



## **Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft?**

### **Zum Problem der normativen Grundlage des *Kapitals* und der Kritischen Theorie<sup>1</sup>**

**Frank Kuhne**

Zitation: Kuhne, Frank (2023): Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft? Zum Problem der normativen Grundlage des *Kapitals* und der Kritischen Theorie, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

© 2023 bei [www.kritiknetz.de](http://www.kritiknetz.de), Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Für die Charakterisierung des Verhältnisses der Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers zur praktischen Philosophie hat sich seit langem die Formel von der Aufhebung oder der Transformation der praktischen Philosophie in kritische Gesellschaftstheorie etabliert. Die Formel hebt auf das Selbstverständnis der Kritischen Theorie ab, welche die Philosophie, und hier insbesondere Kant und Hegel, nicht einfach verwerfen, sondern sich deren auf Freiheit und Autonomie der Menschen zielende Intentionen zu eigen machen will. Als materialistische Gesellschaftstheorie meint sie die utopischen Gehalte der kantischen und hegelschen Philosophie allerdings nur bewahren zu können vermittelt der Kritik dieser Philosophie: ihres Begriffs einer „reinen“ oder „absoluten“ Vernunft ebenso wie ihrer Systemgestalt. Nun scheint es aber unvermeidlich, dass solche Transformation von Philosophie in Gesellschaftstheorie sich mit der von der Philosophie in Anspruch genommenen Vernunft auch der Möglichkeit entledigt, die eigene Gesellschaftskritik normativ begründen zu können. Worin gründet die Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen, wenn sie nicht mehr in der Vernunft gründet und diskursiv begründbar ist?

Im Folgenden wird, ausgehend von Kants kategorischem Imperativ, an den „kategorischen Imperativen“ von Marx und Adorno zunächst gezeigt, inwiefern die normative Grundlage für kritische Gesellschaftstheorie ein Problem darstellt (I). Sodann wird am Modell der Marx-Interpretation der Zweiten Internationale demonstriert, dass die Leugnung dieses Problems für kritische Gesellschaftstheorie desaströs ist (II). Drittens wird gezeigt, dass Marx im *Kapital* der Sache nach seine materialistische Geschichtsauffassung überwunden hat. Das *Kapital* sperrt sich insofern einer objektivistischen Interpretation (III). Schließlich wird dargetan, dass Marx' Kritik der kapitalistischen Produktionsweise

---

<sup>1</sup> Der Aufsatz erschien zuerst 2015 in der „Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie“ (Bd.2, H 1). Er ist leicht überarbeitet. Den hier behandelten Fragen geht der Verfasser ausführlich nach in „Marx und Kant. Die normativen Grundlagen des *Kapitals*“, Weilerswist 2022: Velbrück Wissenschaft.

ohne Bezug auf den Begriff der Selbstzwecklichkeit des Menschen nicht begründet ist und insofern von der Praktischen Philosophie abhängig bleibt (IV).

## I.

*Kant*: Wenn Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* den kategorischen Imperativ „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ etwas missverständlich das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ (KpV, A 54)<sup>2</sup> nennt, dann gibt er damit explizit an, dass dieser Imperativ in reiner praktischer Vernunft gründet und insofern unbedingt, mithin kategorisch ist. Kant führt den Nachweis, dass „wir“ Adressaten einer unbedingten Forderung sind, in einer Prinzipientheorie der Moral. Er fragt nach den Prinzipien der Geltung und Verbindlichkeit von Moral. Dabei setzt er voraus, dass es Moral gibt und dass moralische Forderungen als unbedingte Forderungen erfahren werden. Kant kann hier auf die wohl beinahe jedermann vertraute Erfahrung verweisen, dass er etwas tun wollte oder getan hat, von dem ihm völlig klar war, dass er es moralisch gesehen nicht hätte tun dürfen.

Während Kant in den Vorarbeiten zu seiner praktischen Philosophie und teilweise auch noch in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* meint, von der Nicht-Determiniertheit der Vernunft in theoretischer Hinsicht auf ihre Freiheit in praktischer Hinsicht schließen zu können (vgl. GMS, BA 101; Henrich 1960), verbietet sich für die zweite Kritik ein solcher Schluss. Der Schluss von der Freiheit (im Sinne von Spontaneität) des denkenden Ich auf die Freiheit (im Sinne von Autonomie) des wollenden Ich taugt nicht für eine Moralphilosophie, die nachweisen will, dass sich jeder des moralischen Gesetzes explizit vergewissern kann, weil es ihm implizit immer schon in Gestalt einer moralischen Nötigung bewusst ist. Von dem logischen Zwang des triftigen Arguments führt kein Weg zum Bewusstsein moralischer Verbindlichkeit. „Wäre dieses Gesetz uns nicht gegeben“, so Kant in seiner Religionsschrift, „wir würden es, als ein solches, durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwätzen.“ (RGV, B 16 Anm.) Das Bewusstsein dieses Gesetzes ist uns gegeben – es ist ein „Faktum der Vernunft“. Dabei ist der Ausdruck „Faktum“ äquivok. Er bedeutet sowohl Tat, nämlich die Tat der reinen praktischen Vernunft, als auch Tatsache, nämlich die Tatsache des Bewusstseins einer unbedingten Forderung.<sup>3</sup>

Kants Moralphilosophie hat mit der Gesellschaftstheorie das Thema der Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit gemein. Als apriorische, universalistische Theorie erörtert sie dieses Thema als das der Beziehung von unbedingter vernünftiger Allgemeinheit und empirisch bedingtem Individuum. Nach der Lehre vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes als „Faktum der Vernunft“ ist die Einheit von reiner praktischer Vernunft und empirisch bestimmtem Individuum a priori gesichert, denn die Wirklichkeit der Freiheit ist durch das Bewusstsein des Gesetzes „wie durch einen Machtspruch der Vernunft“ (RL, B 112 Anm.) erwiesen. Als Adressat des kategorischen Imperativs repräsentiert der Mensch reine praktische Vernunft und darf weder über sich selbst noch über andere Repräsentanten autonomer Vernunft als Mittel für beliebige Zwecke disponieren. Aufgrund der Einheit von reiner

---

<sup>2</sup> Missverständlich, weil ein Gesetz kein Imperativ ist.

<sup>3</sup> Steigleder (2002; S. 102) spricht davon, Kant benutze „bewusst“ die Doppeldeutigkeit. Das scheint übertrieben. Es lassen sich aber im kantischen Text Anhaltspunkte dafür finden, dass der Ausdruck äquivok verstanden werden muss.

praktischer Vernunft und empirisch bestimmtem Individuum ist die Freiheit wirklich, auch wenn in der ganzen Geschichte noch niemals eine freie Handlung geschah oder jemals geschehen sollte (vgl. KpV, A 81). Sie ist wirklich als das Vermögen der Autonomie, denn der Mensch ist als homo noumenon Subjekt der Moralität und als homo phaenomenon soll er es sein (vgl. TL, A 93). Er ist Mitglied einer „intelligiblen Welt“,<sup>4</sup> auch wenn er faktisch in der Barbarei zu leben gezwungen ist. Die objektive Realität seiner Intelligibilität, die Wirklichkeit der Freiheit gilt freilich nur in praktischer Hinsicht, theoretisch ist sie nicht zu erkennen.

*Marx:* Wenn Marx in der Einleitung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* befindet: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist,“ (Rph, S. 385) dann will er kein neues Moralprinzip aufstellen. Von einem kategorischen Imperativ kann hier nur noch hinsichtlich der sprachlichen Gestalt, nicht aber der Sache nach die Rede sein. Von einer spontanen revolutionären Parole, die den Knechten unmittelbar plausibel sein mag, aber weniger den Herrn, unterscheidet diesen „Imperativ“ nur, dass er Resultat der feuerbachschen oder von Feuerbach inspirierten Religionskritik sein soll. Ein normativer Grund der Forderung wird nicht genannt, und aus der Perspektive des noch radikalen Demokraten oder schon „Kommunisten“ Marx muss er auch nicht genannt werden. Denn die in Marx' Augen avancierte philosophische Rechtfertigung von Moral und Normativität: Hegels Aufhebung der Moralität in substantielle Sittlichkeit, hält seiner Kritik nicht stand. Weder hat Hegel in seiner Rechtsphilosophie die Wahrheit über den modernen „Staat überhaupt“ ausgesprochen, noch ist der faktisch existierende preußische Staat eine Manifestation der Vernunft. Zweitens aber kann Philosophie, die bei sich selbst bleibt, die gesellschaftliche Wirklichkeit ohnehin nicht begreifen. Dies kann sie nur, indem sie als Philosophie, das heißt als rein theoretische, kontemplative Veranstaltung „aufgehoben“ wird. Sie muss zum „Kopf der Emanzipation“ werden und der gesellschaftlichen Klasse, die ein Interesse an der Auflösung der „bisherigen Weltordnung“ hat, die „geistigen Waffen“ liefern. (Rph, S. 391) „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern.“ (TüF, S. 7)

Es ist sehr fraglich, ob diese Überlegungen von Marx aus der ersten Hälfte der 1840er Jahre vor dem Erkenntnisstand des *Kapitals* bestehen können. Denn wie man weiß, entwickelte Marx wenig später gemeinsam mit Engels eine „materialistische Geschichtsauffassung“, auf deren Grundlage es nicht mehr um die Verwirklichung der Philosophie gehen kann – diese ist ein Phänomen des „Überbaus“ – ,sondern allein um die „naturwissenschaftlich treu[e] Konstatierung“ der „Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen“ und die daraus abzuleitenden ideellen, ideologischen Bewusstseinsformen. Ist es nicht „das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“ (Zur Kritik, S. 8 f.), dann sind kategorische Imperative jedweder Art offenbar obsolet.

*Adorno:* Wenn Adorno formuliert: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (Adorno 1984, S. 358), dann ist auch dieser Imperativ, der an eine bestimmte historische Situation gebunden ist, kein kategorischer. Wie der

---

<sup>4</sup> Intelligible Welt und sinnliche Welt sind zwei Aspekte menschlicher Existenz, nicht zwei ontologisch unterschiedene Welten.

marxsche beansprucht er eine unmittelbare Plausibilität – jetzt nicht für die Mitglieder der „ausgebeuteten Klasse“, für radikale Demokraten oder Revolutionäre, sondern für jedermann, der menschlich nicht völlig verroht ist. Während Marx seinen Imperativ im Bewusstsein der Notwendigkeit der „Verwirklichung der Philosophie“ ausspricht, formuliert Adorno den seinen in dem Bewusstsein, dass „der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“. (Adorno 1984, S. 15) „Praxis, auf unabsehbare Zeit vertagt, ist nicht mehr die Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Spekulation, sondern meist der Vorwand, unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abzuwürgen, dessen verändernde Praxis bedürfte.“ (Adorno 1984, S. 15) Nicht die Verwirklichung der Philosophie, sondern deren radikale Selbstkritik ist angezeigt. Im Rahmen dieser Selbstkritik tritt der „neue kategorische Imperativ“ nicht mit dem Anspruch eines moralischen Prinzips auf, das diskursiv begründbar ist. Ihn „diskursiv zu behandeln“, so Adorno, „wäre Frevel“ (1984, S. 358).

Es sind Sätze wie dieser, die Adornos Überlegungen und die „alte“ Kritische Theorie insgesamt in den Augen der akademischen Philosophie heute mehr denn je als unattraktiv und unwissenschaftlich erscheinen lassen. Als unattraktiv, weil nicht „anschlussfähig“ an den globalen akademischen Diskurs, als unwissenschaftlich, weil sie sich nicht nur methodologischen Forderungen versperrt, sondern den Gedanken in einer Weise zuspitzt, die der Zunft als feuilletonistisch erscheint. Die Vertreter der sogenannten jüngeren Generation der Kritischen Theorie haben deren Attraktivität und Anschlussfähigkeit nur um den Preis ihrer Entsubstantialisierung wiederherstellen können. Denn ihre Substanz hat die „alte“ Kritische Theorie an der These vom „Zeitkern der Wahrheit“. Die von Adorno und Horkheimer im Anschluss an eine Formulierung Walter Benjamins geprägte Formel bezeichnet die für Theorie konstitutive historische und gesellschaftliche Erfahrung (vgl. Adorno 1984, S. 364; Benjamin 1982, S. 578). Sie besagt, dass diese Erfahrung nicht etwas der Theorie Fremdes ist, das ihrem Anspruch auf Wahrheit entgegen steht und als subjektives, allein die Biographie des Theoretikers betreffendes Moment in systematischer Hinsicht irrelevant ist, sondern dass Wahrheit, das der philosophischen Tradition zufolge Zeitlose, „als die Bedingung [...] [ihrer] eigenen Möglichkeit auch ein Moment von Zeit hat“. (Adorno 1998, S. 73)

Es liegt auf der Hand, Adornos neuen Imperativ vor dem Hintergrund der These vom Zeitkern der Wahrheit zu interpretieren. Denn in der Tat: „Man muss nicht jüdisch sein“, um darin „eine Maxime für Arbeit und Leben zu erkennen, die nicht zu historisieren ist, sondern Gegenwartscharakter hat.“ (Claussen 2004, S. 278) Die Nachfolger Adornos und Horkheimers haben freilich in der Erfahrung von Auschwitz nur die einer bestimmten Generation jüdischer Intellektueller sehen wollen und die These von der historisch-gesellschaftlichen Erfahrung als Konstituens von Theorie ad acta gelegt. Die „philosophischen Antriebe“ der alten Frankfurter Schule gehören nach Habermas „einer anderen Zeit“ an. „Jenes Denken, das man retrospektiv der Frankfurter Schule zurechnet, hat auf die zeitgeschichtlichen Erfahrungen mit dem Faschismus und Stalinismus, hat vor allem auf den unfaßbaren Holocaust reagiert.“ (Habermas 1985, S. 209)

Nun ist die These vom „Zeitkern der Wahrheit“ nicht unproblematisch. Ist nicht, „wie der Relativismus es will, Wahrheit in der Geschichte, sondern Geschichte in der Wahrheit“ (Adorno 1971, S.141), so fragt sich, wie denn die Geschichte, also das Zeitmoment, in die Wahrheit integrierbar sein soll, ohne dass ein vollendeter Relativismus dabei herauspringt. Wenn Adorno die diskursive „Behandlung“ des „neuen Imperativs“ als „Frevel“ bezeichnet, erweckt er den Eindruck, Moralphilosophie sei angesichts von Auschwitz per se ein unmoralisches Unterfangen. „Moralische Fragen stellen sich bündig [...] in Sätzen wie: Es soll nicht gefoltert werden; es sollen keine Konzentrationslager sein, während

all das in Afrika und Asien fortwährt und nur verdrängt wird, weil die zivilisatorische Humanität wie stets inhuman ist gegen die von ihr schamlos als unzivilisiert Gebrandmarkten. Bemächtigte aber ein Moralphilosoph sich jener Sätze und jubelte, nun hätte er die Kritiker der Moral erwischt: auch sie zitierten die von Moralphilosophen mit Behagen verkündeten Werte, so wäre der bündige Schluß falsch. Wahr sind die Sätze als Impuls, wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden. Sie dürfen sich nicht rationalisieren; als abstraktes Prinzip gerieten sie in die schlechte Unendlichkeit ihrer Ableitung und Gültigkeit." (Adorno 1984, S. 281) Beruht der „neue Imperativ“ allein auf historischer Erfahrung und einem moralischen Impuls, dann trifft das nicht nur die Intention einer Moralphilosophie kantischen Typs, welche universelle und normativ verbindliche Prinzipien moralischen Handelns aufweisen will, sondern auch die Kritische Theorie selbst. Ihre Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse im Interesse der Herbeiführung einer menschenwürdigen Gesellschaft könnte keinen Anspruch auf Universalität und normative Geltung erheben. Die Idee einer menschenwürdigen Gesellschaft wäre dann selbst nichts weiter als eine schöne Vorstellung, die unter bestimmten historisch-gesellschaftlichen Bedingungen in Europa und Nordamerika entstand und in ihrer Genese und Funktion erklärt werden kann.

Horkheimer hat schon früh das Problem benannt. Kritische Theorie habe „keine spezifische Instanz für sich als das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts“. (Horkheimer 1988, S. 216)<sup>5</sup> Positiv gewendet orientiere sie sich an der „Idee einer künftigen Gesellschaft als der Gemeinschaft freier Menschen, wie sie bei den vorhandenen technischen Mitteln möglich ist“. (Horkheimer 1988, S. 191) Ihr Modell habe sie dabei an der marxischen Kapitalkritik. Die „Identifikation“ des kritischen Theoretikers mit der Welt, in der er lebt, ist Horkheimer zufolge „widerspruchsvoll, ein Widerspruch, der alle Begriffe der kritischen Denkart kennzeichnet. So gelten ihr die ökonomischen Kategorien Arbeit, Wert und Produktivität genau als das, was sie in dieser Ordnung gelten, und sie betrachtet jede andere Ausdeutung als schlechten Idealismus. Zugleich erscheint es als die größte Unwahrheit, die Geltung einfach hinzunehmen: die kritische Anerkennung der das gesellschaftliche Leben beherrschenden Kategorien enthält zugleich seine Verurteilung.“ (Horkheimer 1988, S. 182) Die kritische Gesellschaftstheorie begreift Marx' Rede von den „Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion“ als Kritik und Forderung. Kritisiert wird damit eine gesellschaftliche Ordnung, in der die Lohnarbeiter ausgebeutet werden und Kapitalisten wie Lohnarbeiter nur Funktionsorgane des Kapitals sind. Gefordert wird, die Naturgesetze der kapitalistischen Produktion durch eine andere Organisation der Gesellschaft abzuschaffen. Sie begreift die Rede von den kapitalistischen Naturgesetzen als Denunziation der anonymen Herrschaft des Kapitals, und die Kapitalkritik, die diese Herrschaft denunziert, als Ideologiekritik. Ideologie ist dabei nicht einfach ein fehlerhaftes Bewusstsein von den gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern ein „objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewußtsein, [...] Verschränkung des Wahren und Unwahren“ und derart Ausdruck des objektiven Geistes, so Adorno (1972, S. 465).

Adorno und Horkheimer sehen die normative Dimension der Kapitalkritik und begreifen sie als Modell einer „kritischen“, nicht mehr „traditionellen“ Theorie. „Kritisch“ sei sie in dem Sinn „der dialektischen Kritik der politischen Ökonomie“ (Horkheimer 1988, S. 180 Fn). Diese sei „prototypisch“ für eine kritische Theorie der Gesellschaft (Adorno 1993, S. 243). Die Darstellung des „allgemeinen Begriffs“ des Kapitals ist demnach zugleich eine begründete Kritik des Dargestellten. Die Erkenntnis der Produktionsweise und deren Kritik sind darin untrennbar vereint. Grundsätzliche Einwände gegen die

---

<sup>5</sup> 1937: „der Klassenherrschaft“ statt: „des gesellschaftlichen Unrechts“.

von der marxischen Kapitaltheorie beanspruchte Einheit von Erkenntnis und Kritik treffen deshalb auch die „alte“ Kritische Theorie.

Nun ist aber höchst umstritten, ob unter den Voraussetzungen der marxischen Kapitalkritik der für kritische Gesellschaftstheorie unverzichtbare normative Begriff des gesellschaftlichen Unrechts oder die Idee einer Gesellschaft freier Menschen überhaupt haltbar sind. Dass das *Kapital* (auch) eine normative Grundlage hat, ist seit Engels, Kautsky und Lenin nicht nur unter Marxisten eine Minderheitsauffassung, auch das Gros der nicht-marxistischen Theoretiker vermag eine solche normative Grundlage nicht auszumachen. Was jene als Errungenschaft materialistischer Theorie feiern, gilt diesen als Defizit. Lenin zufolge gibt es „im ganzen Marxismus“ „nicht ein Gran Ethik“ (Lenin 1955, S. 436)<sup>6</sup>. In theoretischer Hinsicht ordne dieser den ethischen Standpunkt dem „Prinzip der Kausalität“ [d. i. ökonomischen Gesetzmäßigkeiten] unter; in praktischer Hinsicht laufe er auf den Klassenkampf hinaus. „Unsere Sittlichkeit ist von den Interessen des Klassenkampfes abgeleitet.“ (Lenin 1955a, S. 281) Ernst Tugendhat zufolge hielt Marx „alle Meinungen, daß etwas gerecht oder ungerecht ist, für ‚Überbau‘; solche Meinungen sollten also bei ihm nur noch im Gegenstand seiner Untersuchungen vorkommen, sie sollten in seiner eigenen Beurteilung keine Rolle mehr spielen.“ (Tugendhat 1993, S. 17)

Der Begriff des gesellschaftlichen Unrechts, der für jede kritische Gesellschaftstheorie konstitutiv ist, setzt den des Rechts bzw. der Gerechtigkeit voraus. Wenn die Kapitalkritik begründet sein soll, dann muss sie über einen normativen Maßstab verfügen. Aber für einen solchen Maßstab ist auf der Grundlage der materialistischen Geschichtsauffassung und ihres Basis-Überbau-Schemas kein Platz. Innerhalb dieses Schemas verfällt jeder Maßstab, der Anspruch auf normative Geltung erhebt, der Ideologiekritik.<sup>7</sup> Auch „die Idee einer künftigen Gesellschaft als der Gemeinschaft freier Menschen“, mit der Horkheimer Marxens „Verein freier Menschen“ (KI, S. 92) paraphrasiert, scheint aufgrund ihres normativen Gehalts in der marxischen Theorie selbst nicht begründbar und nur als Gegenstand von Ideologiekritik zu taugen. Der einschränkende Hinweis, die Idee bezeichne eine Gemeinschaft freier Menschen, „wie sie bei den vorhandenen technischen Mitteln möglich ist“, nimmt ihr nicht den normativen Charakter, sondern bezieht sie auf die vorhandenen Bedingungen ihrer technisch-praktischen Realisierbarkeit. Offen bleibt, warum es ein Interesse an einer freien Gesellschaft geben sollte, das mehr wäre als das partikulare Interesse derer, die sich in der gegebenen Gesellschaft benachteiligt sehen und sich von einer „freien“ Gesellschaft Vorteile versprechen. Offen bleibt daher, warum die Arbeiterklasse „nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann“, wie Marx in der Einleitung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (S. 390) schreibt.

Wenn Marx' *Kapital* das Modell einer „kritischen“ Theorie der Gesellschaft ist, die sich von der „traditionellen“ Theorie unterschieden weiß, und wenn bis heute höchst umstritten ist, inwiefern *Das*

---

<sup>6</sup> Lenin bezieht sich hier zustimmend auf Sombart 1892, S. 490.

<sup>7</sup> Um Missverständnisse zu vermeiden, sei betont: Meine Kritik des Basis/Überbau-Schemas bzw. der materialistischen Geschichtsauffassung zielt darauf, dass mit dieser Lehre der Anspruch des Geistigen auf Selbständigkeit gegenüber dem „wirklichen Lebensprozess“ als ideologisch behauptet wird. Dabei meint „Selbständigkeit“ den Anspruch einer Norm, eines Begriffs, einer Idee auf normative und nicht nur faktische, gesellschaftliche oder juristische Geltung. Diese Kritik ist gleichgültig gegenüber den verschiedenen Interpretationen des Basis/Überbau-Schemas.

*Kapital* die für eine kritische Theorie konstitutive normative Dimension besitzt, dann scheint es ratsam, dieser Frage noch einmal nachzugehen.

## II.

Dass die Kapitaltheorie eine normative Dimension besitzt, scheint sich bereits flüchtiger Lektüre zu erschließen. Marx charakterisiert das Kapitalverhältnis in einer Weise, die offenbar moralische Empörung und Kritik ausdrückt. Es ein „Zwangsverhältnis“, das „als Auspumper von Mehrarbeit und Exploiteur von Arbeitskraft [...] an Energie, Maßlosigkeit und Wirksamkeit alle frühern auf direkter Zwangsarbeit beruhenden Produktionssysteme“ (KI, S. 328) übergipfelt. Konstitutiv für es ist „die Aussaugung der Arbeitskraft“, der „Werwolfsheißhunger für Mehrarbeit“, der „Vampyrduurst nach lebendigem Arbeitsblut“. (KI, S. 258; S. 271) Es entwickelt die Technik und den gesellschaftlichen Produktionsprozess nur, indem es „zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter“. (KI, S. 529 f.) Solche Formulierungen scheinen fraglos den moralischen Impetus der Kapitalkritik zu dokumentieren. Ihnen stehen aber andere gegenüber, in denen Marx explizit moralphilosophische Begriffe in einer Weise gebraucht, die als Denunziation dieser Begriffe und als Denunziation von Moral und Ethik überhaupt verstanden werden können. So sind „vor dem Kapital alle Menschen gleich“, und „gleiche Exploitation der Arbeitskraft ist das erste Menschenrecht des Kapitals“. (KI, S. 268 f.; S. 309) Unter Absehung von der Produktionssphäre, in der die Ausbeutung der Arbeiter stattfindet, also bei isolierter Betrachtung der Zirkulationssphäre, erscheint das Kapitalverhältnis als „ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum [...]“. (KI, S. 189)

Die Interpretation dieser Passagen als denunziatorische Kritik von Moral und Ethik ist naheliegend, denn mit Marx' Materialismus scheint der Gedanke einer moralischen Kritik des Kapitals ohnehin unvereinbar. Eine solche Kritik bedürfte eines normativen Maßstabs. Dieser wäre eine moralische Vorstellung, eine „Idee“, und damit ein Beispiel par excellence für ideologisches, das heißt falsches Bewusstsein. Die „Gesetze, die Moral, die Religion sind [...] ebenso viele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebenso viele bürgerliche Interessen verstecken“, heißt es im *Kommunistischen Manifest* von 1848 (Manifest, S. 472), und es scheint wenig dafür zu sprechen, dass Marx diese Auffassung 1867 revidiert hat. Auch auf der Grundlage des *Kapitals* scheinen bestimmte moralische Vorstellungen und die Moral insgesamt einschließlich ihrer philosophischen Begründung nur noch als Gegenstand von Ideologiekritik zu taugen.

Die Kapitalkritik scheint einerseits moralisch motiviert, und wenn diese moralische Kritik gelten soll, müsste sie zumindest implizit begründet sein. Andererseits kritisiert sie die Moral und ihre philosophische Begründung als ideologisch. Sie scheint implizit moralische bzw. ethische Voraussetzungen zu enthalten und zugleich Moral und Ethik als falsches Bewusstsein zu kritisieren. Sie scheint sich also als Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise in einem Selbstwiderspruch zu bewegen.

Gegen diese Lesart könnte freilich eingewandt werden, dass sie nur möglich ist, wenn zwischen den Motiven des Autors Marx und der Theorie selbst nicht unterschieden werde. Werde dieser Unterschied gemacht, könne von einem Selbstwiderspruch nicht die Rede sein. Die moralische Dimension des *Kapitals* geht dann ganz auf das Konto seines Verfassers und ist ein der Theorie selbst fremdes Element. Schon Karl Kautsky, der Cheftheoretiker der deutschen Sozialdemokratie, entgeht 1906 in

seinem Buch *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* dem vermeintlichen Selbstwiderspruch, indem er die normative Seite der Kapitaltheorie leugnet und diese zur positiven Wissenschaft erklärt. Auch „in einem Marx“ breche „mitunter bei seiner wissenschaftlichen Forschung das Wirken eines sittlichen Ideals durch. Aber er ist stets bemüht, und mit Recht, es aus ihr zu verbannen, soweit er vermag. Denn das sittliche Ideal wird in der Wissenschaft zu einer Fehlerquelle, wenn es sich anmaßt, ihr ihre Ziele weisen zu wollen. [...] Sie kann wohl dazu kommen, ein Sollen vorzuschreiben, aber dies darf stets nur als eine Konsequenz der Einsicht in das Notwendige auftreten. Sie muß es dagegen ablehnen, ein *Sollen* ausfindig zu machen, das nicht als eine in der ‚Welt der Erscheinungen‘ begründete Notwendigkeit erkannt werden kann. Die Ethik darf stets nur ein *Objekt* der Wissenschaft sein; [...]. Die Wissenschaft steht über der Ethik [...].“ (1922, S. 141)

Kautsky begreift sittliche Ideale nicht als Index der intelligiblen Seite des Menschen, des Vermögens seiner Autonomie, sondern als Überbauphänomene, die er im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung in ihrer Abhängigkeit von der Produktionsweise beschreibt und evolutionstheoretisch auf soziale Triebe zurückführt, die sich schon in der Tierwelt fänden. Kautsky verortet Ethik und Moral im Objektbereich der Wissenschaft. Die Wissenschaft habe sie zu erforschen und begrifflich zu machen, müsse sich selbst aber davon frei halten. Zwar könne auch die organisierte Arbeiterklasse nicht auf das sittliche Ideal verzichten, es diene ihr aber nicht als Ziel, sondern als eine motivierende „Kraft oder eine Waffe“ im Kampf gegen Ausbeutung und Klassenherrschaft (1922, S. 141).

Dafür, dass die skizzierte objektivistische Lesart das Selbstverständnis von Marx wiedergibt, spricht einiges. Marx hat in der *Deutschen Ideologie* gemeinsam mit Engels eine „materialistische Geschichtsauffassung“ skizziert, nach der die Geschichte durch die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen bestimmt ist, und auch im *Kapital* finden sich Passagen, die eine objektivistische Deutung nahelegen. So etwa im berühmt-berüchtigten Abschnitt über die „Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation“, in dem Marx die weitere historische Entwicklung der Produktionsweise auf der Grundlage der Erkenntnis ihrer „immanenten Gesetze“ zu prognostizieren scheint. Die kapitalistische Produktion treibt demnach die Zentralisierung der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit nicht nur bis zu einem Punkt, „wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle“; sie führt nicht nur zu einer ständig abnehmenden Zahl von „Kapitalmagnaten“, die alle Vorteile der gesellschaftlichen Produktion monopolisieren, und zu einer „stets anschwellenden“ Arbeiterklasse, für die „die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung“ wächst; vielmehr provoziert sie auch noch „die Empörung“ der „durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse“. Weil sie aus sich selbst die objektiven und subjektiven Bedingungen ihrer Negation hervorbringt, erzeugt die kapitalistische Produktion „mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation“. (KI, S. 790 f.)

Auch im Vorwort zur ersten Auflage des *Kapitals* schlägt Marx einen objektivistischen Ton an, wenn er formuliert, es sei „der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen“, und seine Theorie dabei bewusst in Parallele setzt zur Physik. Die Kapitaltheorie scheint demnach die Erkenntnis der „Naturgesetze[...] der kapitalistischen Produktion“ (KI, S. 12; S. 15) zu beanspruchen, so wie die Naturwissenschaft die Erkenntnis der Gesetze



der Natur.<sup>8</sup> Nimmt man die Parallelisierung von Kapitaltheorie und Naturwissenschaft ernst, muss das Ansinnen einer theoretischen Kritik der kapitalistischen Produktionsweise so abstrus erscheinen wie das einer physikalischen Kritik der Natur. Verläuft die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise inklusive ihres Zusammenbruchs nach einer immanenten Gesetzmäßigkeit, so können Ideen und Normen für sie nicht konstitutiv werden. Die Erkenntnis der Produktionsweise reduziert sich dann auf die Einsicht in deren „naturnotwendigen“ Gang. Konsequenzen für die bewusste und freie (autonome) Umgestaltung des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses können aus ihr nicht gezogen werden. Marx' Bemerkung, eine Gesellschaft, die „dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist“, könne die „naturgemäßen Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren“, wohl aber „die Geburtswehen abkürzen und mildern“ (KI, S. 15 f.), gibt keine Auskunft darüber, *warum* sie dies tun sollte. Eine revolutionäre Arbeiterklasse oder Partei, die sich der Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse verschrieben hat, kann sich zur Rechtfertigung ihres Handelns nicht auf das „naturnotwendige“ Eintreten dieser Umwälzung berufen. „Man kann nicht“, mit Rudolf Stammler zu sprechen, „eine Partei gründen, welche das Kommen und den Eintritt einer exakt berechneten Mondfinsternis ‚zielbewußt begünstigen‘ will“. (Stammler 1896, S. 424)

Auch durch einen Verzicht auf die Zusammenbruchstheorie ist die objektivistische Kapitalinterpretation nicht zu retten. Denn auch ohne das Lehrstück vom naturnotwendig kommenden Kollaps der kapitalistischen Produktionsweise kann sie keinen Grund für deren Abschaffung anführen, der im Prinzip von jedermann geteilt werden muss. Sie kann nicht auf die Ausbeutung der Arbeiterklasse als einen moralisch zu kritisierenden Sachverhalt verweisen, denn sie muss ohne moralische Argumente auskommen. Infolgedessen kann sie auch kein vernünftiges, von jedermann teilbares Interesse an der Abschaffung der kapitalistischen Produktionsweise einsichtig machen. Weil sie die moralische Bedeutung des Begriffs der Ausbeutung leugnet, muss sie das Interesse an der Abschaffung der Produktionsweise als ein Klasseninteresse auffassen, das mit dem Interesse aller nicht nur faktisch nicht zusammenfällt, sondern prinzipiell nicht zusammenfallen kann. Sie muss das Klasseninteresse daher notwendig als borniertes Interesse konzipieren.

Die objektivistische *Kapital*-Interpretation kann das Interesse an der Abschaffung der Produktionsweise zwar rational begründen unter Verweis auf das Elend, die Not und die Unzufriedenheit der Proletarier, denen bewusst ist, dass die materiellen Bedingungen für eine Verbesserung ihrer Lebensumstände vorhanden sind, ihnen in der gegebenen Gesellschaft aber nicht zu gute kommen. Dieses Interesse stellt sich aber bei den Angehörigen anderer Klassen oder Schichten, die sich in ihren Lebensumständen wohl befinden, nicht ein, und das Klasseninteresse der Arbeiter muss sie auch nicht interessieren. Ist das Klasseninteresse nur ein borniertes Interesse, so kann es keinen Vorrang beanspruchen vor anderen bornierten Interessen.

Hinzu kommt, dass die rationale Begründung des Klasseninteresses an der Abschaffung der Produktionsweise auch den einzelnen Arbeiter nicht notwendig motiviert. Denn selbst wenn jeder Arbeiter einsähe, dass die Situation aller Arbeiter nur durch die Abschaffung der Produktionsweise zu verbessern wäre, so wäre doch jeder einzelne Arbeiter, dem eine Verbesserung seiner Lebensumstände *in* der bestehenden Produktionsweise möglich erschiene, vor die Wahl gestellt, ob er seinem unmittelbaren Interesse oder dem der Klasse den Vorrang einräumen sollte. Da moralische Erwägungen dabei

---

<sup>8</sup> Für Schmidt am Busch (2011; S. 74) steht aufgrund des Vorworts fest: „Seinem Anspruch nach ist *Das Kapital* [...] eine nicht-normative, naturwissenschaftliche Theorie.“

keine Rolle spielen dürfen, müssen für den Arbeiter allein rationale Erwägungen den Ausschlag geben. Er müsste also seinem privaten Interesse den Vorrang einräumen vor dem der Klasse. Auf der Grundlage der objektivistischen Lesart gibt es gegen diese Entscheidung kein zwingendes Argument. Auch der Wechsel von der mit wissenschaftlichem Anspruch vorgetragenen Kritik der Produktionsweise in die nicht wissenschaftliche, sondern *politische* Kritik der bestehenden Verhältnisse, hilft hier nicht weiter, denn auch für diese müsste ja gelten, dass moralische Kriterien keine Rolle spielen dürfen.

Wäre die objektivistische *Kapital*-Interpretation die angemessene, so wäre zwischen marxischer Theorie und Weltanschauungs-Marxismus nicht zu unterscheiden. Die Frage nach der normativen Grundlage des *Kapitals* wäre gegenstandslos<sup>9</sup> und die Auffassung desselben als Modell kritischer Gesellschaftstheorie beruhte auf einem Irrtum. Die Kapitalkritik inklusive Zusammenbruchstheorie wäre eine abstruse Geschichtsmetaphysik im Gewande einer positiven Wissenschaft, die Kapitalkritik exklusive Zusammenbruchstheorie wäre das Konzept der Weltanschauung eines Proletariats, das im universellen Verteilungskampf nicht länger auf der Verliererseite stehen möchte, also eine Ideologie, keine Wissenschaft. Die Anhänglichkeit an diese Ideologie resultierte nicht aus Aufklärung, sondern Propaganda. Die objektivistische *Kapital*-Interpretation beraubt im einen wie im anderen Fall, ob mit oder ohne Zusammenbruchstheorie, die Kapitalkritik ihrer wissenschaftlichen Qualität. Paradoxerweise tut sie dies im Namen von Wissenschaft und Objektivität.

### III.

Wenn die Kapitalkritik begründet sein soll, muss sie über einen normativen Maßstab verfügen. Aber für einen solchen Maßstab ist auf der Grundlage der materialistischen Geschichtsauffassung und ihres Basis-Überbau-Schemas kein Platz. Innerhalb dieses Schemas verfällt jeder normative Maßstab der Ideologiekritik. Die Kapitaltheorie scheint daher selbstwidersprüchlich: Die These, wonach die Formen, in denen die Gesellschaft ein Bewusstsein von sich selbst hat, Gestalten falschen Bewusstseins sind, setzt voraus, dass zwischen wahren und falschem Bewusstsein zu unterscheiden ist. Die These dementiert aber, dass dies möglich ist.

Es könnte demnach scheinen, dass Marx' Kapitalkritik ohne eine normative Grundlage nicht möglich ist und mit ihr auch nicht. Zu Recht betont Habermas die notorische Unklarheit, die hier besteht.<sup>10</sup> „Unklarheit herrschte von Anbeginn über die normative Grundlage der Marxschen Gesellschaftstheorie. Diese sollte weder die ontologischen Ansprüche des klassischen Naturrechts erneuern, noch die deskriptiven Ansprüche nomologischer Wissenschaften einlösen, sondern ‚kritische‘ Gesellschaftstheorie sein, aber dies nur, soweit sie den naturalistischen Fehlschlüssen implizit wertender Theorien entgehen konnte. Marx war wohl der Meinung, daß er dieses Problem mit einem Handstreich, nämlich mit einer materialistisch deklarierten Aneignung der Hegelschen Logik gelöst habe. Er hat sich freilich mit dieser Aufgabe nicht speziell befassen müssen, weil er sich für seine forschungspraktischen

---

<sup>9</sup> Für gegenstandslos hält sie Gerhardt (2001), der freilich nicht zwischen Marx, marxischer Theorie und Marxismus unterscheiden möchte: bes. S. 357-359.

<sup>10</sup> Auch Autoren, die sich der analytischen Philosophie oder einem „analytischen Marxismus“ zurechnen, haben keine einheitliche Antwort gefunden. Marx (bzw. Marx und Engels) soll – zumindest implizit – eine utilitaristische (Allen 1973), perfektionistische (Lukes 1985), deontologische bzw. tugendethische (Brenkert 1981; 1983), gemischt deontologische (Peffer 1990) oder immoralistische (Wood 1986) Position vertreten.

Zwecke damit begnügen konnte, den normativen Gehalt der herrschenden bürgerlichen Theorien, des modernen Naturrechts und der Politischen Ökonomie [...] beim Wort zu nehmen und immanent zu kritisieren.“ (Habermas 1976, S. 10) Ob Marx tatsächlich der Meinung war, die ihm Habermas zuschreibt, sei hier dahingestellt. Nicht dahingestellt sei aber, ob die Unklarheit über die normative Grundlage des *Kapitals* unter Rekurs auf die Meinungen seines Autors bzw. auf das „marxsche Denken“ überhaupt beseitigt werden könnte.

Habermas steht mit seiner Berufung auf den Autor Marx nicht allein. Das Gros der Interpreten tut dies, und zwar unabhängig davon, welchen spezifischen Ansatz der Interpretation sie verfolgen. Ob im Anschluss an Theunissen die These verfochten wird, konstitutiv für die Darstellung des *Kapitals* sei die immanente Kritik des normativen Selbstverständnisses der bürgerlichen Gesellschaft, welche aber letztlich „kollabiert“ (Lohmann 1991, S. 286), weil Marx hier anders als noch in den Frühschriften mit der naturrechtlich-moralischen Auffassung des Rechts und dem aristotelisch geprägten Begriff des guten Lebens bricht; ob im Anschluss an Habermas behauptet wird, „normative Voraussetzungen im Sinne eines radikalisierten bürgerlichen Naturrechts, wie sie vom jungen Marx noch explizit formuliert werden“, seien „beim späten Marx in eine spekulativ-geschichtsphilosophische Rahmenkonstruktion gleichsam abgewandert“ (Wellmer 1986, S. 233); ob die These aufgestellt wird, „that recognition is constitutive for Marx' concept of capital“, weswegen von einer grundlegenden Kontinuität in Marx' „basic philosophical conception“ (Quante 2013, S. 2) seit seinem 1844 in den Notizen zu James Mills *Éléments d' économie politique* entworfenen Konzept der Anerkennung zu sprechen sei; oder ob Marx attestiert wird, er sei „ganz offensichtlich“ ein Immoralist, dessen wertende Urteile über die kapitalistischen Verhältnisse nicht auf moralische Werte rekurrierten, sondern auf nichtmoralische Güter wie Wohlfahrt, Solidarität, Sicherheit und menschliche Entfaltung (Wood 1986, S. 22) – stets steht die Einheit von Marx' Denken, nicht die innere Stimmigkeit seiner Theorie des Kapitals im Zentrum. Stets wird die Frage nach der normativen Grundlage „der Marxschen Gesellschaftstheorie“ unter weitgehender Ausblendung der spezifisch ökonomischen Seite dieser Theorie erörtert.

Nun mag es ja sein, dass Marx – um Woods These aufzugreifen – „ein Immoralist war“ und dass es „keine textmäßig ausweisbaren Antworten auf Fragen wie die folgenden gibt: ‚Welches war Marx' Auffassung von Moral?‘; ‚Wieso war Marx ein Immoralist?‘“ (Wood 1986, S. 23) Es mag auch sein, dass „Marx' Immoralismus mit seinen anderen ausdrücklichen Lehren verträglich ist und durch sie in schlüssiger Weise gestützt werden kann“. (Wood 1986, S. 23) Doch zielen solche Fragen und Vermutungen an der Theorie qua Theorie vorbei. Marx hat in seinem Leben als Theoretiker verschiedene Lehren vertreten, deren Kompatibilität nicht schon dadurch gesichert ist, dass sie von ihm vertreten wurden. Und die subjektiven Beweggründe, die ihn zur Abfassung des Spät- und Hauptwerks trieben, sollten nicht mit dessen Gehalt verwechselt werden.

Die Mehrzahl der Interpreten scheint desinteressiert an dem Umstand, dass das Denken eines Theoretikers und die Theorie, in die dieses Denken mündete, zu unterscheiden sind. Wer allein auf die Einheit des „marxschen Denkens“ abzielt, verfolgt damit ein legitimes Interesse, verfehlt aber die marxsche Theorie. Die Einheit der Theorie ist selbst theoretischer Natur, sie steht und fällt mit der Stichhaltigkeit der Argumentation. Die Einheit der Denkentwicklung Marx' ist biographischer Natur und umfasst die Zeitspanne, in der er Theorie trieb. Werden die Gründe für die Konzeption der Kapitaltheorie, die offensichtlich weder Einzelwissenschaft noch Philosophie im hergebrachten Verständnis ist, dabei aber mit Einzelwissenschaften um die Erkenntnis von Ökonomie und Gesellschaft

konkurriert und ohne die philosophische Tradition gar nicht denkbar ist, ganz in Marx' Denkentwicklung gesucht, dann spricht prinzipiell nichts mehr dagegen, diese Entwicklung auch tiefenpsychologisch auszuleuchten und in einer Untersuchung über Ethik und Marx dessen „Persönlichkeit“ zum Gegenstand zu machen.<sup>11</sup>

Im Folgenden ist zu zeigen, dass die insbesondere in der *Deutschen Ideologie* und im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* skizzierte und propagierte materialistische Geschichtsauffassung von Marx im *Kapital* zwar noch verbal vertreten wird, der Sache nach aber überwunden ist: ein Modellfall für die Differenz von marxschem Denken und marxscher Theorie.

Nicht zu bestreiten ist: Es gibt im *Kapital* Passagen, die nur als Bestätigung der materialistischen Geschichtsauffassung und ihres Basis-Überbau-Schemas verstanden werden können. In einer Anmerkung erklärt Marx diese Auffassung ganz in der Manier der *Deutschen Ideologie* zur einzig wissenschaftlichen: „Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“ (KI, S. 393 Anm. 89)

Der Vorzug der propagierten Methode liegt nicht nur darin, dass sie „materialistisch“ ist, sondern dass sie materialistisch und „daher“ wissenschaftlich ist. Die materialistische Geschichtsauffassung und die ihr entsprechende Vorgehensweise werden von Marx im Namen der Wissenschaft und ihres Wahrheitsanspruchs propagiert. Die materialistische Geschichtsauffassung ist keine Ideologie – auch keine Ideologie der Arbeiterklasse –, vielmehr lassen sich durch sie die Phänomene des gesellschaftlichen Überbaus in ihrem ideologischen Charakter allererst dingfest machen. Erst auf ihrer Grundlage ist Wissenschaft statt Ideologie, und das heißt vor allem: Wissenschaft statt Philosophie möglich. Marx hat seine Auffassung im Vorwort von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* in äußerst kondensierter Weise referiert und dabei jene „klassischen“ Formulierungen geprägt, die unter dem Schlagwort „Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewusstsein“ populär geworden sind, weil sie den vermeintlichen Objektivismus und Determinismus seiner Theorie eindeutig zu bestätigen scheinen. Zwei Dinge werden dabei oft übersehen. Zum einen, dass Marx selbst die skizzierte Auffassung nicht als abgeschlossene Theorie vorstellt, sondern als das „allgemeine Resultat“ seiner ökonomischen Forschungen, welches, „einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden diene“. (Zur Kritik, S. 8) Ebenso wenig wie die *Deutsche Ideologie* eine ausgeführte Theorie von Gesellschaft und Geschichte

---

<sup>11</sup> Vgl. etwa Kamenka (1962), S. XI: „[I]t is in the earlier writings and private drafts that we shall find the key to his ethical views and their puzzling place in his mature beliefs.“ – Wildt (2002; S. 693 ff.): „Marx' Persönlichkeit, seine frühesten Texte und die Moral der Militanz“. – Iorio (2003; S. 286): Eine Untersuchung des Verhältnisses von Marx zur Moral muss den großen Einfluss der aristotelischen Anthropologie auf das Selbstverständnis des europäischen Bürgertums berücksichtigen, „dem ja auch Marx entstammt“. – Das ideen- und motivgeschichtliche Vorgehen des Mainstreams der Marx-Interpretation teilt mit den seit den 60er Jahren betriebenen Rekonstruktionsbemühungen der marxschen Theorie das Desinteresse am Gegenstand der Kapitaltheorie. So ist es kein Zufall, dass ihr wie dieser die Tendenz zum Subjektivismus und Biographismus immanent ist. Zu Letzterem Kuhne (2000).

enthält, liefert das Vorwort das Kondensat einer solchen Theorie. Vielmehr handelt es sich hier wie dort um programmatische und methodische Überlegungen – um einen „Leitfaden“ der Forschung.<sup>12</sup>

Zum anderen wird oft übersehen, dass Marx' Vorwort gerade wegen seines vermeintlich eindeutig objektivistischen und deterministischen Charakters mehr Fragen aufwirft, als es klärt. Es scheint nämlich unvereinbar mit anderen Lehrstücken und Aussagen seines Verfassers. Dies sei an dem entscheidenden Passus des Vorworts, der hier ausführlich zitiert wird, gezeigt: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solchen Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären.“ (Zur Kritik, S. 8 f.)

Die Passage wirft einige Fragen bzw. Probleme auf.

*Erstens:* Wenn die Menschen in der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens von ihrem Willen unabhängige Produktionsverhältnisse eingehen, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen, dann sind die Produktionsverhältnisse, die wesentlich Produktionsmittel-Eigentumsverhältnisse sind, nicht von ihren Bedürfnissen und Interessen, auch nicht von ihren Klasseninteressen abhängig, sondern vom Stand der Produktivkräfte. Ist es der Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, der soziale Revolutionen auslöst, dann sind diese nicht auf konfligierende Klasseninteressen zurückzuführen, vielmehr haben sie in diesem Widerspruch ihre davon unabhängige, objektive Ursache. Die ideellen Formen, worin sich die Individuen des „materiellen“ Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten, sind dann nur dessen ideeller Reflex oder ideologische Begleiterscheinung. Weil sie für den Widerspruch nicht konstitutiv sind, hat materialistische Wissenschaft auch nicht bei ihnen anzusetzen, sondern zuerst den materiellen Konflikt

---

<sup>12</sup> Vgl. Habermas (1976), S. 144, der zunächst erwägt, ob es sich um eine heuristische These handelt oder um eine Theorie, und sich dann für Letzteres entscheidet.

„naturwissenschaftlich treu zu konstatieren“, um dann aus ihm die ideologischen Formen zu „erklären“.

*Zweitens:* Ist das *Kapital* tatsächlich die naturwissenschaftlich treue Beschreibung des der kapitalistischen Produktionsweise immanenten materiellen Konflikts, dann ist die Kapitaltheorie nicht zugleich Kapitalkritik; sie erklärt den Konflikt theoretisch, ohne die Produktionsweise zu kritisieren. Ihre Beschreibung des Widerspruchs von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen enthält dann ebenso wenig wie die von Naturvorgängen einen Maßstab der Kritik. Ihr fehlt die normative Dimension.

*Drittens:* Ist die Artikulation von Klasseninteressen nur das Epiphänomen eines objektiven Prozesses, der naturwissenschaftlich treu zu konstatieren ist, so hat das Konsequenzen für den Begriff der Geschichte und den Begriff der Ideologie.

Für den Begriff der Geschichte: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft“ ist dann nur mehr in einem oberflächlichen Sinn als „die Geschichte von Klassenkämpfen“ (Manifest, S. 462) zu begreifen. Der berühmte erste Satz des *Manifests* ist dann zu ersetzen durch die These der *Deutschen Ideologie*, wonach die Geschichte die „der sich entwickelnden und von jeder neuen Generation übernommenen Produktivkräfte und damit die Geschichte der Entwicklung der Kräfte der Individuen selbst“ (S. 72) ist. Geschichte ist im Kern der objektive Prozess der Entsprechung und Nichtentsprechung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Die Klassenkämpfe in der Geschichte sind durch ihre Funktion bestimmt, Produktionsverhältnisse, die die Produktivkraftentwicklung objektiv hemmen, zu beseitigen und durch angemessene zu ersetzen. Dass die revolutionären Klassen dabei im Namen von „Ideen“ und „legitimen Ansprüchen“ kämpfen, darf nicht dazu führen, Geschichte als Prozess fortschreitender Selbstaufklärung der Gattung zu verstehen. Dies wäre ideologisch. Es hieße nämlich, von der „wirklichen Basis“ der Geschichte zu abstrahieren und sie „nach einem außer ihr liegenden Maßstab“ (Ideologie, S. 39) zu beurteilen. Folglich kann der Fortschritt, der in der Geschichte zu konstatieren ist, nur technisch-praktischer, nicht moralisch-praktischer Art sein. Naturwissenschaftlich treu ablesen lässt er sich an dem naturwissenschaftlich-technischen Potential, das die Gattung von ihrer unmittelbaren Abhängigkeit von der Natur emanzipiert.

Für den Begriff der Ideologie: Haben Ideen „keine Selbständigkeit“ gegenüber dem materiellen Lebensprozess der Menschen, haben sie „keine Geschichte“ und „keine Entwicklung“, gilt vielmehr, dass die „wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte“ und Produktionsverhältnisse, auch bestimmte Ideen produzieren (Ideologie, 26 f.), dann sind zwar die „Gedanken der herrschenden Klasse [...] in jeder Epoche die herrschenden Gedanken“, aber nur insofern und weil sie „der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse“ (Ideologie, 46) sind. Die herrschende Klasse herrscht zwar im Namen von Ideen, ihre Herrschaft ist aber funktional bestimmt: Sie hat die Funktion, die den Produktivkräften objektiv entsprechenden Produktionsverhältnisse zu gewährleisten. Dem ideellen Moment ihrer Herrschaft, den moralischen, rechtlichen und religiösen Ideen, darf daher keine Selbständigkeit gegenüber den materiellen Verhältnissen zugesprochen werden. Weil Klassenherrschaft funktional bestimmt ist, kann sie aus dem Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen nur objektiv erklärt werden, ist aber durch Rekurs auf Ideen weder zu legitimieren noch zu kritisieren. Solches Unterfangen wäre wiederum reine Ideologie.

Marx lässt offen, was genau darunter zu verstehen ist, dass die Produktionsverhältnisse den Produktivkräften entsprechen oder nicht entsprechen, deren Entwicklungsformen oder Fesseln sind. Soviel ist aber klar: Soll es sich bei der „Dialektik“<sup>13</sup> der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse um ein objektives Prinzip handeln, das der Geschichte, verstanden als zeitliche Abfolge verschiedener Produktionsweisen, zugrunde liegt, dann müssen Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse in einem notwendigen, systematischen Zusammenhang stehen. Diesen Zusammenhang hat Marx erst in der Mehrwerttheorie des *Kapitals* begründet, welche aber nur für die entwickelte kapitalistische Produktionsweise, nicht für die ihr vorhergehenden Epochen Geltung beansprucht.<sup>14</sup>

In den Schriften, die der ausgearbeiteten Mehrwerttheorie vorausgehen, begründet Marx diesen Zusammenhang nicht ökonomisch, sondern behauptet ihn im Medium der materialistischen Geschichtsauffassung als gültig für alle Epochen der historischen Menschheit. Produktivkräfte bilden demnach in der menschlichen Geschichte das unbedingte Element, welches die Produktionsverhältnisse determiniert „Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte“, so Marx 1847 im *Elend der Philosophie*, „verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise [...] verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten.“ (130) „Setzen Sie einen bestimmten Entwicklungsstand der Produktivkräfte der Menschen voraus“, heißt es ein Jahr zuvor in einem Brief an Annenkow, „und Sie erhalten eine bestimmte Form des Verkehrs (commerce) und der Konsumtion.“ (An, S. 548)

Marx behauptet den Zusammenhang von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen im Medium einer Geschichtsauffassung, die er als ökonomische Theorie missversteht. Aus der Perspektive dieser Geschichtsauffassung sind materielle gesellschaftliche Reproduktion und Ökonomie identisch. Deshalb schreibt Marx an Annenkow: Wer wie Proudhon die „der historischen Entwicklung der Menschheit“ zugrunde liegende Determination der Verkehrsformen durch die Produktivkräfte nicht verstehe, sei „unfähig, die *ökonomische Entwicklung* zu begreifen“. (An, S. 548) Aus der Perspektive der Kapitaltheorie muss aber zwischen Ökonomie und materieller gesellschaftlicher Reproduktion unterschieden werden. Der Sache nach hat Marx hier erkannt, dass erst die materielle Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft sich rein ökonomisch darstellen lässt und dass der Begriff der kapitalistischen Ökonomie die Voraussetzung dafür ist, retrospektiv andere Epochen im Hinblick auf ihre materielle Produktion bzw. „Ökonomie“ zu verstehen. „Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion“, so Marx in der *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*. Das Verständnis ihrer Gliederung gewähre daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse untergegangener Gesellschaftsformen. Die bürgerliche Ökonomie liefere den Schlüssel zur antiken, ohne dass dabei aber die historischen Unterschiede übersehen werden dürften. „Wenn daher wahr ist, daß die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie eine Wahrheit für alle andren Gesellschaftsformen besitzen, so ist das nur cum grano salis zu nehmen. Sie können dieselben entwickelt, verkümmert, karikiert etc. enthalten, immer in wesentlichem Unterschied.“ (Einleitung, S. 636)

---

<sup>13</sup> Der Ausdruck „Dialektik“ der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse stammt, soweit ich sehe, nicht von Marx, sondern von Marxisten. Er trifft aber die objektivistische und deterministische Tendenz der hier zu diskutierenden marxischen Formulierungen.

<sup>14</sup> Vgl. Kuhne (1995).

Erst die kapitalistische Produktionsweise hat den Charakter eines in sich subsistierenden Systems, dessen Begriff als Abfolge *ökonomischer* Formbestimmungen zu entwickeln ist. Marx zufolge setzt der Prozess des gesellschaftlichen industriellen Kapitals seine wesentlichen Voraussetzungen aus sich selbst. Das Kapital produziert seine gegenständlichen Bedingungen entweder selbst und mit ihnen zugleich auch deren ökonomische Formbestimmtheiten, oder es unterwirft gegenständliche Bedingungen, die es nicht selbst produzieren kann, seinen ökonomischen Formbestimmungen. Es produziert beispielsweise nicht nur Maschinen, sondern Maschinen, die dazu bestimmt sind, als Capital fixe zu fungieren. Zwischen der Bestimmung der Maschine als einem Produktionsmittel und ihrer Bestimmung als Capital fixe besteht ein eminenterer Unterschied. Als Produktionsmittel kann die Maschine in jeder denkbaren Gesellschaft fungieren, soweit in dieser Gesellschaft das Wissen und die technischen Voraussetzungen für ihren Betrieb gegeben sind. Als Capital fixe kann die Maschine dagegen nur in einer kapitalistischen Ökonomie fungieren. Und innerhalb einer kapitalistischen Ökonomie kann eine Maschine ökonomisch gesehen nur dann fungieren, wenn sie als Capital fixe fungiert, also unbezahlte Arbeit „einsaugt“, während sie in technischer Hinsicht auch dann betrieben werden könnte, wenn sie dies nicht tut. Ein Betrieb kann ökonomisch Pleite sein, obwohl er über hochmoderne Produktionstechnik verfügt.

Und das Kapital unterwirft gegenständliche Bedingungen, die es nicht unmittelbar selbst produzieren kann, seinen ökonomischen Formbestimmungen. So produziert es zwar nicht Menschen als Träger der Arbeitskraft (ebenso wenig wie Grund und Boden), wohl aber die Warenform der Arbeitskraft. Im entwickelten Kapitalverhältnis ist die Warenform der Arbeitskraft durch die Produktion selbst gesetzte Voraussetzung der Produktion. Historisch dagegen ist sie der Arbeitskraft akzidentell. Zwar gibt es in jeder denkbaren Gesellschaft Arbeitskräfte, also Menschen, die das Vermögen zu arbeiten besitzen, aber nur in der kapitalistischen Gesellschaft hat das Arbeitsvermögen notwendig Warenform, und es ist das Kapital selbst, welches sie setzt. Der kapitalistische Reproduktionsprozess „produziert also nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, er produziert und reproduziert das Kapitalverhältnis selbst, auf der einen Seite den Kapitalisten, auf der anderen den Lohnarbeiter“. (KI, S. 604) Weil dies so ist, lässt sich historisch erstmals zwischen ökonomischer und nicht-ökonomischer Rationalität und zwischen ökonomischen Bestimmungen und nicht-ökonomischen, etwa rechtlichen und technischen Bestimmungen strikt unterscheiden. In vorkapitalistischen Gesellschaften gibt es keine rein ökonomischen Bestimmungen, vielmehr sind – retrospektiv betrachtet – ökonomische, technische und rechtliche Bestimmungen noch ineinander verflochten.

Marx hat nun zwar gesehen, dass dieses Ergebnis seiner Kapitalanalyse den Begriff der Ökonomie selbst berührt, er hat aber daraus nicht überall die nötigen Konsequenzen gezogen und damit den Eindruck erweckt, die Kapitalkritik sei mit seiner früher entwickelten materialistischen Geschichtsauffassung vereinbar. Einerseits betont er, die ökonomischen Bestimmungen der bürgerlichen Produktionsweise könnten nur „cum grano salis“ und unter Beachtung des „wesentlichen Unterschieds“ auf vorbürgerliche Epochen bezogen werden, andererseits zieht er diesen wesentlichen Unterschied wieder ein, wenn er im *Kapital* behauptet: „Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen.“ (KI, S. 194 f.) Marx erweckt hier den Eindruck, ökonomische Unterscheidungen seien durch die „technologische Vergleichung verschiedener Produktionsepochen“ (KI, S. 195 Anm. 5) zu gewinnen und Arbeitsmittel seien per se „auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird“. (KI, S. 195) Nun resultieren aus dem „technologischen“ Vergleich von Epochen unmittelbar nur technologische Unterschiede. Diese lassen zwar Rückschlüsse auf die Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit und das technisch-



praktische Wissen einer Gesellschaft im Ganzen zu, nicht aber auf deren ökonomische Verfassung. Ebenso wenig ist den Arbeitsmitteln anzusehen, in welchen gesellschaftlichen Verhältnissen gearbeitet wird. Gesellschaftliche Verhältnisse sind wesentlich Produktionsverhältnisse. Der Begriff des Produktionsverhältnisses bezeichnet das historisch spezifische Verhältnis, in dem die unmittelbaren Produzenten zu den Eigentümern der Produktionsmittel stehen und somit die historisch spezifische „Form, in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird“. (KIII, S. 799) Einem Hammer, einer Maschine oder einem Maschinensystem sind die Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse, in denen sie zur Anwendung kommen, und ist der Zweck der gesellschaftlichen Produktion nicht anzusehen.

Anders als Marx an manchen Stellen suggeriert, entspricht die Vorgehensweise im *Kapital* nicht dem propagierten Verfahren. Er entwickelt nicht aus den sogenannten wirklichen Lebensverhältnissen der Menschen ihre ideologischen Vorstellungen, und das mit guten Gründen. Der Ausdruck „die wirklichen Lebensverhältnisse der Menschen“ erweckt den Anschein, es handle sich um einen Gegenstand, der einer rein empirischen Analyse zugänglich ist, so wie der Ausdruck „die Wohnverhältnisse der Menschen in der Bundesrepublik“, der einen Gegenstand bezeichnet, der durch empirische Untersuchungen hinlänglich erforscht werden kann. Marx' Untersuchung zeigt aber gerade, dass dies nicht der Fall ist. Und zwar aus zwei Gründen: *Erstens* ist der materielle Reproduktionsprozess der bürgerlichen Gesellschaft eine historisch gewordene Totalität und als solche kein Gegenstand möglicher Erfahrung. *Zweitens* gründet der materielle Reproduktionsprozess der bürgerlichen Gesellschaft in dem ungenständlichen Prozess der Kapitalverwertung. Er kann deshalb noch nicht einmal in Analogie zu einem rein gegenständlichen Prozess dargestellt werden.

Der Gegenstand des *Kapitals* ist eine historisch gewordene Totalität, und Marx sieht, dass der theoretische Zugriff auf diese Totalität notwendig intellektuell vermittelt ist, vermittelt nämlich durch die Kritik tradierter Theorie. Die Kapitaltheorie ist deshalb notwendig auch Kritik der Politischen Ökonomie. Marx hat nun offenbar aber nicht erkannt, dass diese Einsicht und das sich darauf stützende Vorgehen im *Kapital* dem von der materialistischen Geschichtsauffassung propagierten „einzig“ wissenschaftlichen Vorgehen widerspricht, oder wenn er es erkannt haben sollte, so hat er nicht durchgehend die notwendigen Konsequenzen daraus gezogen.

Wenn die Kritik der Wissenschaft der Politischen Ökonomie Marx allererst den Zugang zum Gegenstand öffnet, dann kann es sich bei den Begriffen, Urteilen und Schlüssen dieser Wissenschaft nicht um ideologische „Nebelbildungen“ handeln, die einer realen Basis entspringen und aus ihr zu erklären sind. Der Inhalt dieser Wissenschaft kann nicht einfach ideologischer Reflex der materiellen Basis sein. Vielmehr ist der Politischen Ökonomie der rationale Anspruch auf Wahrheit ihrer Resultate zu unterstellen. Erst diese Unterstellung macht sie selbst zu einem Gegenstand, der immanent zu kritisieren ist. Wenn Marx meint, durch die Kritik der Politischen Ökonomie sich allererst einen Zugang zu seinem theoretischen Gegenstand eröffnen zu können, dann erkennt er damit faktisch den Anspruch auf Autonomie dieser Wissenschaft an. Denn der Anspruch auf Wahrheit der Resultate einer Wissenschaft setzt voraus, dass das Denken, welches sich in diesen Resultaten manifestiert, auf die Bedingung der Übereinstimmung mit seinen eigenen Formen festgelegt ist. Diesem Denken muss unterstellt werden, dass es dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch genügt und in sich stimmig ist, dass es konsistent und kohärent ist. Mit der Anerkennung der Autonomie des Denkens bzw. des Geltungsanspruchs der Wissenschaft hat Marx der Sache nach mit der materialistischen Geschichtsauffassung und deren Basis-Überbau-Schema gebrochen. Gemäß der materialistischen Geschichts-

auffassung entscheidet über die Wahrheit und Unwahrheit von Theorie die Geschichte, gemäß dem *Kapital* entscheidet über die Wahrheit und Unwahrheit von Theorie die Stichhaltigkeit der sie stützenden Argumente. Dem *Kapital* liegt ein normativer Begriff von Wissenschaft zugrunde, der mit der materialistischen Geschichtsauffassung unvereinbar ist, weil er eine spezifische Selbständigkeit des Geistigen einschließt. Die Selbständigkeit des Geistigen, die die Kapitalkritik der Sache nach in Anspruch nimmt, ist durch die Anerkennung der Autonomie des Denkens und des Geltungsanspruch der Wissenschaft charakterisiert. Die so charakterisierte Selbständigkeit des Geistigen ist nicht die von Hegel prätendierte der „Idee“. Mit ihr wird die Vernunft nicht zum Absoluten erklärt, die vernünftige Erkenntnis nicht zum Medium der Selbsterkenntnis des Absoluten, und keine „absolute Methode“ unterstellt, die in der Selbstbewegung des Begriffs besteht (vgl. Hegel 1969, S. 49; 1969a, S. 548). Mit ihr wird vielmehr an der Einsicht festgehalten, dass die Vernunft als Organ aller Erkenntnis und Begründung nicht aus anderem hergeleitet werden kann und *insofern* als unbedingt gelten muss.<sup>15</sup> Dieser Befund besagt zunächst nur, dass die Kapitalkritik die Dimension der normativen Geltung im Hinblick auf theoretische Erkenntnis nicht leugnet, sondern voraussetzt. Er besagt noch nicht, dass sie die Dimension der normativen Geltung auch in praktischer Hinsicht, in Bezug auf Moral (und Recht) affirmiert. Allerdings kann die Kapitalkritik, weil sie mit der materialistischen Geschichtsauffassung inkompatibel ist, den Anspruch auf normative Geltung moralischer (und rechtlicher) Bestimmungen auch nicht nach dem Schema von Basis und Überbau als Ideologie entlarven.

#### IV.

Im Zentrum der marxischen Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise steht die Kritik an der Ausbeutung der Träger der Ware Arbeitskraft. Marx kritisiert, dass die kapitalistische Form der gesellschaftlichen Produktion auf der Mehrwertproduktion und damit auf der Ausbeutung derjenigen beruht, die ihre Arbeitskraft als Ware verkaufen müssen. Entscheidend ist nun, was unter „Ausbeutung“ zu verstehen ist. In der Regel wird mit dem Terminus die Verelendung der Arbeiter assoziiert. Marx-Kritiker behaupten dann im Umkehrschluss, dass dort, wo keine Verelendung stattfindet, auch keine Ausbeutung vorliege. Wäre dem so, hätte Marx eine absolute Verelendungstheorie vertreten, also behauptet, die Lage der Arbeiter würde sich aufgrund immer geringerer Lohneinkommen immer weiter verschlechtern. Diese Theorie ist aber nicht die von Marx. Ausbeutung bedeutet nicht notwendig, dass diejenigen, die ausgebeutet werden, ihre Grundbedürfnisse nicht mehr oder gerade noch so befriedigen können, und steigender Lebensstandard der Arbeiter bedeutet nicht die Aufhebung der Ausbeutung. Deshalb heißt es im ersten Band des *Kapitals*: „So wenig aber bessere Kleidung, Nahrung, Behandlung und ein größeres Peculium das Abhängigkeitsverhältnis und die Exploitation des Sklaven aufheben, so wenig die des Lohnarbeiters.“ (KI, S. 646) Der Kampf um höhere Löhne ist mithin *kein* Kampf gegen Ausbeutung und der Kampf um den sogenannten „gerechten Lohn“ ist nach Marx reine Ideologie. Ausbeutung in kapitalistischer Form gründet im Verhältnis von Kapital und Arbeit und ist nur mit diesem Verhältnis selbst abzuschaffen.

---

<sup>15</sup> Nach Fichte können wir „aus dem Umkreise unserer Vernunft nicht herausgehen; gegen die Sache selbst ist gesorgt“ (1796, S. 40).

Näher betrachtet ist der Begriff der Ausbeutung ein Bestimmungsstück der Mehrwerttheorie, die bekanntlich keine empirische Theorie ist. Der Begriff der Ausbeutung resultiert ebenso wenig wie der des Mehrwerts aus empirischen Untersuchungen, etwa aus der Begehung von Fabriken oder der Analyse von Statistiken, sondern ist ein Element der Mehrwerttheorie, die erklärt, wie unter der Voraussetzung von Äquivalenten-Tausch Kapitalbildung möglich ist. Im Unterschied zum Begriff des Mehrwerts, der einen Sachverhalt bezeichnet, hat der Begriff der Ausbeutung eine normative Bedeutung. Nur weil Mehrwertproduktion gleichbedeutend ist mit Ausbeutung der Arbeiter, ist sie zu kritisieren. Wäre die Produktion von Mehrwert nur ein von Marx „naturwissenschaftlich treu“ (Zur Kritik, S. 9) konstatiertes Sachverhalt, hätte er nicht von „Ausbeutung“ sprechen dürfen, sondern von der profitablen Anwendung der Arbeitskraft durch den Kapitalisten, denn im Profit ist das im Mehrwert offengelegte Ausbeutungsverhältnis nicht mehr zu erkennen. Die Anwendung der Arbeitskraft durch den Kapitalisten ist aber Ausbeutung, weil die Träger dieser Arbeitskraft, die Arbeiter, in der materiellen Produktion bloßes Mittel für die Realisierung eines abstrakten Zwecks sind, der nicht der ihre sein kann, nämlich des Zwecks der Kapitalverwertung.

Marx kritisiert ferner, dass die Individuen auch als Kapitalisten bloße Funktionsorgane der Kapitalverwertung sind. Als „für sich seiendes Kapital“ sind sie wie die Arbeiter Mittel zum Zweck. Die fungierenden Privatkapitalisten teilen also mit den Arbeitern die heteronome Bestimmtheit ihrer freien Willkür durchs Wertgesetz. Und wie den Arbeitern die Notwendigkeit zum Verkauf ihrer Ware Arbeitskraft als ein Sachzwang erscheint, so erscheint den Kapitalisten ihr Handeln weitgehend durch Sachzwänge bestimmt. Marx zufolge sind im entwickelten Kapitalismus tendenziell alle Individuen der Heteronomie des Wertgesetzes ausgeliefert, tendenziell alle bloße Mittel der Produktion von akumulierbarem Mehrwert. Gleichwohl gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen Kapitalisten und Arbeitern. Anders als die Eigentümer von Produktionsmitteln können die Eigentümer der Ware Arbeitskraft ihr Eigentum nicht von ihrer physischen Existenz abtrennen. Da nun in der bürgerlichen Gesellschaft die Selbsterhaltung der Individuen über den Kauf- und Verkauf von Waren vermittelt ist, die Arbeiter aber nur über ihre Ware Arbeitskraft verfügen, ist der Verkauf dieser ihrer Ware direkt erzwungen durch die Naturnotwendigkeit ihrer Reproduktion als bedürftige Wesen.

Die beiden genannten Kritikpunkte zusammen genommen ergeben den dritten von Marx kritisierten Sachverhalt: dass die kapitalistische Form der gesellschaftlichen Produktion eine gemeinsame gesellschaftliche Zwecksetzung und Kontrolle der Produktion durch die Individuen ausschließt. Kapitalisten *und* Arbeiter sind als Vereinzelte den Gesetzmäßigkeiten der Kapitalverwertung unterworfen, und diese Gesetzmäßigkeiten erscheinen ihnen als „Sachzwänge“. Der gesellschaftliche Zusammenhang, den sie durch ihr Handeln selber konstituieren, tritt ihnen umgekehrt als eine unabhängig von ihrem Handeln existierende gesellschaftliche Natur entgegen, deren Gesetzen sie ähnlich hilflos ausgeliefert sind wie die Menschen in vorbürgerlichen Zeiten denen der ersten Natur. Der gesellschaftliche kapitalistische Verwertungsprozess schreibt den Einzelnen die Gesetzmäßigkeiten vor, nach denen sie ihr Handeln ausrichten müssen, und dieser „Sachzwang“ tendiert dazu, die Voraussetzungen der kapitalistischen Ökonomie, den Arbeiter und die natürlichen Grundlagen der Produktion, zu ruinieren.

Der Grund der marxischen Kapitalkritik ist ihr indirekt zu entnehmen. Nach Marx sind die Menschen in der entwickelten kapitalistischen Produktionsweise nicht mehr den Kräften der Natur ausgeliefert, sondern in der Lage, diese bewusst zu kontrollieren und für ihre Zwecke zu nutzen. Durch den damit erreichten Stand der Produktivkraft der Arbeit ist die Freiheit *von* unmittelbarem Naturzwang

realisiert. Doch die Produktivkraft der Arbeit ist im kapitalistischen Produktionsverhältnis die des Kapitals. In diesem Produktionsverhältnis ist die Wirklichkeit der Freiheit *von* der ersten Natur verkehrt in die Abhängigkeit von der zweiten, gesellschaftlichen Natur. Im Kapitalismus ist die gesellschaftliche Produktion autonom gegenüber spezifisch menschlichen Zwecksetzungen. Die Autonomie der gesellschaftlichen materiellen Produktion bedeutet für die empirischen Subjekte Heteronomie.

Damit sind zwei zentrale Begriffe der praktischen Philosophie Kants genannt: *Autonomie* und *Heteronomie*. Und in der Tat wäre Marx' Kapitalkritik ohne Rekurs auf diese Begriffe nicht begründet. Sind die lebendigen Subjekte Funktionsorgane eines allgemeinen, „übergreifenden Subjekts“ namens Kapital, sind sie also wesentlich Mittel zum Zweck der Kapitalverwertung, dann ist das nur zu kritisieren unter der Voraussetzung, dass es eine Norm gibt, welche vorschreibt, dass Menschen niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich auch als Zwecke an sich selbst zu betrachten sind, wie es in einer Variante des kategorischen Imperativs in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heißt (vgl. GMS BA 66 f.; vgl. KpV A 155 f.). Es ist also nur zu kritisieren unter der Voraussetzung der *Selbstzwecklichkeit* des Menschen. (Ob Kants Argument hinreicht, ob es ergänzt werden muss, oder ob die These von der Selbstzwecklichkeit anders gestützt werden muss, kann hier nicht diskutiert werden.)<sup>16</sup>

Der Begriff der Selbstzwecklichkeit des Menschen ist in Kants praktischer Philosophie das Resultat einer Überlegung, die auf die Prinzipien der normativen Geltung von Moral zielt. Die historischen und gesellschaftlichen Bedingungen, die der Entstehung moralischer Normen und ihrer faktischen Anerkennung zugrunde liegen, sind nicht das Thema Kants. Umgekehrt bei Marx. Er sieht im *Kapital* von Fragen der normativen Geltung von Moral ganz ab und thematisiert stattdessen allein die Soziogenese moralischer Vorstellungen und deren Funktionalität für die kapitalistische Produktionsweise. Dennoch muss die Kapitalkritik *implizit* den Begriff der Selbstzwecklichkeit des Menschen voraussetzen. Er ist eine notwendige Bedingung ihrer Möglichkeit, denn nur unter seiner Voraussetzung sind die Individuen als Subjekte nicht nur theoretischer oder instrumenteller, sondern auch praktischer Vernunft bezeichnet.

Als Subjekte praktischer Vernunft sind sie nicht nur fähig, ihre Handlungen als gegebenen Zwecken angemessen zu begründen, sondern können auch beurteilen, ob die Grundsätze ihres Handelns von der Gemeinschaft der Subjekte praktischer Vernunft gutgeheißen werden können bzw. müssen. Sie sind für praktische Gründe empfänglich, die ein Sollen ausdrücken und durch kein vorgängiges Wollen bedingt sind, und sie können unterscheiden zwischen ihren zweckrationalen Interessen *in* der bestehenden Produktionsweise und ihrem vernünftigen Interesse an der Abschaffung dieser Produktionsweise, das als vernünftiges Interesse mit dem der Menschheit zusammenfällt. Als Subjekte praktischer Vernunft haben sie einen vernünftigen Anspruch auf Autonomie und sind zu der Einsicht fähig, dass die kapitalistische Verfassung der gesellschaftlichen Produktion mit diesem Anspruch unvereinbar ist.

Marx hat im dritten Band des *Kapitals* festgehalten, worauf das vernünftig bestimmte Interesse zielt, nämlich auf eine von den Individuen gemeinsam geplante und kontrollierte gesellschaftliche

---

<sup>16</sup> Der Begriff der Selbstzwecklichkeit des Menschen ist, wie Kants praktische Philosophie insgesamt, abhängig von der These, das Bewusstsein des moralischen Gesetzes sei ein „Faktum der Vernunft“. Inwiefern es Kant gelungen ist, diese These einsichtig zu machen, ist seit Erscheinen der *Kritik der praktischen Vernunft* umstritten. Zur heutigen Diskussion vgl. bspw. Höffe 2012, S. 148 ff. und die dort angegebene Literatur.

Produktion, die ihrerseits nur ein Mittel ist zur Ermöglichung von freier Zeit. „Freie Zeit“ nicht verstanden als „Freizeit“, sondern als die Zeit, in der die Menschen ihre freie Subjektivität jenseits des bleibenden Zwangs materieller Produktion entfalten können (nicht müssen!): „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also [...] jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.“ Der Mensch muss „in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen“ „mit der Natur ringen [...], um seine Bedürfnisse zu befriedigen“. Die Freiheit in diesem „Reich der Notwendigkeit“ „kann nur darin bestehen, daß [...] die assoziierten Produzenten [...] ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“ (KIII, S. 828)

Dass die Kapitalkritik ihre eigene normative Grundlage nicht thematisiert, ist ihr nicht vorzuwerfen. Nicht alle Voraussetzungen einer Theorie müssen in ihr auch thematisch sein. Als Darstellung des allgemeinen Begriffs des Kapitals kann die Kapitaltheorie nicht zugleich Prinzipientheorie der Moral sein. Allerdings ist sie mit einer solchen Theorie auch nicht unverträglich, sondern setzt diese vielmehr implizit voraus. Das Verhältnis von Kapitalkritik und Philosophie, besonders Praktischer Philosophie, ist das der wechselseitigen Ergänzung. Praktische Philosophie, die sich nicht durch die Kritik der politischen Ökonomie belehren lässt, läuft Gefahr, in Ideologie abzugleiten. Kritik der politischen Ökonomie, die ihre eigenen „philosophischen“, normativen Voraussetzungen negiert, ist bloße Ideologie oder Weltanschauung.

## **Siglen**

An| Marx 1980

Einleitung| Marx 1981a

Elend| Marx 1980a

GMS| Kant 1974

Ideologie| Marx, Engels 1983

K I| Marx 1974

K III| Marx 1974a

KpV| Kant 1974a

Manifest| Marx, Engels 1980

Rph| Marx 1988

RGV| Kant1977b

RL| Kant 1977

TüF| Marx 1983b

TL| Kant 1977a

Zur Kritik| Marx 1981

## Literatur

Adorno, Theodor W. (1971): Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, in: Gesammelte Schriften [GS], Bd. 5, hrsg. von G. Adorno, R. Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7-245.

– (1972): Beitrag zur Ideologienlehre, GS 8, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 457-477.

– (1984): Negative Dialektik, GS 6, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1993): Einleitung in die Soziologie, Vorlesung 1968, in: Nachgelassene Schriften, hrsg. von C. Göttsche, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1998): Metaphysik. Begriff und Probleme, Vorlesung 1965, in: Nachgelassene Schriften, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Allen, Derek P. H. (1973): The Utilitarianism of Marx and Engels, in: American Philosophical Quarterly 3/1973, 189-199.

Benjamin, Walter (1982): Das Passagen-Werk, in: Gesammelte Schriften, Bd. V.1, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Brenkert, George G. (1981): Marx' Critique of Utilitarianism, in: K. Nielsen/ S.C. Patten (Hrsg.): Marx and Morality, Canadian Journal of Philosophy, Suppl. Vol. VII., 191-220.

– (1983): Marx' ethics of freedom, London: Routledge & Kegan Paul.

Claussen, Detlev (2004): Kann Kritische Theorie vererbt werden?, in: Arbeit und Utopie, hrsg. von T. Freytag und M. Hawel, Frankfurt a. M.: Humanities online, 271-285.

Fichte, Johann Gottlieb (1796): Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre 1796, in: Fichtes Werke. Bd. 3, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin: De Gruyter.

Gerhardt, Volker (2001): Die Asche des Marxismus. Über das Verhältnis von Marxismus und Philosophie, in: Marxismus, Versuch einer Bilanz, hrsg. von V. Gerhardt, Magdeburg: Scriptorum, 339-376.

Habermas, Jürgen (1976): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1985): Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969): Wissenschaft der Logik I, in: Werke in zwanzig Bänden [WW], Red. E. Moldenhauer, K. M. Michel, Bd. 5, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (1969a): Wissenschaft der Logik II, WW 6.

Henrich, Dieter (1960): Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, hrsg. von W. Schulz, K.-H. Volkmann-Schluck, Tübingen: Mohr, 77-115.

Höffe, Otried (2012): Kants Kritik der praktischen Vernunft, München: C.H. Beck.

Horkheimer, Max (1988): Traditionelle und kritische Theorie, in: Gesammelte Schriften, Bd. 4, hrsg. von A. Schmidt, Frankfurt a. M.: Fischer, 162-216.

Iorio, Marco (2003): Karl Marx – Geschichte, Gesellschaft, Politik, Berlin, New York: De Gruyter.

Kamenka, Eugene (1962): The Ethical Foundations of Marxism, London: Routledge & Kegan Paul.

Kant, Immanuel (1974): GMS| Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werkausgabe [WA], Bd. VII, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 11-102.

– (1974a): KpV| Kritik der praktischen Vernunft, WA VII, 107-302.

– (1977): RL| Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil, metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, WA VIII, 309-499.

– (1977a): TL| Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil, metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, WA VIII, 503-634.

– (1977b): RGV| Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, WA VIII, 649-879.

Kautsky, Karl (1922): Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Stuttgart, Berlin: Dietz.

Kuhne, Frank (1995): Begriff und Zitat bei Marx. Die idealistische Struktur des Kapitals und ihre nicht-idealistische Darstellung, Lüneburg: Zu Klampen.

– (2000): Biographismus oder vom Desinteresse an der Objektivität des Arguments, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge, 2000, 231-236.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1955): Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve, in: Werke [LW]. Bd. 1, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz, 339-528.

– (1955a): Die Aufgaben der Jugendverbände, LW 31, 272-290.

Lohmann, Georg (1991): Indifferenz und Gesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lukes, Steven (1985): Marxism and Morality, Oxford: Clarendon Press.

Marx, Karl (1974): KI| Das Kapital, Bd. I, in: Marx-Engels-Werke [MEW], Bd. 23, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz.

– (1974a): KIII| Das Kapital, Bd. III, MEW 25.

– (1980): An| Brief an P. W. Annenkow vom 28. Dez. 1846, MEW 4, 547-557.

– (1980a): Elend| Das Elend der Philosophie, MEW 4, 63-182.

– (1981): Zur Kritik| Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, 3-160.

– (1981a): Einleitung| Einl. zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, 615-642.

– (1983): TüF| Thesen über Feuerbach, MEW 3, 5-7.

– (1988): Rph| Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einl., MEW 1, 378-391.

Marx, Karl/Friedrich Engels (1980): Manifest| Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, 459-493.

– (1983): Ideologie| Die deutsche Ideologie, MEW 3, 9-530.

Peffer, Rodney G. (1990): Marxism, Morality and Social Justice, Princeton: Princeton University Press.

Quante, Michael (2013): Recognition in Capital, in: Ethical Theory and Moral Practice 16 H. 4, 713-727.

Schmidt am Busch, Hans Christoph (2011): ‚Anerkennung‘ als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin: Akademie.

Sombart, Werner (1892): Bespr. Von Julius Wolf: ‚Sozialismus und Kapitalistische Gesellschaftsordnung‘, in: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik 5, 487-498.

Stammler, Rudolf (1906): Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, Leipzig: Veit & Comp.

Steigleder, Klaus (2002): Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft, Stuttgart: Metzler.

Tugendhat, Ernst (1993): Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wellmer, Albrecht (1986): Naturrecht und praktische Vernunft: Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx, in: Ethik und Marx, hrsg. von E. Angehrn, G. Lohmann, Königstein i.T.: Athenäum, 197-238.



Wildt, Andreas (2002): „Marx' Persönlichkeit, seine frühesten Texte und die Moral der Militanz“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50, 693-711.

Wood, Allen W. (1986): Marx' Immoralismus., in: Ethik und Marx, hrsg. von E. Angehrn, G. Lohmann, Königstein i.T.: Athenäum, 19-35.