Schuld und Schulden verbindet, möchte ich zunächst aber mit Blick auf eine soziologische Studie von Pierre Bourdieu weiter verdeutlichen.

III. BOURDIEU UND DIE ALGERISCHE ÜBERGANGSGESELLSCHAFT

In *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft* verfolgt Bourdieu auf den Spuren Webers das Ziel, die kulturellen Bedingungen für die kapitalistische Lebensform aufzuzeigen. Der *homo oeconomicus* und sein Zeitregime ist demnach keineswegs eine invariante anthropologische Gestalt, sondern das Ergebnis bestimmter gesellschaftlicher Subjektivierungspraktiken. Anders als Weber,

der mit historischen Quellen arbeitete und insbesondere den explizit christlichen Hintergrund des *Geistes des Kapitalismus* betonte, bezieht sich die Studie Bourdieus allerdings auf empirische Forschungen, die er selbst in den frühen 1960er Jahren in der algerischen Kabylei durchgeführt hat. Unter den Bedingungen des französischen Kolonialismus wurde gleichsam im Zeitraffer die traditionelle Gesellschaft der algerischen Kabylen in den modernen Kapitalismus versetzt. Bourdieu erforschte ein „regelrechtes gesellschaftliches Experiment“ (Bourdieu 2000, 7), in dem „zwei Typen von Wirtschaftssystemen mit völlig konträren Anforderungen zur Koexistenz [gebracht wurden], die gewöhnlich durch einen Zeitraum von mehreren hundert Jahren voneinander getrennt sind“ (Bourdieu 2000, 7). Dieser Übergang verlief allerdings alles andere als reibungslos, da sich die ethische Maxime *Zeit ist Geld* als keinesfalls selbstverständlich erwies. Bourdieu schreibt:

Der Anpassungsprozess an die kapitalistische Wirtschaft, der sich hier beobachten läßt, ruft in Erinnerung, was eine alleinige Betrachtung fortgeschrittener kapitalistischer Gesellschaften leicht vergessen ließe, nämlich, daß das Funktionieren jedes Wirtschaftssystems an die Existenz eines gegebenen Systems von Dispositionen gegenüber der Welt oder, um genauer zu sein, gegenüber der Zeit gebunden ist (Bourdieu 2000, 30).

Die Anpassung an eine im Sinne Nietzsches und Webers auf Vorhersehbarkeit und Berechenbarkeit hin angelegte wirtschaftliche und gesellschaftliche Struktur verlangt eine spezifische Haltung gegenüber der Zeit, genauer gesagt, gegenüber der Zukunft. „Die »Rationalisierung« des ökonomischen Handelns setzt voraus, daß sich die gesamte Lebensführung auf einen imaginären Fluchtpunkt ausrichtet“ (Bourdieu 2000, 31). Bourdieu kontrastiert in seiner Studie die Zeitstrukturen der vorkapitalistischen mit der entstehenden kapitalistischen Lebensform. Idealtypisch beschreibt er zwei elementare Zeit- und Zukunftsvorstellungen.

Auf der einen Seite steht die *zyklische Zeit* der traditionellen Lebenswelt. Die gesellschaftliche Zukunft erscheint hier lediglich als *ewige Wiederkehr des Gleichen*. Die durch „Tradition akkumulierten Erfahrungen“ (Bourdieu 2000, 33) vermitteln gleichbleibende Erwartungen an die Zukunft.¹¹ Es gibt in dieser Lebensform eine Zukunft, allerdings nur als Wiederholung bereits bestehender sozialer Ordnung.

¹¹„Die wirtschaftliche Entscheidung wird nicht durch die Inrechnungstellung eines explizit als Zukunft vorgestellten Ziels bestimmt, wie es beim Kalkül im Rahmen eines konkreten Plans der Fall wäre. Das ökonomische Handeln orientiert sich an einem »Kommenden«, welches direkt durch die Erfahrung erfaßt oder durch alle durch die Tradition akkumulierten Erfahrungen gegeben

Tatsächlich ist der vorkapitalistischen Wirtschaft nichts fremder als die Vorstellung von einer Zukunft als einem Feld des Möglichen, dessen Erforschung und Beherrschung dem Kalkül anheimgestellt wäre. Daraus darf aber nicht – wie bereits allzu oft geschehen – geschlossen werden, daß der Bauer nicht in der Lage wäre, eine entfernte Zukunft in Betracht zu ziehen, denn das Mißtrauen gegenüber jedem Versuch der Vereinnahmung von Zukunft koexistiert immer mit der für eine angemessene Aufteilung einer guten Ernte über die Zeit, und dies manchmal über Jahre hinweg, notwendigen Voraussicht (Bourdieu 2000, 32).

Den Kabylen liegt der Gedanke, dass Zeit gespart oder beherrscht werden könne, sehr fern. Gegenüber zeitlichen Normen und Regelungen übt diese Gesellschaftsform eine gewisse Gleichgültigkeit aus, neu eingeführte Uhren werden von den Kabylen als *Mühlen des Teufels* bezeichnet.

Auf der anderen Seite steht die *lineare Zeit* des Kapitalismus. Die Zukunft wird nun als ein Raum der Möglichkeiten und der rationalen Planung begriffen. Entscheidend ist, dass zukünftige Entwicklungen als beeinflussbar und nicht-determiniert erscheinen. Der Soziologe Jens Beckert kommentiert Bourdieu folgendermaßen: „Detraditionalization of economic relations in the emerging capitalist order means that actors – whether they are companies, entrepreneurs, investors, employees or consumers – must orient their activities towards an open and uncertain future“ (Beckert 2014, 5). Die lineare Zeit des Kapitalismus läuft nicht auf ein bestimmtes Ziel zu (wie es etwa in der christlich-eschatologischen Vorstellung des Jüngsten Gerichts gegeben wäre¹²), sondern zeigt sich als Feld möglicher Entscheidungen.

Mit diesen zwei Zeitregimen sind auch zwei unterschiedliche Regime der Verschuldung verbunden. Die traditionelle Gesellschaft folgt insgesamt der Form des „Gleichgewichts“ (Bourdieu 2000, 59), das heißt Praktiken der Verschuldung zwischen Mitgliedern vorkapitalistischer Gesellschaften gehorchen der ausgleichenden Logik des Gabentausches. Soziale Beziehungen erscheinen dabei nie als abstrakt und unpersönlich, sondern sind stets in ein gesellschaftliches System von Solidarität und Ehre eingebunden. Die wechselseitigen Gaben finden nie ein Ende, werden nicht präzise aufgerechnet, sondern es wird zyklisch immer weiter getauscht.

ist“ (Bourdieu 2000, 32f.).

¹²Das eschatologische Christentum führte zwar eine lineare Zeitform ein, allerdings als *lineare Zeit mit geschlossener Zukunft*. Insofern kann es allerdings als eine Entwicklungsstufe hin zum modernen kapitalistischen Zeitregime verstanden werden (vgl. Zoll 1988, 78).

Erst das moderne Geld stellt diese Gabepraktiken massiv in Frage und erlaubt die *sachliche* (Max Weber) soziale Ordnung des Kapitalismus.¹³ Der monetäre Kredit impliziert einen „absolut unpersönlichen Charakter der Beziehungen zwischen den Geschäftsträgern“ (Bourdieu 2000, 385). Das Geld wird insofern Medium intersubjektiver Abstraktion, genauso wie die kapitalistische Profitorientierung die Ökonomie ihres vorkapitalistischen *Telos* beraubt.¹⁴ In der traditionellen Ökonomie wurde nämlich der „Erwerb von Reichtum [...] nie explizit als das Ziel der Wirtschaftsaktivität anerkannt“ (Bourdieu 2000, 46). Mit Karl Polanyi gesprochen ist die kapitalistische „Wirtschaft [...] nicht mehr in der sozialen Beziehung eingebettet, sondern die sozialen Beziehungen sind in das Wirtschaftssystem eingebettet“ (Polanyi 1978, 88f.).

Bourdieu rückt folglich die Logik des Kredits und der Schulden in den Mittelpunkt seiner Analysen:

Unter all den durch die Kolonisierung eingeführten ökonomischen Institutionen und Techniken ist sicherlich der Kredit das gegenüber der Logik vorkapitalistischer Wirtschaft fremdeste Element. Der Kredit erfordert eine Orientierung an einer abstrakten Zukunft, beruhend auf einem, durch ein ganzes System von Sanktionen garantierten, schriftlichen Vertrag, und führt auf diesem Wege, analog zum Begriff des Interesses, den buchhalterischen Umgang mit der Zeit ein (Bourdieu 2000, 39).

Die Nietzsches Hypothesen relativierende Lehre Bourdieus lautet also, dass erst die Praktiken des Kapitalismus den „buchhalterischen Umgang mit der Zeit“ einführen und vorher gerade *nicht* entsprechend der Äquivalenzlogik wechselseitige Schuldverhältnisse aufgerechnet wurden. Wenn Nietzsche schreibt: „Preise machen, Werte messen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Masse das allererste Denken des Menschen präoccupiert, dass es in einem gewissen Sinne das Denken ist“ (Nietzsche 2009, 60), so ist dem mit Bourdieu zu entgegen, dass diese rationale Tauschlogik gesellschaftlich allgemein erst in der *monetären Moderne* geworden ist. In der kapitalistischen Moderne ist Zeit auch insofern wie Geld, als beide Medien abstrakte Form werden.

¹³Diese Veränderung von Interaktionsordnungen im Zuge der Medialisierung durch modernes Geld wird in aller Ausführlichkeit dargestellt in Georg Simmels *Philosophie des Geldes* (Simmel 1989). Ich kann hier auf Simmel leider nicht eingehen.

¹⁴Dementsprechend heißt es bei Bourdieu: „[D]aß die algerischen Bauern so lange ein tiefes Mißtrauen dem Geld gegenüber an den Tage legten, [ist] darauf zurückzuführen, daß die Geldwirtschaft sich im Hinblick auf die von ihr erforderten Zeitstrukturen zum direkten Gütertausch so verhält wie die kapitalistische Akkumulation zur Vorratswirtschaft“ (Bourdieu 2000, 35).

IV. DAS ZEITREGIME VON SCHULD UND SCHULDEN

In den vorangegangenen Ausführungen habe ich versucht zu zeigen, inwiefern Nietzsches Spekulation, dass die Subjektivierung der moralischen Schuld durch die Internalisierung zeitlicher Normen ökonomische Ursprünge hat, gesellschaftstheoretisch produktiv weitergeführt werden kann. Ein erster Schritt in diese Richtung kann mit Max Webers Analyse der protestantischen Ethik gegangen werden. Weber begründet, dass der Kapitalismus auf eine spezifische Ethik angewiesen ist. Nach Weber ist es der „heutige [...] Kapitalismus“, der sich „die Wirtschaftssubjekte – Unternehmer und Arbeiter – deren er bedarf [erzieht und schafft]“ (Weber 2013, 79). Die kapitalistische Ethik begründet Praktiken der Subjektivierung, die auf der Maxime *Zeit ist Geld* aufbauen. Schon der frühe, noch religiös imprägnierte *Geist des Kapitalismus* gründete demnach auf der Verpflichtung, die weltliche Arbeitszeit zu nutzen, um Heilserwartungen zu entsprechen. Der asketische Protestant fragte sich permanent, ob sein ökonomischer Erfolg ihm als Zeichen der Erwähltheit dienen kann, oder ob er noch weitere Bedürfnisse zugunsten der Ökonomisierung seiner Lebenszeit zurückstellen muss. Im Hintergrund steht die grundlegende Maxime *kreditwürdig* zu bleiben.

Zeit ist auch deshalb Geld, weil das Profitgesetz des Kapitalismus eine ständig erhöhte Produktivität fordert. Der Unternehmer arbeitet mit vorgeschossenem Kapital, das er als Schuldner aufnimmt, um es aus späteren Profiten mit Zinsen zurückzuzahlen. Das Zeitregime des Kapitalismus war deshalb schon von Beginn an auf die Beherrschung einer riskanten, aber offenen Zukunft gerichtet, die ein Mehr an Rendite verspricht. Wolfgang Streeck schreibt treffend:

Kapitalismus ist dynamischer als andere ökonomische Systeme, weil er Wege gefunden hat, Versprechungen und Erwartungen in gegenwärtig verfügbare Ressourcen zu verwandeln; so erlaubt er es der Wirtschaft zu jeder Zeit, mehr zu investieren und zu konsumieren, als sie bereits produziert hat (Zitiert nach Fleischmann 2015, 28).

Mit Bourdieu kann die hier implizierte Differenz des kapitalistischen zum traditionellen Zeitregime genauer erläutert werden. Entgegen einer laut Bourdieu in der Kabylei bis in die 1960er Jahre idealtypisch vorliegenden traditionellen *zyklischen* Kultur der Zeit erfordert der Kapitalismus die Orientierung an einem *linearen* Zeitregime mit offener Zukunft. Die Überwindung traditioneller Wirtschaftsformen schließt den Wandel der

Zeitstrukturen in der Lebenswelt ein. Diese Abstraktion der ökonomisierten Zeit findet ihre Entsprechung in der Form des Geldes als *universalem Äquivalent*.

Aus meinen Ausführungen folgt deshalb eine Korrektur an der These Maurizio Lazzaratos, dass erst der neoliberale „zeitgenössische Kapitalismus [...] die nietzscheanischen Techniken der Konstitution eines Menschen“ (Lazzarato 2012, 52) entdeckt habe. Mir scheint es plausibler zu sein, dass bereits mit der Durchsetzung des *Geistes des Kapitalismus* die Verbindung von Schuld und Schulden hegemonial geworden ist. Es geht aus meiner Perspektive gesehen zwar darum, die Veränderungen des Neoliberalismus ernst zu nehmen, sie bilden jedoch weniger einen scharfen Bruch mit dem industriellen, beziehungsweise fordistisch-keynesianischen Kapitalismus, sondern stellen eher Intensivierungen von vorher bestehenden Subjektivierungspraktiken dar. Die Verbindung von Schuld und Schulden ist meiner Ansicht aber auch nicht der ahistorische Ursprung jeglicher Kultur. David Graebers These, dass Schulden ein seit „5000 Jahren“ (Graeber 2011) bestehendes Machtverhältnis darstellen, sollte zumindest relativiert werden. Schuld und Schulden bilden in ihrer gesellschaftlich allgemeinen Bedeutung eine spezifisch moderne Konstellation moralischer und ökonomischer Elemente.¹⁵

Wie bereits angesprochen mündete Nietzsches Genealogie der Schuld und des Gewissens in die Diagnose einer sozialen Pathologie:

Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen musste, die er überhaupt erlebt hat, jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand (Nietzsche 2009, 76).

Diese Intuition einer mit der Verschränkung von Schuld und Schulden verbundenen „Erkrankung“ kann meiner Ansicht nach gesellschaftstheoretisch am ehesten reformuliert werden, wenn der Blick auf zeitliche Normen gerichtet wird. Mit dem Begriff *zeitlicher Normen* sind normative Ordnungen gemeint, die zum einen normativ zwingend auf Subjekte wirken und zum anderen als nicht sozial veränderbar

¹⁵Bekanntermaßen finden sich bereits bei Aristoteles kritische Bemerkungen zur Verschuldung. Meiner Ansicht nach sind diese jedoch in ihrem historischen Kontext zu sehen und nicht unmittelbar auf die moderne Welt zu übertragen, auch wenn sich hier durchaus zeigt, dass die Logik von Schuld und Schulden ansatzweise schon lange besteht. Bei Aristoteles heißt es: „Nachdem Solon Herr der Staatsgeschäfte geworden war, befreite er das Volk für die Gegenwart und die Zukunft, indem er die Darlehen, für die mit dem eigenen Körper gehaftet wurde, verbot; er gab Gesetze und verfügte einen Erlaß der Schulden, sowohl der privaten, als auch der öffentlichen; das wird Lastenabschüttlung (seisächtheia) genannt, da man tatsächlich eine drückende Last abschüttelte“ (Aristoteles 1970, 35).

erscheinen, *naturalisiert* werden. Hartmut Rosa vertritt in diesem Zusammenhang die These, dass unter gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen weniger ethische, politische oder religiöse Normen das soziale Leben kontrollieren, in diesen Bereichen erlauben liberale Gesellschaften eine recht große Pluralität; der Entscheidungsspielraum von Individuen wird vielmehr durch die unhintergehbare Bindung an zeitliche Normierungen (Fristen, Daten, Deadlines,...) eingeschränkt. Keding fasst diese These folgendermaßen zusammen:

The assumption is, that they, not moral, ethical, political or religious norms, are the norms by which we most often coordinate socially. Hartmut Rosa observes that we hardly ever feel constraint in our decisions and actions by moral or ethical norm, but are constantly weighed down by endless lists of dates, itineraries and deadlines. We have the autonomy to choose among innumerable ways of life, and have come to treasure this kind of freedom. It has become a moral norm itself not to judge people with different moral orientations and lifestyles. But we seem to be unable to free ourselves from deadlines and obligations (Keding 2016, 448f.).

Auf die Subjektivierung durch Schulden bezogen bedeutet dies, dass (insbesondere im neoliberalen Kapitalismus) nicht unbedingt gesellschaftlicher Druck in Richtung bestimmter Lebensentwürfe ausgeübt wird, dass allerdings die Fristen der Rückzahlungsforderungen quasi-natürliche Gültigkeit beanspruchen können. In diesem Sinne schreibt auch Lazzarato:

Der Schuldner ist »frei«, aber seine Handlungen, sein Verhalten müssen sich im Rahmen abspielen, den die Schulden definiert haben und zu denen er sich vertraglich verpflichtet hat. Das gilt für das Individuum ebenso wie für die Bevölkerung insgesamt oder eine gesellschaftliche Gruppe. [...] Die Macht des Gläubigers über den Schuldner ähnelt der letzten Definition der Macht bei Michel Foucault: Eine Handlung, die auf andere Handlungen wirkt, eine Handlung, die denjenigen »frei« macht, der sich der Macht unterwirft. Die Macht der Schulden macht uns »frei« und sie stachelt uns an, lässt uns handeln, so dass wir unsere Schulden zurückzahlen können [...] (Lazzarato 2012, 43).

Eine Antwort auf die Frage, warum Schulden moralisierende Macht ausüben, liegt vielleicht in dieser Ambivalenz des Freiheitsversprechens. Die Freiheit, durch Schulden die eigene Zukunft selbst bestimmen zu können, verkehrt sich unter Bedingungen der Überschuldung und der nicht-selbstgewählten Verschuldung in ein kontinuierliches subjektives Schuldbewusstsein.

Die zeitliche normative Ordnung kapitalistischer Gesellschaften produziert laut Rosa „schuldige Subjekte ohne jegliche Aussicht auf Nachsicht und Vergebung“ (Rosa

2013, 111).¹⁶ Demnach sind zeitliche Normen, die sich weitgehend in der Formel *Zeit ist Geld* symbolisch auf einen Nenner bringen lassen, „zu den dominierende Normen der modernen Gesellschaft geworden“ (Rosa 2013, 111). Individuen „erkranken“ unter diesen Umständen, so meine Nietzsche weiterführende These, an dem Zwang zur Identität, der in der Forderung verkörpert wird, Zahlungsverprechen zu halten und die Zukunft als ökonomisierte Projektion der Gegenwart zu begreifen. Die eigene gegenwärtige und zukünftige Subjektivität erscheint dann *allein* unter dem Imperativ der Rückzahlung von Verbindlichkeiten. Rosa reformuliert diese „soziale Pathologie“ zeitlicher Normen als Entfremdungserfahrung von dem modernen Versprechen selbstbestimmter Lebensgestaltung (vgl. Rosa 2013).¹⁷ Die Terminologie der „Pathologie“ und „Erkrankung“ muss hier allerdings keinesfalls nur metaphorisch gelesen werden, wie empirische Studien zur Lebenslage von überschuldeten Privatpersonen zeigen:¹⁸

Der durch Überschuldung ausgelöste Stress schlägt sich im familiären und sozialen Umfeld nieder und führt zum Rückzug von Freunden und bei rund jedem vierten Mann und jeder vierten Frau zu Scheidung und Trennung.

Überschuldung hat auch Auswirkungen auf die körperliche und seelische Gesundheit. Depressionen, erhöhte Selbstmordgefahr, Sucht, innerfamiliäre Feindseligkeiten, Apathie und Desorientierung sind bekannte Krankheitsfolgen. Klienten von Schuldnerberatungsstellen bezeichnen ihre Grundstimmung und ihre subjektive körperliche Verfassung mehrheitlich als eher schlecht. Knapp 80 Prozent sind von Erkrankungen psychischer Art oder Gelenk- und Wirbelsäulenerkrankungen, Bluthochdruck, Magenerkrankungen oder Suchterkrankungen betroffen. Jeweils ein Drittel der Klienten von Schuldnerberatungsstellen gibt an, dass es durch Erkrankung in die Überschuldung geraten bzw. durch die Überschuldung krank geworden sei (Korczak 2009, 30).

¹⁶Hier kann ich leider nicht auf Walter Benjamin eingehen, der schreibt: „Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultes“ (Benjamin 2009, 15). Die kapitalistische Lebensform im Ganzen wird nach Benjamin durch ein „ungeheures Schuldbewußtsein das sich nicht zu entschuldigen weiß“ (Benjamin 2009, 15) dominiert.

¹⁷Das Verhältnis von Schulden und Selbstbestimmung kann aufgrund der bestehenden strukturellen Verschuldungslogiken nicht nach dem Muster individueller „Krediverweigerung“ gedacht werden, wie es der Soziologe Dirk Kaesler vorschlägt: „Wer so lebt, dass er keinen Kredit aufzunehmen braucht, weil er so leben will, dass er keinen braucht, wird dadurch nicht den Kapitalismus bezwingen, aber er befreit wenigstens sich selbst von dessen unmittelbarem Zugriff“ (Kaesler 2009, 507). Diese Perspektive kann normativ nicht überzeugen, da sie die strukturelle Vermittlung subjektiver Handlungsspielräume ausblendet und deshalb schuldendominierte Subjektivierungserfahrungen fälschlich individualisiert.

¹⁸Mir sind die Schwierigkeiten, die mit dem Begriff „soziale Pathologie“ verbunden sind, durchaus bewusst, ich halte ihn dennoch für theoretisch relevant; vgl. Honneth 2014, Freyenhagen 2015.

Diese soziale Pathologie der Verschuldung reicht jedoch über die Ebene der Subjekte hinaus. Auch auf der gesellschaftlichen Makroebene begründet das Zeitregime von Schuld und Schulden durch die Verfügungsmacht über die kollektive Zukunft ein wesentliches Kennzeichen der gegenwärtigen „pathologischen“ Finanzmarktökonomie:

[D]er Finanzsektor versucht [...], das was sein wird auf das zu reduzieren, was ist, d.h. die Zukunft und ihre Möglichkeiten auf die bestehenden Machtverhältnisse. Aus dieser Perspektive haben alle Finanzinnovationen nur ein Ziel: im Vornhinein über die Zukunft zu verfügen und sie auf diese Weise zu verobjektivieren. [...] die Objektivierung der Zeit durch Vorabverfügen unterwirft alle Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten, die von der Zukunft hervorgebracht werden können der Reproduktion der Verhältnisse der kapitalistischen Macht (Lazzarato 2012, 54f.).

Zu kritisieren ist aus dieser Sicht vornehmlich die Struktur *unendlicher* Verschuldung, die in eine neue Form *zyklischer* Zeit führt. Die von Bourdieu als Kennzeichen des modernen Kapitalismus hervorgehobene Perspektive der Zukunft als Raum des Möglichen wird durch strukturelle Überschuldung wiederum in einen determinierten Raum verwandelt. Die moderne *Entzauberung* (Max Weber) der Zeitverhältnisse und die Öffnung gesellschaftlicher Zukünfte führen anscheinend paradoxerweise in eine neue Form der Verstellung gesellschaftlicher Möglichkeiten. Der moderne Kapitalismus ist mit einem Zeitregime verbunden, dass Individuen und Kollektive einerseits aus traditionellen Verbindlichkeiten freilässt, der moderne Unternehmer ist geradezu ein „Spezialist der Anfänge“ (Vogl 2007), gleichzeitig jedoch eine strukturelle Statik hervorbringt. Lazzaratos Diagnose wäre insofern mindestens bedenkenswert: „Das merkwürdige Gefühl, in einer Gesellschaft ohne Zeit zu leben, ohne Möglichen, ohne bevorstehenden Bruch, findet in den Schulden eine grundlegende Erklärung“ (Lazzarato 2012, 55).

Die dem entgegen wirkende normative Kraft des Versprechens neuer Anfänge wird meiner Ansicht nach besonders eindrücklich von Hannah Arendt herausgearbeitet.¹⁹ Im Anschluss an Arendts politische Theorie könnte möglicherweise eine Kritik an der schuldendominierten Form von Vergesellschaftung formuliert werden, welche das Neu-Beginnen als Kern des modernen Freiheitsverständnisses ins Zentrum stellt. Einerseits spielt hier die Praxis des *Vergebens* eine zentrale Rolle, die schon Nietzsche hervorgehoben hat: „Die Gerechtigkeit, welche damit anhub ‚Alles ist

¹⁹Vgl. zu Arendts Philosophie des Anfangens Marchart 2005 und Hetzel/Hetzel 2010.

abzahlbar, Alles muss abgezahlt werden‘, endet damit, durch die Finger zu sehn und den Zahlungsunfähigen laufen zu lassen“ (Nietzsche 2009, 63). Andererseits kann mit Arendt auch das *Versprechen* über Nietzsche hinausgehend als befreiende soziale Praxis verstanden werden. Im Versprechen kann mit Arendt auch eine Möglichkeit gemeinsamen Handelns gesehen werden, die über die subjektivierende Kraft sozialer Herrschaft hinausweist. Im Geben von Versprechen zeigt sich laut Arendt die potentielle Offenheit sozialer Praxis und nicht allein repressive Berechenbarkeit. In der Form des Versprechens werfen wir gemeinsam „Inseln des Voraussehbaren“ in ein „Meer der Ungewißheit“ (Arendt 2008, 313). Die Handlungsform des Versprechens könnte so gesehen Erfahrungen kollektiver Befreiung antizipieren.

Ich möchte mit dieser Fokussierung auf die Kategorie der Zeit keinesfalls andere problematische Aspekte der globalen Verschuldung, die ich zu Beginn meiner Ausführungen kurz angesprochen habe, in den Hintergrund rücken. Möglicherweise ist es aber genau diese in der Form der kapitalistischen Verschuldung immanent angelegte Paradoxie, das Versprechen neuer Anfänge gleichzeitig in die Welt zu bringen und zu verunmöglichen, aus der heraus eine eigenständige sozialphilosophische Kritik an Schuldzusammenhängen formuliert werden kann. Den Ansatzpunkt der Kritik bilden dabei die unterschiedlichen realen Erfahrungen des Leidens an fatalen Zeitverhältnissen, ausgelöst durch Überschuldung.

LITERATUR

- Arendt, Hannah 2008: *Vita activa. Oder vom tätigen Leben*. München.
- Aristoteles 1970: *Der Staat der Athener*. Stuttgart.
- Balibar, Etienne 2013: *Politics of the Debt*. In: *Postmodern Culture* Volume 23 Number 3.
Online: http://muse.jhu.edu/journals/postmodern_culture/v023/23.3.balibar.html.
Letzter Zugriff 05.02.2017.
- Beckert, Jens 2014: *Capitalist Dynamics. Fictional Expectations and the Openness of the Future*. In: *MPIfG Discussion Paper* 14/7.
- Benjamin, Walter 2009: *Kapitalismus als Religion*. In: Baecker, Dirk (Hg.): *Kapitalismus als Religion*. Berlin.
- Bourdieu, Pierre 2000: *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*. Konstanz.
- Deutschmann, Christoph 2009: *Geld und kapitalistische Dynamik*. In: Nissen, Sylke/Vobruba, Georg (Hg.): *Die Ökonomie der Gesellschaft*. Wiesbaden. S.57-71.

- Fleischmann, Christoph 2014: Wem gehört die Zeit? Der Mensch im Takt des Kapitalismus. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 1/2014. S.103-111.
- Fleischmann, Christoph 2015: Wie wächst in Senfkorn? In: Publik-Forum 16/2015. S. 26-30.
- Fraser, Nancy 2016: Contradictions of Capital and Care. In: New Left Review 100/2016. S. 99-117.
- Freyenhagen, Fabian 2015: Honneth on social pathologies: a critique. In: Critical Horizons 2/2015. S. 131-152.
- Fulcher, James 2015: Capitalism. A Very Short Introduction. Oxford.
- Graeber, David 2011: Schulden. Die ersten 5000 Jahre. München.
- Hénaff, Marcel: 2009: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie. Berlin.
- Hetzl, Mechthild/Hetzl, Andreas 2010: „Damit ein Anfang sei...“. Hannah Arendt über Verzeihen und Versprechen. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie, 4/2010, Heft 2, S. 79-93.
- Hennis, Wilhelm 1985: Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers. In: Nietzsche Studien Band 16, S. 382–404.
- Honneth, Axel 2014: Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff. In: WestEnd 11/2014. S. 45–60.
- Ingham, Geoffrey 2011: Capitalism. Cambridge.
- Kaesler, Dirk 2009: „und sie haben sich goldene Götter gemacht.“ Anmerkungen zur Religion des Kapitalismus. In: Achenbach, Reinhard; Arneht, Martin (Hg.): „Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (Gen. 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Wiesbaden. S. 494-507.
- Keding, Gesche 2016: Time Norms as Strong Evaluations – A Step Towards a Critique of Time Norms. In: Constellations 3/2016. S. 448-458.
- Kluge, Alexander 2009: „Träume sind die Nahrung auf dem Weg zum Ziel“. Online: <https://www.brandeins.de/archiv/2009/grosse-traeume/traeume-sind-die-nahrung-auf-dem-weg-zum-ziel/>. Letzter Zugriff 05.02.2017.
- Korczak, Dieter 2009: Der öffentliche Umgang mit privaten Schulden. In: ApuZ 26/2009, S. 26–32.
- Lazzarato, Maurizio 2012: Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Ein Essay über das neoliberale Leben. Berlin.
- Lichtblau, Klaus 2011: Max Webers Nietzsche-Rezeption in werkgeschichtlicher Betrachtung. In: Ders.: Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung, Wiesbaden. S. 223-236.
- Marchart, Oliver 2005: Neu Beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung. Wien.
- Neumann, Enno 1988: Das Zeitmuster der protestantischen Ethik. In: Zoll, Rainer (Hg.): Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit. Frankfurt/M. S. 160-171.
- Nietzsche, Friedrich 2009: Genealogie der Moral. Stuttgart.
- Offe, Claus 2015: „Eine Zäsur“. Interview mit Thomas Assheuer. In: DIE ZEIT Nr. 28/2015, 9. Juli 2015.
- Offe, Claus 2016: Europa in der Falle. Berlin.
- Ottmann, Henning 2011: „Kapitalismus“. In: ders. (Hg.): Nietzsche Handbuch. Stuttgart. S. 262–263.
- Polanyi, Karl 1978: The Great Transformation. Frankfurt/M.
- Rosa, Hartmut 2013: Beschleunigung und Entfremdung. Berlin.
- Saar, Martin 2009: Genealogische Kritik. In: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo: Was ist Kritik? Frankfurt/M. S. 247–265.

- Scharf, Günter 1988: Zeit und Kapitalismus. In: Zoll, Rainer (Hg.): Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit. Frankfurt/M. S. 143-159.
- Schluchter, Wolfgang 2009: Religiöse Wurzeln frühkapitalistischer Berufsethik: Die Weber-These in der Kritik. In: Ders.: Die Entzauberung der Welt. Tübingen. S. 40–62.
- Schumpeter, Joseph A. 2008: Konjunkturzyklen. Göttingen.
- Simmel, Georg 1989: Philosophie des Geldes. Frankfurt/M.
- Streeck, Wolfgang 2013: Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus. Berlin.
- Streeck, Wolfgang 2015: Krise der Staatsfinanzen: Demokratieversagen? Kapitalismusversagen!. In: Heun, Werner (Hg.): Staatsschulden. Ursachen, Wirkungen und Gefahren. Bonn. S. 28-45.
- Szews, Johann 2016: Die Politik der Schuld(en). Nietzsche und die Kritik neoliberaler Subjektivierungsformen. In: Nietzscheforschung. Band 23, Heft 1 (Sep 2016). S. 199–208.
- Thompson, E. P. 2007: Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus. In: Holloway, John/Thompson E. P.: Blauer Montag. Über Zeit und Arbeitsdisziplin. S. 19-72.
- Vogl, Joseph 2007: Ein Spezialist der Anfänge. Was den ökonomischen Menschen ausmacht. In: Polar 2/2007.
- Weber, Max 2005: Schriften zur Soziologie. Stuttgart.
- Weber, Max 2013: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Kaesler. München.