

Frank Kuhne

# Marx und Kant

Die normativen Grundlagen  
des *Kapitals*

600 Seiten · broschiert · € 49,90

ISBN 978-3-95832-306-3

© Velbrück Wissenschaft 2022

# EINLEITUNG

Wer Karl Marx als Kritiker des Kapitalismus bezeichnet, scheint nur das Offensichtliche auszusprechen, dagegen wird, wer *Das Kapital* als Kritik des Kapitalismus<sup>1</sup> auffasst, mit der Frage rechnen müssen, wie er denn darauf komme.<sup>2</sup> Die Frage ist berechtigt. Zwar käme niemand auf die Idee, dem marxischen Hauptwerk eine Beschönigung kapitalistischer Verhältnisse vorzuwerfen. Ob Marx diese Verhältnisse aber im *Kapital* ›nur‹ auf den Begriff bringt oder ob er sie darüber hinaus auch kritisiert, ist seit Erscheinen des ersten Bandes 1867 umstritten. Der Verweis auf den Untertitel hilft nicht weiter. ›Kritik‹ in *Kritik der politischen Ökonomie* zielt nicht unmittelbar auf die ökonomische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auf die Einzelwissenschaft, die diese zu ihrem Gegenstand hat. Das *Kapital* ist zu einem wesentlichen Teil eine Kritik der zu Marx' Zeiten gerade etablierten jungen Wissenschaft der Politischen Ökonomie. Dabei gilt die Kritik nicht dieser oder jener Lehrmeinung, sondern der Wissenschaft als ganzer. Ihrem Anspruch nach verfährt sie immanent, misst die Politische Ökonomie nicht an einem ihr fremden, äußeren Maßstab, sondern überprüft ihre theoretischen Voraussetzungen, Urteile und Schlussfolgerungen auf ihre Stichhaltigkeit.

Die Auffassung, dass die Kapitaltheorie ihren Gegenstand nicht nur erkläre, sondern auch kritisiere, nicht nur Kapitaltheorie, sondern zugleich Kapitalkritik sei, ist keineswegs unmittelbar plausibel. Inwiefern ist es überhaupt sinnvoll, einer Theorie das Attribut ›kritisch‹ beizulegen? Steht und fällt eine Theorie nicht damit, dass sie entweder wahr oder falsch ist, ihren Gegenstand erklärt oder nicht? Kritisch, so scheint es, kann nicht die Theorie selbst sein, sondern nur der Theoretiker, dieser aber nicht in Bezug auf den Gegenstand seiner Theorie, sondern im Hinblick auf seine eigenen theoretischen Anstrengungen. ›Kritisch‹ mag außerdem sinnvoll sein als Charakterisierung der vom Theoretiker in Anschlag gebrachten Methode. Eine kritische Methode wäre demnach eine, welche die kapitalistische Produktionsweise strukturierenden Gegensätze von Lohn und Profit, Profit und Grundrente nicht in der Manier der bürgerlichen Ökonomen ›naiv‹ als quasi-natürliche gesellschaftliche Gegebenheiten begriffe.<sup>3</sup> Diese Bedeutung des Ausdrucks klingt an, wenn Marx im Nachwort zur zweiten Auflage schreibt, die »dialektische Methode« im *Kapital* sei »ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär«, »weil sie

1 Marx spricht von ›kapitalistischer Produktionsweise‹, nicht von ›Kapitalismus‹. In dieser Arbeit wird seine Terminologie beibehalten.

2 Jaeggi (2013) fragt: »Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus?«

3 Vgl. K I<sup>2</sup> 702/20.

in dem positiven Verständniß des Bestehenden zugleich auch das Verständniß seiner Negation, seines nothwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponiren läßt«. (K I<sup>2</sup> 709/28)

Soll dem Gesagten entgegen die Kapitaltheorie dennoch zugleich Erkenntnis und Kritik ihres Gegenstandes sein, sich auf diesen sowohl affirmativ als auch negativ beziehen, so müsste sie in sich vereinen, was traditionell getrennt ist: theoretische und praktische Erkenntnis. Als theoretische Anstrengung müsste sie die Bestimmungen ihres Gegenstandes entfalten und als praktische einen normativen Maßstab der Kritik des Gegenstandes enthalten. Eine begründete Kritik der kapitalistischen Produktionsweise durch das *Kapital* scheint also nur unter der Voraussetzung plausibel, dass es sich bei der Kapitaltheorie nicht um eine Variante der Politischen Ökonomie handelt, um eine ›positive‹ Erfahrungswissenschaft, sondern um eine der philosophischen Reflexion verpflichtete Begriffswissenschaft, die allerdings in sich vereint, was in der Philosophie oft getrennt ist: Sein und Sollen, Theoretisches und Praktisches, Deskriptives und Normatives.

Dass die Kapitaltheorie auch eine normative Dimension besitzt, scheint sich bereits flüchtiger Lektüre zu erschließen. Denn offensichtlich charakterisiert Marx das Kapitalverhältnis in einer Weise, die moralische Empörung und Kritik ausdrückt. Es ist ein »Zwangsverhältnis«, das »als Auspumper von Mehrarbeit und Exploiteur von Arbeitskraft [...] an Energie, Maßlosigkeit und Wirksamkeit alle früheren auf direkter Zwangsarbeit beruhenden Produktionssysteme« (K I<sup>2</sup> 309/328) übergipfelt. Konstitutiv für es ist »die Aussaugung der Arbeitskraft«, der »Werwolfsheißhunger für Mehrarbeit«, der »Vampyrduurst nach lebendigem Arbeitsblut« (K I<sup>2</sup> 249/258; 261/271). Es entwickelt die Technik und den gesellschaftlichen Produktionsprozess nur, indem es »zugleich die Springquellen allen Reichthums untergräbt: Die Erde und den Arbeiter« (K I<sup>2</sup> 477/529 f.). Solche Formulierungen scheinen fraglos den moralischen Impetus der Kapitaltheorie 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« (K I<sup>2</sup> 258/268 f.; 294/309). 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, Eigenthum, und Bentham.« (K I<sup>2</sup> 191/189)

Die Interpretation dieser Passagen als denunziatorische Kritik von Moral und Ethik ist naheliegend, denn mit Marx' Materialismus ist der

Gedanke einer moralischen Kritik des Kapitals ohnehin unvereinbar. Eine solche Kritik bedürfte eines normativen Maßstabs. Dieser wäre eine moralische, nicht auf Klasseninteressen beruhende Idee, mithin ein Paradebeispiel 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« (MKP 472), heißt es im *Kommunistischen Manifest* von 1848, und es spricht nichts dafür, dass Marx diese Auffassung 1867 revidiert hat.<sup>4</sup> Auch auf der Grundlage des *Kapitals* scheinen bestimmte moralische Vorstellungen und die Moral insgesamt einschließlich ihrer Begründung durch die philosophische, normative Ethik nur noch als Gegenstand von Ideologiekritik zu taugen.

Ist Marx' Kapitaltheorie einerseits ganz offensichtlich moralisch motiviert, gelten ihr andererseits die Moral und ihre philosophische Begründung als Ideologie, dann scheint sie sich in einem ganz zentralen Punkt, nämlich in ihrer Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise, in einem Selbstwiderspruch zu bewegen.<sup>5</sup> Sie scheint moralische bzw. ethische Voraussetzungen zu enthalten und zugleich Moral und Ethik als falsches Bewusstsein zu kritisieren.

## 1. Das Thema in der Diskussion

Damit dieser vermeintliche Selbstwiderspruch der Kapitaltheorie überhaupt thematisiert werden kann, muss allerdings deren Charakter als *kritische* Theorie, als Theorie, die zugleich die Erkenntnis und die Kritik ihres Gegenstandes beansprucht, erkannt bzw. als legitim anerkannt sein. Die objektivistische Interpretation des *Kapitals* durch den Marxismus der Zweiten Internationale und den Marxismus-Leninismus der

- 4 Das hält Marx und Engels nicht davon ab, moralisch zu argumentieren, wenn es zweckmäßig erscheint, etwa wenn sie 1874 gegenüber den Anhängern Bakunins darauf pochen: »Die Internationale verlangt von Allen, die sich ihr anschließen, daß sie *Wahrheit, Gerechtigkeit und Sittlichkeit* als die Regel ihres Verhaltens anerkennen.« (KIAA 505/372). Zehn Jahre zuvor (4. November 1864) schreibt Marx an Engels, man habe ihn verpflichtet, »in das Préambule der Statuten [= Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation] zwei ›duty‹ und ›right‹ Phrasen, ditto ›truth, morality and justice‹ aufzunehmen, was aber so placiert ist, daß es einen Schaden nicht tun kann« (MEW 31: 15).
- 5 Löwith (1949: 47) fasst den Widerspruch der Theorie als den des Autors: »Wenn Marx darauf besteht, durch keinerlei moralische Vorurteile und Wertungen beeinflusst zu sein [...], so ist dies eine seltsame Fehlinterpretation seiner selbst.«

Staatsparteien des ›real existierenden Sozialismus‹ erfüllt diese Voraussetzung bekanntlich nicht. Kautsky begreift das *Kapital* als »ein wesentlich historisches Werk«, das die »naturnothwendige« Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise objektiv beschreibt (Kautsky 1886: VIII).<sup>6</sup> Seine Interpretation der ›materialistischen Geschichtsauffassung‹, die auch den theoretischen Teil des Erfurter Programms der Sozialdemokratie von 1891 bestimmt, streicht die Arbeiterklasse als handelndes Subjekt zwar nicht durch, führt aber das praktische Ziel ihres Kampfes ganz auf das theoretisch erkannte Ziel der naturnotwendigen ökonomischen Entwicklung zurück. »Das Ziel der Sozialdemokratie [...] ist das von ihren Denkern erkannte Endziel der vor unseren Augen vor sich gehenden ökonomischen Entwicklung.« (Kautsky 1892: 26)<sup>7</sup> Ein unbedingtes praktisches Sollen gebe es nicht. Zwar könne die Wissenschaft wohl »ein Sollen« vorschreiben, dieses sei dann aber nur als Konsequenz einer theoretischen Einsicht »in das Notwendige« aufzufassen. Kautsky fasst die Kapitaltheorie als positive Wissenschaft auf. Normative Bestimmungen seien dieser fremd und gingen ganz auf das Konto ihres Verfassers. 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.« Ein »Sollen ausfindig zu machen, das nicht als eine in der ›Welt der Erscheinungen‹ begründete Notwendigkeit erkannt werden kann«, müsse Wissenschaft ablehnen. »Die Ethik darf stets nur ein *Objekt* der Wissenschaft sein; [...]. Die Wissenschaft steht über der Ethik.« (Kautsky 1906: 141)

Kautsky begreift sittliche Ideale nicht als Index der intelligiblen Seite des Menschen, des Vermögens seiner Autonomie, sondern als Überbau-Phänomene, 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 Moral und Ethik im Objektbereich der Wissenschaft. Die Wissenschaft habe sie zu erforschen und begrifflich zu

- 6 Vgl. Walther (1981: 87 f.): »Die Historisierung der Kategorien der klassischen Ökonomie bei Marx wurde von Kautsky als Ausgangs- und Angelpunkt einer Geschichte des Kapitalismus mißverstanden, die Strukturgeschichte des Kapitalismus mit einer deskriptiv-narrativ verfahrenen Geschichte verwechselt.« Dadurch wurde die Kritik der politischen Ökonomie »zu einem Universalschlüssel, mit dem er Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart gleichermaßen aufschließen wollte«.
- 7 Walther (1981: 93 f.) spricht in Bezug auf Kautsky richtig von einem »Ökonomismus«, der keine wirkliche Zusammenbruchprognose einschließe und daher kein Fatalismus sei. Kautskys Versicherung, es bedürfe durchaus des Zutuns der Ausgebeuteten, sei aber bloß appellativer Art.

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« (1906: 141) im Kampf gegen Ausbeutung und Klassenherrschaft.

Auch Lenin befindet, dass es »im ganzen Marxismus« »nicht ein Gran Ethik« (Lenin 1895: 436) gebe.<sup>8</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.« (1920: 281) Beide, Kautsky und Lenin, können sich mit ihrer Sicht der Dinge auf die Autorität von Friedrich Engels berufen, der im *Anti-Dühring* schon zu Marx' Lebzeiten dessen Theorie als in sich geschlossene Weltanschauung präsentierte und die Vorstellung eines »unwandelbaren Sittengesetzes« als »Zumutung« zurückwies. Engels zufolge handelt die Kapitaltheorie von der »Genesis und Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise« und weist nach, dass diese »durch ihre eigne Entwicklung dem Punkt zutreibt, wo sie sich selbst unmöglich macht« (AD 139). In Bezug auf Ethik und Moral gelte: »[A]lle bisherige Moraltheorie sei das Erzeugnis, in letzter Instanz, der jedesmaligen ökonomischen Gesellschaftslage«. (AD 87 f.)<sup>9</sup>

Die skizzierte objektivistische Lesart ist nicht nur auf marxistischer Seite lange Zeit die dominierende, sie wird auch vom Gros der Nichtmarxisten übernommen, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass diese kritisieren, was jene affirmieren. Während sich jene im Besitz der Lehre vom naturnotwendigen Gang der Geschichte wähnen, können diese darin nur eine krude Geschichtsmetaphysik erblicken. Sie müssen dabei nicht auf Engels, Kautsky und Lenin rekurrieren, sondern können sich auch auf den Autor des *Kapitals* selbst beziehen. 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.<sup>10</sup> So etwa im berühmt-berüchtigten Abschnitt über die

- 8 Lenin bezieht sich hier zustimmend auf Sombart (1892: 490). Vgl. auch das (später geänderte) Vorwort der Herausgeber des ersten Bandes der MEW von 1956, XI. Plechanow (1893: 227) erklärt, die modernen Materialisten hätten für einen »*moralischen Idealismus*« nur *Verachtung*«. Zwischen »Geist, Ideal, menschliche[r] Würde, Brüderlichkeit usw.« hier und »Materie, ökonomische[r] Notwendigkeit, Ausbeutung, Konkurrenz, Krisen« dort – zwischen »diesen beiden Reichen ist keine Versöhnung möglich«.
- 9 Von Differenzen, die zwischen Kautsky, Lenin und Engels im Detail bestehen, wird hier abgesehen.
- 10 Ob solche Formulierungen die Darstellung im *Kapital* objektivistisch präformieren, sei hier noch dahingestellt. Vgl. aber Mohl (1981: 120): »Wenn

»Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation«, in dem Marx die weitere historische Entwicklung der Produktionsweise auf der Grundlage der Erkenntnis ihrer »immanenten Gesetze« prognostiziert. 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 Knechtung, der Degradation, der Ausbeutung« wächst; vielmehr provoziert sie auch noch »die Empörung« der »durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse«. Indem sie derart aus sich selbst die objektiven und subjektiven Bedingungen ihrer Negation hervorbringt, wird die »Negation der kapitalistischen Produktion [...] durch sie selbst, mit der Nothwendigkeit eines Naturprocesses, producirt«. (K I<sup>2</sup> 683/790 f.)<sup>11</sup>

Marx erweckt den Anschein, als füge sich der historische Prozess der Entstehung, der Fortbildung und des Untergangs der kapitalistischen Produktions- und Eigentumsverhältnisse dem hegelischen Schema der Negation der Negation, in dem die Negation als »bestimmte Negation« und diese als Tätigkeit zu verstehen ist, Negieren als »Aufheben« in der dreifachen Bedeutung des Beendens, Aufbewahrens und Emporhebens in eine höhere Einheit (Hegel WdL I 113 ff.). Die Tätigkeit des Negierens besteht hier in der »Expropriation«. Die »erste Negation« sei die Expropriation »der Volksmasse durch wenige Usurpatoren«, die zweite »die Expropriation weniger Usurpatoren durch die Volksmasse«. Die erste Negation verwandele das »individuelle[], auf eigne Arbeit gegründete[] Privateigenthum« in kapitalistisches. Die zweite Negation sei »Negation der Negation«. Sie stelle »das individuelle Eigenthum wieder her, aber auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Aera, der

das »Kapital« bisher in der Geschichte der Arbeiterbewegung immer innerhalb eines objektivistischen Revolutionskonzepts interpretiert wurde und zu einem Kanon wissenschaftlicher Gesetze von der proletarischen Revolution und dem Aufbau des Sozialismus ausgebildet werden konnte, die Kritik der politischen Ökonomie also schwer zu verstehen ist als Moment eines praktischen Emanzipationskonzepts, so ist der Grund dafür nicht zuletzt auch bei Marx selber zu suchen, namentlich in der Darstellungsform, in welcher sein Hauptwerk vorliegt.« Meyer (1973: 239) sieht die marxsche Theorie von dem nicht auflösbaren »vertikalen Zwiespalt« von subjektiver (durch das Proletariat) und objektiver (durch die Geschichte) »Verwirklichung der Philosophie« durchzogen.

11 K I<sup>3</sup> 713/791: »Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Nothwendigkeit eines Naturprocesses ihre eigne Negation.«

Kooperation freier Arbeiter und ihrem Gemeineigenthum an der Erde und den durch die Arbeit selbst producirten Produktionsmitteln«. (K I<sup>2</sup> 683/791) Offenbar handelt es sich nach Marx hier um ein Beispiel par excellence für die »rationelle[] Gestalt«, die die von Hegel entdeckte, aber mystifizierte Dialektik in der materialistischen Wissenschaft erhält, und von der es im Nachwort zur zweiten Auflage heißt, sie sei »dem Bürgerthum und seinen doktrinären Wortführern ein Aergerniß und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständniß des Bestehenden zugleich auch das Verständniß seiner Negation, seines nothwendigen Untergangs einschließt« (K I<sup>2</sup> 709/28). Tatsächlich ist die Negation aber nicht reflexiv, bezieht sich nicht auf sich selbst, sondern nur auf das historisch kontingente Resultat der ersten Negation.<sup>12</sup>

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« (K I<sup>2</sup> 67/15), und seine Theorie dabei bewusst in Parallele setzt zur Physik. Die Kapitaltheorie scheint demnach die Erkenntnis der »Naturgesetze[] der kapitalistischen Produktion« (K I<sup>2</sup> 66/12) zu beanspruchen, so wie die Naturwissenschaft die Erkenntnis der Gesetze der Natur.<sup>13</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 »naturgemäße[n] Entwicklungsphasen weder überspringen, noch wegdekretieren«, wohl aber »die Geburtswehen abkürzen und mildern« (K I<sup>2</sup> 67/15 f.)<sup>14</sup>, gibt

12 »Der Begriff des Übergangs (von einer Produktionsweise zu einer anderen) kann niemals der Übergang des Begriffs (zu einem anderen Begriff als er selbst durch innere Differenzierung) sein.« (Balibar 1968: 368).

13 Für Schmidt am Busch (2011: 74) steht aufgrund des Vorworts fest: »Seinem Anspruch nach ist *Das Kapital* [...] eine nicht-normative, naturwissenschaftliche Theorie.« Rottleuthner (1994: 212) zufolge ist »der normative Reduktionismus von Marx und Engels Konsequenz ihres Wissenschaftsanspruchs«.

14 Auf diese Passage spielt Dietzgen (1876: 8 f.) an: »Die eingangs gerühmte theoretische Einhelligkeit der Sozialdemokratie beruht darauf, daß wir unser Heil nicht mehr in subjektiven Plänen suchen, sondern es aus dem

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 dem Neukantianer Rudolf Stammler zu sprechen, »eine Partei gründen, welche das Kommen und den Eintritt einer exakt berechneten Mondfinsternis ›zielbewußt begünstigen‹ will«. (Stammler 1896: 424)

Auch durch einen Verzicht auf die Zusammenbruchstheorie ist die objektivistische *Kapital*-Interpretation 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 zugutekommen. 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

unvermeidlichen Laufe der Welt als ein mechanisches Produkt hervorwachsen sehen. Wir haben unsere Tatkraft auf die Geburtshilfe zu beschränken.«

Interesse oder dem der Klasse den Vorrang einräumen sollte. Da moralische Erwägungen dabei keine Rolle spielen dürfen, müssten 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>15</sup> und die Auffassung desselben als Modell kritischer Gesellschaftstheorie beruhte auf einem Irrtum. Die Kapitaltheorie inklusive Zusammenbruchstheorie wäre eine abstruse Geschichts-metaphysik im Gewande einer positiven Wissenschaft, die Kapitaltheorie 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, das marxsche Hauptwerk seiner wissenschaftlichen Qualität. Paradoxerweise tut sie dies im Namen von Wissenschaft und Objektivität.

Im Unterschied zum dominierenden orthodoxen Marxismus nehmen die Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts die Szene betretenden neukantianischen Sozialisten der Marburger Schule und ihres Umkreises die Frage nach den normativen Grundlagen der marxschen Lehre ernst. Vorländer möchte die von Marx häufig verwendeten normativen und evaluativen Ausdrücke nicht wie Kautsky aus der materialistischen Wissenschaft ausschließen und allein dem Verfasser des *Kapitals* zurechnen. »*Das Kapital* braucht zwar, als gewollt nationalökonomisches Werk, ethische Wendungen seltener [als andere marxsche Schriften], redet indes doch bereits in der Vorrede von ›schlechten‹ Zuständen, von ›Exploitation‹, von den ›Furien des Privatinteresses‹, von ›brutaleren‹ und ›humaneren‹ Formen des Klassenkampfes«. Zwar müsse der Marxismus »als solcher«, als »sozialgeschichtliche Theorie«, ethische Gesichtspunkte »zunächst von sich abweisen«. Zur »Begründung des Sozialismus«

15 Für gegenstandslos hält sie Gerhardt (2001), der aber zwischen Marx, marxischer Theorie und Marxismus nicht unterscheiden möchte (bes. 357–359).

sei aber »die Heranziehung der in der sozialistischen Praxis von jeher heimischen Ethik auch in der *Theorie*« zu fordern. Dabei sei die »ethische *Methode*« Kants in Anschlag zu bringen. (Vorländer 1926: 285 ff.)

Die Position der Neukantianer gegenüber der materialistischen Geschichtsauffassung ist nicht einheitlich. Vorländer, Stammler und Staudinger sehen in ihr eine fruchtbare »Forschungshypothese«, die allerdings philosophisch »nicht zu Ende gedacht« sei. Philosophie könne nicht in der »genetisch-kausalen Ableitung« der Dinge aufgehen, sie müsse, das habe »uns KANT gelehrt« (Vorländer 1926: 282), auch den teleologischen Gesichtspunkt zur Geltung bringen. Ohne diesen sei die materialistische »Lehre nach jeder Richtung hin unfertig und nicht ausgeführt« (Stammler 1906: 19). »Wir vermögen an ihr keinen prinzipiellen *Fehler*, sondern nur einen *Mangel* zu entdecken, der zu ergänzen ist.« (Staudinger 1899: 110) Zu ergänzen sei die materialistische Lehre durch die auf Kant zurückgehende und von anderen weiterentwickelte »analytische Begründung der Ethik« (Staudinger 1899: IV). Anders Hermann Cohen, das Haupt des Marburger Neukantianismus. Ihm zufolge ist die »materialistische Geschichtsansicht« nicht ergänzungsbedürftig, sondern »ein logischer und daher, da es sich um sittliche Probleme handelt, auch ein ethischer Fehler«. Sie negiere den »sittliche[n] Geist«, der in ihr »pulsirt«. (Cohen 1907: 313) Der Sozialismus sei keine »Magengfrage«, sondern »die Frage der geistigen, also der sittlichen Freiheit« (Cohen 1907: 311). Sein wahres Fundament sei ein geistiges, nämlich ethisches: »Der Socialismus ist im Recht, sofern er im Idealismus der Ethik gegründet ist.« (Cohen 1896: LXV) Sozialistische Kritik der bestehenden Verhältnisse gründe in der Zweckformel des kategorischen Imperativs. Der Arbeiter könne »niemals bloss als Waare zu verrechnen sein, auch für die höheren Zwecke des angeblichen Nationalreichtums nicht; er muss jederzeit zugleich als Zweck betrachtet und behandelt werden«. Kant sei »der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Socialismus«. (Cohen 1896: LXV f.)

Während die Neukantianer der materialistischen Geschichtsauffassung unter der Parole »Zurück auf Kant!«<sup>16</sup> ein ethisches Fundament verschaffen bzw. den »Sozialismus« ethisch begründen wollen, startet unter derselben Parole und etwa zur selben Zeit Eduard Bernstein seine »revisionistische« Kritik am Objektivismus und Determinismus der parteioffiziellen Auffassung. Nach Bernstein fällt das praktische Ziel der

Sozialdemokratie nicht, wie Kautsky meint, mit dem von Marx theoretisch erkannten Ziel der naturnotwendigen Entwicklung der kapitalistischen Ökonomie zusammen. Sozialistische Zielsetzungen seien unabhängig von der Ökonomie zu begründen. Dass die Arbeiterklasse »keine Ideale zu verwirklichen« habe, wie Marx im *Bürgerkrieg in Frankreich* (BF 343) schreibt, sei »Selbsttäuschung« und »Cant«. Sozialistische Ziele müssten durchdrungen sein »von einer sozialen Auffassung, die in der Entwicklung der Kultur einen Fortschritt, eine höhere Moral und Rechtsauffassung bezeichnet« (Bernstein 1899: 217).<sup>17</sup> Anders als Cohen, Vorländer und andere Neukantianer schließt Bernstein eine wissenschaftliche Begründung des Sozialismus aus. Wissenschaft und »Sollen« gehen für den Szientisten nicht zusammen. »Die Wissenschaft ist tendenzlos, als Erkenntnis des Tatsächlichen gehört sie keiner Partei oder Classe an, der Socialismus dagegen ist Tendenz, und als Doktrin einer für Neues kämpfenden Partei kann er sich nicht lediglich an schon festgestelltes binden.« (Bernstein 1901: 37) Veranlasst ist Bernsteins revisionistische Sicht der Dinge weniger durch neukantianische Argumente als vielmehr durch ökonomische Phänomene. Gestiegene Reallöhne, kürzere Arbeitszeiten und ein vergrößerter Mittelstand – das sind einige der »Thatsachen«, die sich nach Bernstein nicht mit der von der offiziellen Lehre prognostizierten ökonomischen Entwicklung in Einklang bringen lassen. Im Werk von Marx (soll heißen: im Marxismus) gelte es, sauber die analytisch gewonnenen wissenschaftlichen Resultate von den unhaltbaren, auf dem Einfluss hegelscher Dialektik beruhenden Spekulationen zu scheiden. Diese Revision des Marxismus müsse im kritischen Geiste Kants erfolgen: »Kant wider Cant« (Bernstein 1899: 199).

Die von Neukantianern und Revisionisten gebrauchte Parole »Zurück auf Kant!« darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es keiner der beiden Seiten um ein Zurück zu den authentischen Schriften Kants ging. Das Zurückgehen auf Kant war vielmehr eines auf neukantianische Theorie bzw. Theoretiker. Bernstein meint mit »Kant« eigentlich den Vater des Neukantianismus, Friedrich Albert Lange,<sup>18</sup> der das kantische Apriori sinnesphysiologisch deutet und den kategorischen Imperativ allenfalls für psychologisch begründbar hält;<sup>19</sup> Cohen meint mit »Kant« seine eigene methodologisch angelegte Transzendentalphilosophie, die die apriorischen Prinzipien Kants als methodologische Annahmen fasst und vom »Faktum« Wissenschaft ausgehend wissenschaftliche Erfahrung begreifbar machen will. Im Hinblick auf die Ethik ist dieses Faktum die

16 Die Parole war allgemein verbreitet: »[D]aß hinter die Verirrungen des absoluten Idealismus zurückgegangen und an Kant angeknüpft werden müsse, ist ein Gemeinplatz, der sich bei Fries, Herbart und ihren Schülern, bei Schopenhauer und vielen Nicht-Kantianern findet. An der Kant-Bewegung des 19. Jahrhunderts beteiligen sich auch Hegel-Schüler.« (Schnädelbach 1983: 134).

17 Rosa Luxemburg (1899: 376): »Nimmt man [...] mit Bernstein an, die kapitalistische Entwicklung gehe nicht in der Richtung zum eigenen Untergang, dann hört der Sozialismus auf, *objektiv notwendig zu sein*.«

18 Vgl. Bernstein (1899: 218).

19 Vgl. Lange (1896 II: 513).

Rechtswissenschaft. Die kantische Differenz von Ethik und Recht zieht Cohen zugunsten des Rechts weitgehend ein. »Die Ethik muss selbst als Rechtsphilosophie sich durchführen.« (Cohen 1907: 225) Dort, wo die Neukantianer tatsächlich auf zentrale kantische Gedanken wie die Zweckformel des kategorischen Imperativs zurückgreifen, ist der theoretische Kontext nicht mehr der kantische (Cohen) oder wird der kantische Gedanke zur Ergänzung der materialistischen Theorie ganz äußerlich an sie herangetragen (Vorländer, Staudinger, Stammler).

In der neukantianischen und revisionistischen Diskussion, die Vorländer unter dem Titel *Kant und Marx* resümiert, fungiert ›Kant‹ nur als Anzeige der Tradition des ›Kritizismus‹, in der man sich methodologisch sieht, und als Stichwortgeber für eine ethisch fundierte Kritik der Verhältnisse. Eine immanente Kritik der kantischen Philosophie, die allererst Klarheit darüber hätte bringen können, inwiefern sich diese überhaupt als normatives Fundament von Gesellschaftskritik eignet, findet nicht statt. Ähnliches gilt für ›Marx‹. ›Marx‹ meint nicht die avancierte marxsche Theorie der kapitalistischen Produktionsweise, die mit dem ersten Band des *Kapitals* zumindest in ihren Fundamenten seit 1867 vorliegt und in den 1890er Jahren durch die von Engels geleistete Edition des zweiten und dritten Bandes Systemgestalt gewinnt. ›Marx‹ meint vielmehr den parteioffiziellen Marxismus und/oder das, was Orthodoxe, Neukantianer oder Revisionisten unter der ›Methode‹ von Marx jeweils verstehen. In den Worten Vorländers: »›Kant‹ bedeutet [...] für uns im wesentlichen nichts anderes als *erkenntniskritisch-ethische*, ›Marx‹ nichts anderes als *entwicklungsgeschichtlich-ökonomische Methode*.« (Vorländer 1926: 278) Eine immanente Kritik der Kapitaltheorie, die Klarheit hätte herstellen können über den ihr von Marx zugeschriebenen Charakter einer ›materialistischen Wissenschaft‹ und über deren Verhältnis zur hegelschen Dialektik, findet nicht statt. Kurzum: Wenn neukantianische Sozialisten und sozialdemokratische Revisionisten ›Kant und Marx‹ aufeinander beziehen, handeln sie entweder gar nicht von Kants kritischer Philosophie und von Marx' *Kapital*, oder sie handeln davon in oberflächlicher und unkritischer Weise.

Ähnliches gilt für Max Adler, dem zufolge es darum gehen muss, »mit Kantschem Geiste an Marx und mit Marxscher Schulung an Kant heranzutreten« (Adler 1925: XLIX). Der Austromarxist thematisiert nicht die authentische Argumentation von kritischer Philosophie und Kapitaltheorie, unterwirft sie keiner immanenten Kritik, sondern interpretiert Kants Philosophie (unter gelegentlicher Einbeziehung der von Fichte und Hegel<sup>20</sup>) als erkenntniskritische Grundlegung einer Soziologie namens

20 Adler (1922: 162): Der »Begriff des vergesellschafteten Bewußtseins als ein *Transzendental-Soziales* ist nun der eigentliche Sinn der Erkenntniskritik bei Kant, Fichte und Hegel«. Kants Philosophie »ist der erste großartige Entwurf einer *Theorie des sozialen Bewußtseins*«. (Adler 1924a: 212).

Marxismus. Wie Cohen geht Adler vom ›Faktum der Wissenschaft‹ aus, um wissenschaftliche Erfahrung begreifbar zu machen. Die Wissenschaft, um die es sich hier handelt, ist der Marxismus. Marx' Denken, so die früh verkündete Generalthese, komme »für die Begründung der Geisteswissenschaften eine ähnliche *methodologische* Bedeutung« zu »wie dem Newtons für die Naturwissenschaft« (Adler 1904: 315). Marx' methodologisches Vorgehen sei allererst im Rekurs auf Kants Erkenntniskritik zu begründen.

Das neukantianische Projekt einer ethischen Begründung des Marxismus ist nach Adler unhaltbar. Auf diese Weise einen Zusammenhang zwischen Marx und Kant, Sozialismus und kritischem Idealismus herstellen zu wollen, müsse »vom Standpunkt des Marxismus mit aller Entschiedenheit *abgelehnt* werden«. Als Soziologie handle der Marxismus »von den Gesetzen des gesellschaftlichen Lebens« und leite »die Entwicklung des Sozialismus aus dem Kapitalismus in kausaler Notwendigkeit ab«. Der Sozialismus sei für ihn ein »kausale[s] Produkt des sozialen Lebens«. Dass er auch ethisch gerechtfertigt sei, sei allerdings »kein Zufall«. Das »Zusammenfallen der kausalen Entwicklungsnotwendigkeit mit der ethischen Berechtigung ist ein *soziologisches* Problem, das innerhalb des Marxismus nur kausal zu lösen ist«. (Adler 1922: 140 f.) Adler will es durch den Rekurs auf den »Begriff des vergesellschafteten Menschen« (Adler 1922: 141) lösen, in welchem auch der sachliche Zusammenhang von Kant und Marx zutage trete. Beide Theoretiker handelten vom vergesellschafteten Menschen in unterschiedlicher, aber sich ergänzender Weise. Kant habe den »transzendental-sozialen, [...] a priori vergesellschafteten Charakter« eines jeden individuellen Bewusstseins aufgewiesen, der in Marx' Geschichtsauffassung »eine empirisch-historische Bewährung« erfahre. (Adler 1922: 172) Die »Ideen der Wahrheit, der Sittlichkeit, des Rechtes, der Kunst« seien »Formalprinzipien« der psychischen Natur des Menschen (Adler 1922a: 11). Als soziale Formbestimmtheiten des menschlichen Bewusstseins überhaupt seien sie auch formale »Richtungsbestimmtheiten« in der spezifisch menschlichen, nämlich sozialen Kausalität. Bezogen auf den Menschen sei »alle Kausalität *erst in einem geistigen Milieu* wirksam, durch welches sie von vornherein auf ein *Ziel* gerichtet ist«. (Adler 1922a: 13 f.) Soziale Kausalität vollziehe sich durch das Wollen und die Wertungen der Menschen, wobei letztere als »*immanent wirkende Kausalfaktoren*« (Adler 1922a: 143 ff.) aufzufassen seien. Seine »formal-teleologische Kausalität« treibe den vergesellschafteten Menschen dazu, »das zu verwirklichen, was er für sittlich geboten hält«. Der Klassenkampf sei »die historische Erscheinungsform« dieses Prozesses (Adler 1922: 141).

Nach Adler ist der »ethische Gedanke« dem Marxismus keineswegs fremd. Er stecke in ihm »drin, und zwar in der Form, in welcher ihn der Marxismus allein haben kann, in seiner *soziologischen Funktion*« (Adler

1928: 41). Moral und Ethik (Adler unterscheidet hier nicht) würden im Marxismus auf ihre gesellschaftliche Funktion hin betrachtet, gingen aber, anders als etwa Kautsky meine, nicht darin auf. Das sittliche Ideal sei »eine bloße Form«, die »ihren Inhalt stets nur den materiellen Lebensverhältnissen der Menschen entnimmt«. Als »Prinzip jeder Ursacherklärung für das Aufkommen eines bestimmten gesellschaftlichen Ideals« könne das sittliche Ideal selbst nicht kausal erklärt werden. (Adler 1922a: 133)

Adlers Überlegungen gipfeln in der Behauptung: »[W]enn man die philosophische Grundlegung des Sozialismus im *Antiindividualismus* [...] erblicken darf, dann muß man die deutsche klassische Philosophie geradezu die *Philosophie des Sozialismus* nennen.« (Adler 1922: 188) Wie die Naturwissenschaft gewinne der Marxismus aus der Erkenntnis-kritik eine »immer größere Klarheit« seiner Methoden und Sicherheit seiner Erkenntnisse. Sein »Sinn und seine Beweiskraft« liege im Begriff des vergesellschafteten Menschen, der erkenntniskritisch als »Begriff des vergesellschafteten Bewußtseins« [!] zu fassen sei. (Adler 1922: 189) Der Umdeutung der kantischen Philosophie in eine Grundlegung des Marxismus als Soziologie korrespondiert die Umdeutung der marxistischen Lehre von den materiellen und ideellen Faktoren des geschichtlichen Prozesses in eine monistische Lehre von der »Gesetzlichkeit des sozialen Lebens, die nur eine einzige sein kann: die *psychische*«. Nach Adler ist das »Ökonomische das in der Geschichte wirkende Geistige selbst, nur auf der untersten Stufe des jeweiligen sozialen Zusammenhanges« (1922a: 16). Indem er die soziale Kausalität als psychische begreift, welche apriorischen Formbestimmtheiten des Bewusstseins überhaupt unterliegt, meint Adler an der Trennung von Sein und Sollen festhalten und zugleich die kausale Notwendigkeit des Sozialismus vertreten zu können.<sup>21</sup>

Im Unterschied zur marxistischen Orthodoxie der Zweiten Internationale und des staatstragenden Marxismus-Leninismus, im Unterschied aber auch zum Neukantianismus, Revisionismus und zu Max Adler erkennen die Begründer der Kritischen Theorie die normative Dimension der marxschen Kapitaltheorie. Sie gilt ihnen als das Modell einer »kritischen«, nicht mehr »traditionellen« Theorie.<sup>22</sup> »Die bisherige Geschichte«, so Horkheimer, »kann nicht eigentlich verstanden werden, verständlich sind in ihr nur Individuen und einzelne Gruppen, und auch diese nicht ohne Rest, da sie kraft ihrer inneren Abhängigkeit von einer

21 Vgl. auch Adler (1924).

22 Nach Horkheimer (1937: 180 Fn. 14) wird »kritisch« in der Bezeichnung »kritische Theorie« in dem Sinn »der dialektischen Kritik der politischen Ökonomie verstanden. Es bezeichnet eine wesentliche Eigenschaft der dialektischen Theorie der Gesellschaft.« Adorno behauptet noch 1968, die »Marxische Politische Ökonomie« sei »prototypisch« für eine kritische Theorie der Gesellschaft (1968: 243).

unmenschlichen Gesellschaft auch im bewußten Handeln noch weitgehend mechanische Funktionen sind. Jene Identifikation [des kritischen Theoretikers mit der Welt, in der er lebt] ist daher 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 1937: 182) Die Begriffe der »materialistischen Theorie«, so Marcuse, »enthalten alle eine Anklage und eine Forderung«. So werde in dem Begriff des Mehrwerts ein gesellschaftliches Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnis gedacht und zugleich stecke in ihm dessen Aufhebung: »das Bild einer mehrwertlosen gesellschaftlichen Organisation«. (Marcuse 1936a: 37) Die kritische Gesellschaftstheorie begreift Marx' Rede von den »Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion« als »Verurteilung«, »Anklage« und »Forderung«. Verurteilt und angeklagt wird damit eine gesellschaftliche Ordnung, in der die Lohnarbeiter ausgebeutet werden und Kapitalisten wie Lohnarbeiter nur Funktionsorgane des Kapitals sind. Gefordert wird, aus dieser Einsicht in die menschenunwürdigen Verhältnisse die »Naturgesetze der kapitalistischen Produktion« durch eine andere Organisation der Gesellschaft außer Kraft zu setzen. Kritische Theorie begreift Marx' 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 (1954: 465).

Träfe diese Interpretation des *Kapitals* als einer kritischen, genauer: ideologiekritischen Theorie zu, so wäre damit die Frage nach der normativen Grundlage des *Kapitals* noch nicht beantwortet. Denn »allgemeine Kriterien für die kritische Theorie als Ganzes gibt es nicht«, so Horkheimer. Die kritische Theorie hat »keine spezifische Instanz für sich als das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts<sup>23</sup>«. (Horkheimer 1937: 216) Positiv gewendet

23 1937: »der Klassenherrschaft« statt »des gesellschaftlichen Unrechts«. – Nach Horkheimer geht es dem Materialismus »nicht um Weltanschauung, auch nicht um die Seele der Menschen, sondern um die Änderung der bestimmten Verhältnisse, unter denen die Menschen leiden und ihre Seele freilich verkümmern muß. Dieses Interesse läßt sich zwar historisch und psychologisch begreifen, aber nicht allgemein begründen.« (1933a: 92). Der

orientiert sie sich an der »Idee einer künftigen Gesellschaft als der Gemeinschaft freier Menschen, wie sie bei den vorhandenen technischen Mitteln möglich ist« (Horkheimer 1937: 191). Nun scheinen aber weder der Begriff des gesellschaftlichen Unrechts noch die Idee einer Gesellschaft freier Menschen unter den Voraussetzungen des marxischen Materialismus haltbar.

Der Begriff des gesellschaftlichen Unrechts 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 normative Maßstab der Ideologiekritik.<sup>24</sup> Auch »die Idee einer künftigen Gesellschaft als der Gemeinschaft freier Menschen«, mit der Horkheimer auf Marxens »Verein freier Menschen« (K I<sup>2</sup> 109/92) anspielt, 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 partikuläre 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 provocieren kann«, wie Marx in der Einleitung von *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (KHRE 182/390) schreibt.

Wenn also für die marxische Theorie das Theorem von Basis und Überbau unverzichtbar sein sollte, dann ist nicht zu sehen, wie diese Theorie überhaupt eine begründete Kritik der kapitalistischen Produktionsweise leisten können soll. Wenn notwendig gilt, dass das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bedingt und dieses ideologisch, also falsches Bewusstsein ist, dann gibt es keinen logischen Ort, von dem aus dieses Bewusstsein als ideologisch, als falsch erkannt werden kann. Anders gesagt: Wären Recht und Moral, Rechtsphilosophie und normative Ethik per se Überbauphänomene, die wesentlich durch ihre ideologische,

Rekurs auf das »Interesse« folgt konsequent aus seiner »Psychologisierung der Moralphilosophie« (Weyand 2005: 19). Vgl. Bubner (1969: 162 ff.)

24 So sieht es Tugendhat (1993: 17): Marx »hielt 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.«

herrschaftssichernde Funktion bestimmt sind, wäre die Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft und Ökonomie grundlos – wenn unter Grund ein vernünftiger Grund verstanden wird, dem jeder prinzipiell zustimmen können muss. Sie könnte dann nicht mehr die Vernunft für sich reklamieren, sondern nur faktische Interessen. Die faktischen Interessen von Kapitalisten und Proletariern stimmen aber nicht überein, und auch die der Kapitalisten und Proletarier für sich betrachtet sind in der Konkurrenz einander entgegengesetzt.

Es könnte demnach scheinen, dass Marx' Kapitalkritik (und die sich von ihr herleitende kritische Gesellschaftstheorie überhaupt) ohne eine normative Grundlage nicht möglich ist und mit ihr auch nicht. Zu Recht betont Habermas die notorische Unklarheit, die hier besteht.

»Unklarheit herrschte von Anbeginn über die normative Grundlage der marxischen 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 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: 10).

Ob Marx tatsächlich der Meinung war, die ihm Habermas unterstellt, sei hier dahingestellt; ebenso, ob die Unklarheit über die normative Grundlage des *Kapitals* unter Rekurs auf die Meinungen seines Autors überhaupt befriedigend beseitigt werden könnte. Nicht zu bestreiten ist, dass die Marx zugeschriebene Meinung und die ihm unterstellten Zwecke nicht wenigen Marx-Interpreten die Richtung vorgegeben haben. Diese Interpreten möchten durch die Aufdeckung der dem *Kapital* zugrunde liegenden Methode der marxischen Hegel-Aneignung das ›Handstreichartige‹ nehmen. Marx' Methode sei nur mit Rückgriff auf Hegels Begriff der ›Darstellung des Gegenstandes‹ zu verstehen, die als Darstellung des Gegenstandes zugleich dessen Kritik sei.<sup>25</sup> Sie können sich dabei auch auf Marx selbst berufen, der etwa im Nachwort zur zweiten Auflage von der »im ›Kapital‹ angewandte[n] Methode« (K I<sup>2</sup> 704/25) spricht, sie als »dialektische Methode« bezeichnet, die ohne Hegel, nämlich ohne die Kritik der »mystifizierende[n] Seite der Hegel'schen Dialektik« (K I<sup>2</sup> 709/27) nicht möglich wäre. Gemeinsam ist den Versuchen

25 Vgl. Theunissen (1980: 13 ff.; 75 ff.).

einer ›Rekonstruktion‹ der marxischen Methode unter Rückgriff auf einen wie auch immer kritisch gewendeten hegelschen Darstellungsbegriff die Überzeugung, die Kritik des Gegenstandes werde nicht ›äußerlich‹ an diesen herangetragen, sondern sei in ihm selbst begründet. »Zu negieren ist das Kapital für Marx, weil es an sich schon das Negative *ist*.« (Theunissen 1980: 87)

Eine Reihe von Autoren sieht dabei die Negativität des Gegenstandes des *Kapitals* darin begründet, dass dieser seinem eigenen normativen Selbstverständnis widerspreche. Nach Lohmann unterstellt eine »*immanente Kritik*«, »daß der Gegenstand der Kritik sich insofern selbst einer Kritik aussetzt, als er beansprucht, selbstgesetzten Normen zu genügen«. Gemeint sind die für die kapitalistische Gesellschaft funktional notwendigen rechtlichen und moralischen Prinzipien, die mit dem vertraglich geregelten Austausch von Waren als realisiert unterstellt werden. »Es ist jener naturrechtliche Zusammenhang von Freiheit, Gleichheit und Privateigentum, der prototypisch in Lockes Konstruktion des Naturzustandes vorformuliert war und dann, allerdings mit einigen Veränderungen, in die politische Ökonomie eingegangen ist. Vermittelt über Hegels Theorie des ›abstrakten Rechts‹, übernimmt ihn Marx für seine Kapitalkritik.« (Lohmann 1991: 56 f.) Freilich sei es für Marx' immanente Kritik des normativen Selbstverständnisses der kapitalistischen Gesellschaft unabdingbar, dass sie »zugesteh[t], dass Recht sein soll«. Daran scheitere sie. Denn im *Kapital* würden zwar die Rechtsvorstellungen als ideologisch kritisiert, aber es werde keine eigene moralische Auffassung von Recht vertreten.<sup>26</sup> Marx gestehe den Rechtsverhältnissen keinen »unabhängigen Status oder Geltungscharakter gegenüber den rein ökonomischen Reproduktionsprozessen« zu. Damit »kollabiere« (Lohmann 1991: 286) aber seine kritische Darstellung.

Wellmer zufolge ist in die Konstruktion der marxischen Theorie von Anfang an »die normative Idee einer zwanglosen wechselseitigen Anerkennung aller und, in solcher Anerkennung, einer Versöhnung des Besonderen und des Allgemeinen« (1986: 200) eingegangen. Marx habe in den Frühschriften Hegels Begriff praktischer Vernunft kritisch gewendet. Die von ihm propagierte klassenlose Gesellschaft lasse sich nur verstehen und legitimieren »im Sinne der Positivierung eines gleichsam vom Boden des bürgerlichen Privateigentums losgelösten Naturrechts«. Freilich widerspreche eine solche Interpretation der Kapitalkritik dem expliziten Selbstverständnis ihres Verfassers: Normative Voraussetzungen im Sinne eines radikalisierten bürgerlichen Naturrechts seien »beim späten Marx in eine spekulativ-geschichtsphilosophische Rahmenkonstruktion gleichsam abgewandert« (Wellmer 1986: 233). Das *Kapital* sei der problematische Versuch, empirisch-wissenschaftliche Analyse und

<sup>26</sup> Vgl. Lohmann (1991: 254).

Residuen einer spekulativen Geschichtslogik zu verbinden. Es sei in doppelter Weise objektivistisch: sowohl im Sinne einer so genannten wertfreien Wissenschaft als auch im Sinne einer revolutionstheoretisch gewendeten Geschichtslogik.

Wildt zufolge ist mit Marx ein »absolutes« Naturrecht aus gutem Grund auszuschließen, seine Kapitalismuskritik sei aber »ohne Inanspruchnahme von Gerechtigkeitsgesichtspunkten gar nicht verständlich«. Marx sei zwar seinem »deklarierten Selbstverständnis« nach Immoralist, seine Kapitalkritik komme aber gar nicht umhin, auf normative Begriffe zu rekurrieren. So argumentiere er in den Abschnitten über die Antinomie des Arbeitstages und den Umschlag der Eigentumsgesetze »explizit und relativ ausführlich mit Gesichtspunkten von Recht und Unrecht« (Wildt 1986: 161). In einer späteren Arbeit meint Wildt, »Marx' paradoxe Haltung zur Moral im allgemeinen und zu moralischen Rechten im besonderen« lasse sich nur dann aufklären, »wenn man ihm eine spezielle, eher schwache Form von normativem moralischen Relativismus zuschreibt, die sich wesentlich auf die *Motivation* zum moralischen Handeln bezieht« (Wildt 1997: 225 f.). In seiner Darstellung der Antinomie des Arbeitstages etwa sympathisiere Marx »offensichtlich« mit der Position des Arbeiters. Das liege nicht nur daran, dass er »offenbar« mit Locke ein moralisches Recht auf Selbsterhaltung voraussetze, sondern auch daran, dass »die Position des Arbeiters deshalb massenhaft überzeugen und motivational wirksam werden kann, weil sie den Erfordernissen der gegebenen Entwicklungsstufe des Kapitalismus besser entspricht als die des Kapitalisten« (Wildt 1997: 234). Der moralisch legitime Anspruch des Arbeiters setze sich hier gegen den ›schwächer‹ legitimierten Anspruch des Kapitalisten durch und gewinne soziale Dominanz. Marx unterscheide implizit zwischen moralischen Rechten, deren motivationale Kraft durch die funktionalen Erfordernisse der gegebenen Produktionsweise gestützt werde, und solchen, die darin nicht aufgehen. Jene seien im Vergleich zu diesen die moralisch schlechteren. Wo Marx das moralische Recht auf das der gegebenen Produktionsweise entsprechende Recht beschränke, fasse er die »normative Relativität der Moral« (Wildt 1997: 237) zu restriktiv.

Stimmen die erwähnten Autoren bei allen Unterschieden darin überein, dass Marx' Kapitalkritik einer normativen Grundlage bedarf, so widerspricht dem Heinrich ausdrücklich. Marx' Kritik sei nicht an normativen Vorstellungen orientiert, vielmehr zeige sie, »daß normative Vorstellungen ihre *Evidenz* nur vor dem Hintergrund bestimmter Produktionsverhältnisse erhalten«. Sie sei zumindest implizit »eine Metakritik des neuzeitlichen Moraldiskurses, der zu seiner Begründung nicht mehr auf ein göttliches Gesetz verweist, sondern auf die ›Vernunft‹, die allen Menschen gleichermaßen mögliche ›Einsicht‹ etc. rekurriert«. (Heinrich

2006: 378) Indem Marx durch die Kritik der Politischen Ökonomie nachweise, dass deren tragende Begriffe die wirklichen Verhältnisse verkehrt beschrieben, sei seine Darstellung »zugleich Kritik eines in dieser Verkehrung befangenen Bewußtseins und einer auf diesem Bewußtsein beruhenden Wissenschaft. Eine solche Kritik benötigt keine normative Grundlage.« Von dieser »*wissenschaftlichen* Kritik [...] der Nationalökonomie« sei »die *politische Kritik* an den kapitalistischen Verhältnissen zu unterscheiden«. Die politische Kritik könne sich insofern auf die Resultate der wissenschaftlichen Kritik stützen, als diese zeigten, dass der kapitalistische Verwertungsprozess »zwangsläufig auf Kosten der Arbeiter vonstatten geht«. (Heinrich 2006: 381 ff.) Marx gehe es »nicht um die Verletzung bestimmter Normen, sondern um die Konstatierung eines Sachverhalts: daß die kapitalistische Produktion elementare *Lebensinteressen* der Arbeiter und Arbeiterinnen verletzt. [...] Und insofern bei der Arbeiterklasse die Einsicht in diesen Charakter des kapitalistischen Systems wächst, wird sie auch, nicht im Namen einer universellen Gerechtigkeit, sondern des eigenen Interesses zur *politischen* Aktion führen – so jedenfalls die optimistische Hoffnung von Marx.« (Heinrich 2006: 384)<sup>27</sup>

Zu Recht betont Heinrich gegen Lohmann, dass die Kapitaltheorie dort, wo sie explizit von Recht und Gerechtigkeit handelt, vor allem die soziale Genese von Moral- und Rechtsvorstellungen anvisiert, keineswegs aber eine immanente Kritik des normativen Selbstverständnisses der bürgerlichen Gesellschaft beabsichtigt. Die Belege für die zuletzt genannte These beruhen bei Lohmann auf Fehlinterpretationen der entsprechenden Passagen. Solche Fehlinterpretationen unterlaufen auch Wildt, wenn er seine These, wonach die Kapitalkritik notwendig auf normative Begriffe rekurrieren müsse, stützen will. Wildt und Lohmann begreifen beispielsweise Marx' Beschreibung der Position des Arbeiters im Kampf um die Länge des Arbeitstages als die Position von Marx, die nur mit der Unterstellung von Gerechtigkeitspostulaten verständlich zu machen sei.<sup>28</sup> Richtig dagegen ist, dass der ›Arbeiter‹ hier nur als »ökonomische Charaktermaske« fungiert, seine Forderungen nur seine Interessen und Rechte als Verkäufer der Ware Arbeitskraft ausdrücken. Der Kampf der Besitzer der Arbeitskraft für eine Regulierung des Arbeitstags affirmiert das Kapitalverhältnis und führt nicht über es hinaus.

27 Auch nach Iber (2005) intendiert Marx keine moralische Kritik des Kapitalismus, sondern »die Freilegung des Sachverhalts, daß die kapitalistische Produktion mit Systemnotwendigkeit elementare Lebensinteressen der Arbeiter verletzt« (17). Gleichwohl müsse »die Expropriation der Expropriateure eine als sozialetisch richtig eingesehene willentliche Tat der Lohnarbeiter sein« (290).

28 Vgl. Wildt (1986: 165); (1997: 234); Lohmann (1991: 79 Fn. 67; 283 Fn. 65).

Ist der Kritik Heinrichs an Lohmann und Wildt insoweit zuzustimmen, so ist seine eigene These, wonach die Kapitalkritik keiner normativen Grundlage bedürfe, aber ebenso wenig haltbar. Heinrich irrt in zwei wesentlichen Punkten. Er geht fehl, wenn er meint, Marx' wissenschaftliche (und also nicht politische) Kritik gelte allein der Nationalökonomie, nicht aber der kapitalistischen Produktionsweise selbst. Heinrich zufolge behauptet Marx in dem Lehrstück vom »Fetischcharakter der Ware« nicht, »daß die bürgerliche Vergesellschaftung gemessen an irgendeinem Ideal *verkehrt sei*, sondern daß sie *verkehrt erscheint*, anders als sie tatsächlich ist« (2006: 373). Tatsächlich behauptet Marx aber, dass den Produzenten »die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten [erscheinen] als das was sie sind [!], d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen« (K I<sup>2</sup> 104/87).<sup>29</sup>

Marx zufolge kann der religiöse »Widerschein der wirklichen Welt« nur verschwinden, »sobald die Verhältnisse des praktischen Werktagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig *vernünftige* [kursiv d. Verf.] Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen«, sobald also die materielle Reproduktion der Gesellschaft »als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht« (K I<sup>2</sup> 110/94). Marx plädiert hier indirekt für eine Form der gesellschaftlichen Reproduktion, in der die Menschen die Produktion und die Distribution der Güter bewusst kontrollieren und ihnen daher ihr eigener gesellschaftlicher Zusammenhang transparent ist. Diese Form der gesellschaftlichen Reproduktion nennt er hier ›vernünftig‹. Man darf unterstellen, dass er die sich selbst mystifizierenden, daher dieser vernünftigen Form der Vergesellschaftung entgegengesetzten kapitalistischen Produktionsverhältnisse ›unvernünftig‹ genannt haben würde. Aus alledem folgt, dass Marx der Sache nach *erstens* nicht nur das Bewusstsein, sondern die Verhältnisse selbst wissenschaftlich kritisiert und *zweitens*, dass dieser Kritik ein normativer Maßstab zugrunde liegt: Die gesellschaftlichen Verhältnisse *sollen* im genannten Sinn vernünftig sein. Zu betonen ist zweierlei: Das Gesagte gilt der Sache nach, es wird nicht etwa behauptet, Marx argumentiere bewusst normativ. Zudem bleibt völlig unklar, was für ein über das diffuse Alltagsverständnis von ›Vernunft‹ hinausgehender Vernunftbegriff (wenn überhaupt einer) hier in Anschlag gebracht wird.

Heinrich geht zum zweiten fehl, wenn er meint, der Begriff des ›elementaren Lebensinteresses der Arbeiter und Arbeiterinnen‹ sei kein normativer Begriff und die kapitalistische Produktionsweise sei zwar in Konsequenz der marxschen Bestimmung, wonach die Arbeitskräfte in

29 So auch Heinrich (2008: 175).

ihr nur als Mittel für den Zweck der Kapitalverwertung fungieren, als »unmenschlich« zu charakterisieren, der Ausdruck sei aber »im wörtlichen, nicht moralischen Sinne« (Heinrich 2006: 326)<sup>30</sup> zu verstehen. Die Behauptung, die kapitalistische Produktionsweise sei unmenschlich, ist eine Kritik dieser Produktionsweise. Entgegen seiner These, wonach die Kapitaltheorie die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst nicht kritisiere, behauptet Heinrich hier das Gegenteil. Freilich will er diese Kritik nicht als moralische Kritik verstanden wissen. Aber setzt die Kritik daran, dass Menschen nur als Mittel der Kapitalverwertung dienen, nicht die Überzeugung voraus, dass sie dies nicht *sollen*? Und ist diese Überzeugung nicht eine moralische, drückt sich in ihr nicht eine moralische Norm aus, etwa gar die kategorische Forderung, Menschen seien niemals nur als Mittel, sondern zugleich immer auch als Zwecke an sich zu betrachten, wie es bei Kant heißt?

Im englischen Sprachraum ist durch das von Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* wieder geweckte Interesse an der praktischen Philosophie auch Marx' Werk zum Gegenstand zahlreicher Untersuchungen geworden, deren Autoren sich der analytischen Philosophie, wenn nicht einem »analytischen Marxismus«<sup>31</sup> zurechnen. Ihre Antworten auf die Frage nach der normativen Grundlage der marxischen Kapitalkritik decken das Spektrum dessen, was die gängigen Ethiklehrbücher<sup>32</sup> an Positionen aufzählen, weitgehend ab. Marx soll demnach – zumindest implizit – eine utilitaristische, perfektionistische, tugendethische, gemischt deontologische oder immoralistische Position vertreten.

Für Wood ist Marx »unbestreitbar« und »ganz offensichtlich« (Wood 1986: 23) ein Immoralist. Wood stellt nicht in Abrede, dass Marx wertende Urteile über die kapitalistischen Verhältnisse fällt, wohl aber, dass er dabei auf moralische Werte rekurriert. »Was Marx als Wert ansieht, präsentiert sich als nichtmoralisches Gut.« (Wood 1986: 22)<sup>33</sup> Nicht Recht und Gerechtigkeit, sondern Werte wie Wohlfahrt, Solidarität,

30 Heinrich (2006) setzt den von ihm gewählten Ausdruck immer in Anführung. Auch die moralische Konnotation des Ausdrucks »Ausbeutung« gibt Heinrich nicht zu und spricht stattdessen von einem »pejorativen« (384 Fn. 12) Klang.

31 Auch »non-bullshit Marxism«: (Cohen 1978 [2000]: XXV f.); zur Einordnung der Autoren Peffer (1990: 9 f.)

32 Tugendhat (1993: 338) weist zu Recht darauf hin, dass die Sortierung der Tradition nach Stichworten nur bedingt sinnvoll ist. »Die in der angelsächsischen Ethik übliche Kontrastierung von teleologischer und deontologischer Ethik ist nicht so sinnvoll, wie sie scheint, weil jede Moral eine irreduzibel deontologische Komponente hat. Auch der Utilitarismus kann die Überzeugung, daß das genannte Ziel verfolgt werden *soll*, nicht aus diesem Ziel herleiten.«

33 Vgl. ders. (1979: 121 ff.); ähnlich Horn/Scarano (2002: 243).

Sicherheit und menschliche Entfaltung lägen seinen Werturteilen zugrunde. Moral und Ethik seien nicht konstitutiv für Marx' Theorie.<sup>34</sup>

Dagegen sieht Allen in Marx und Engels Utilitaristen. »Their arguments are the kind used by utilitarians although not expressed in utilitarian vocabulary.« (Allen 1973: 189) Mit der Ausnahme einer Formulierung aus den *Grundrissen* stützt Allen diese These durch die Interpretation einzelner Passagen aus theoretischen und politischen Schriften der 1840er Jahre, ergänzt durch Schriften Engels'. Für Marx sei das »summum bonum« die freie Entwicklung der Individuen überhaupt, nicht nur der Proletarier, in »höheren Tätigkeiten«, die wissenschaftliche und künstlerische Ausbildung voraussetzten und nicht der Notwendigkeit gesellschaftlicher Reproduktion geschuldet seien. Dies sei mit dem Utilitarismus vereinbar, vorausgesetzt, die Bewertung der Tätigkeiten als »höherer« beruhe nicht auf einer apriorischen Theorie der menschlichen Natur und intrinsischer moralischer Werte, sondern auf den Präferenzen der Individuen selbst.<sup>35</sup>

Brenkert sieht in Marx den Kritiker des Utilitarismus. Marx erkenne, dass der Utilitarismus mit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft konkurrierender Individuen aufs Beste harmoniere. Sein Begriff des gesellschaftlichen Individuums, das seine menschlichen Potenzen in einem Reich der Freiheit jenseits der eigentlichen materiellen Produktion der Gesellschaft als Zweck in sich selbst entwickelt, sei deontologischer, nicht utilitaristischer Art.<sup>36</sup> Marx' Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise liege implizit eine »normative Ethik« zugrunde, die mit der aristotelischen Tugendethik verwandt sei.<sup>37</sup> In ihrem Zentrum stehe der Begriff der Freiheit als der historischen Entfaltung menschlicher Kräfte und Fähigkeiten. Lukes zufolge bedienen sich Marx und die Marxisten zwar bisweilen einer utilitaristischen Sprache, ihr Konsequentialismus sei aber weniger utilitaristisch als vielmehr perfektionistisch. »[T]he essential message is perfectionist: the best over-all outcome is the maximal realization of human powers, of mansided individuality, in community, the attainment of a society in which the full and free development of every individual forms the ruling principle.« (Lukes 1985: 144) Peffer zufolge vertritt Marx keine konsequentialistische, sondern eine »gemischt deontologische«<sup>38</sup> Position. Sie fordere nicht einfach die

34 Wood (1972; 1981; 1986); vgl. Tucker (1969: 37): »The fundamental passion of the founders of Marxism was not a passion for justice. Their condemnation of capitalism was not predicated upon a protest against injustice.«

35 Vgl. Allen (1973: 198).

36 Vgl. Brenkert (1981: 216 u. pass).

37 Vgl. Brenkert (1983: 90; 17 ff.). Dazu kritisch Leist (1985: 220 ff.).

38 Dazu Frankena (1972: 61): Die »gemischt deontologische Theorie« erkenne »das Nützlichkeitsprinzip als gültig an, hält aber daneben ein weiteres Prinzip für erforderlich«, das der Gerechtigkeit.

Maximierung grundlegender nichtmoralischer Güter wie Freiheit und Selbstverwirklichung, sondern deren radikal egalitäre Verteilung; nicht Glück, Vergnügen oder menschliche Perfektion, sondern der nichtkonsequentialistische Begriff der menschlichen Würde sei der letzte Bezugspunkt moralischen Urteilens. Marx sei zwar kein Kantianer, doch sei der kantische Einfluss nicht zu leugnen.<sup>39</sup>

Angesichts des großen Einflusses von Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* überrascht es nicht, dass viele der analytisch inspirierten Untersuchungen zur normativen Grundlage der marxschen Theorie um das Thema der Verteilungsgerechtigkeit (distributive justice) kreisen und ihr Hauptaugenmerk der Frage widmen, inwiefern der ›Lohntausch‹ (wage transaction) zwischen Kapitalist und Arbeiter nach Marx gerecht oder ungerecht sei.<sup>40</sup> Wood zufolge erklärt Marx die rechtlichen und moralischen Vorstellungen aus den funktionalen Erfordernissen der Produktionsweise. Diese beruhe auf der Produktion von Mehrwert, also auf der Ausbeutung des Arbeiters durch den Kapitalisten. Sie sei dennoch kein Unrecht, da der Kapitalist den vollen Wert der Ware Arbeitskraft bezahle. Der Mehrwert, den er einstreiche, sei nicht das Ergebnis eines ›ungerechten‹ Lohns, sondern resultiere aus dem Vermögen der Arbeitskraft, mehr Wert produzieren zu können, als sie selbst hat. »The appropriation of surplus value by capital, therefore, involves no unequal or unjust exchange.« (Wood 1972: 22) In der Tat formuliert Marx selbst, der Umstand, dass der Arbeiter für den Kapitalisten mehr Wert produziere als seine Arbeitskraft besitze, sei »ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer« (K I<sup>2</sup> 207/208) der Arbeitskraft.

Woods paradox anmutende These, die Ausbeutung des Arbeiters im Kapitalismus sei kein Unrecht, hat eine Diskussion ausgelöst, in der alle logisch möglichen Positionen vertreten werden, nämlich: Marx zufolge sei der Lohntausch zwischen Kapitalist und Arbeiter gerecht (1), ungerecht (2), sowohl gerecht als auch ungerecht, aber jeweils in verschiedener Hinsicht (3); weder gerecht noch ungerecht (4).<sup>41</sup> Im Zentrum der Diskussion steht die Frage, ob der Lohntausch mit Marx nur an den dem Kapitalismus immanenten Standards von Gerechtigkeit oder auch an postkapitalistischen Standards zu messen sei. Nach Tucker und Wood kann der Lohntausch auf der Grundlage der in der *Deutschen Ideologie* entwickelten ›materialistischen‹ Auffassung von Moral und Recht als

39 Vgl. Pepper (1990: 83 ff.; 118 ff.).

40 Rawls (2007) selbst teilte zuletzt die Auffassung Geras', »daß Marx den Kapitalismus tatsächlich wegen seiner Ungerechtigkeit verurteilt hat. Andererseits hat er selbst das nicht so gesehen« (484 f.). Nach Geras (1985: 614 f.) zeigt sich darin »a confusion [...] about the potential scope of the concept of justice« bei Marx.

41 Vgl. Lukes (1985: 48 ff.).

bloßen Überbauphänomenen nur an den Standards der kapitalistischen Verhältnisse gemessen werden. Er ist demnach gerecht, weil er das Prinzip des Äquivalententauschs nicht verletzt. Dagegen meint Husami, moralische und rechtliche Vorstellungen würden nicht allein durch die Produktionsweise, sondern auch durch die Klassenstruktur der Gesellschaft und die ihr entsprechenden gegensätzlichen Interessen bestimmt. Wenn der Lohntausch gemessen an kapitalistischen Standards als gerecht gilt, so muss er gemessen an den Gerechtigkeitsvorstellungen des Proletariats als ungerecht gelten. Wie die *Kritik des Gothaer Programms* zeige, verfüge Marx durchaus über Gerechtigkeitskriterien einer postkapitalistischen, nämlich sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft, an denen gemessen der Lohntausch ungerecht sei.<sup>42</sup>

Nach Young ist der Lohntausch sowohl gerecht als auch ungerecht, allerdings in verschiedener Hinsicht. Im Hinblick auf die Zirkulationsphäre und den einzelnen Tauschvorgang ›erscheint‹ er als gerecht, während unter Einbeziehung der Produktionsphäre und im Hinblick auf das Verhältnis von Kapitalisten- und Arbeiterklasse deutlich wird, dass er ein Ausbeutungsverhältnis verschleiert.<sup>43</sup> Nach Miller ist er weder gerecht noch ungerecht. Wenn Marx formuliere, die Aneignung des Mehrwerts durch den Kapitalisten sei gegenüber dem Arbeiter kein Unrecht, so bedeute ›kein Unrecht‹ hier nicht ›Recht‹: »Not unjust‹ does not mean ›just‹ here, anymore than an theist's argument against divine goodness means that divine evil really exists for him.« (Miller 1984: 91)<sup>44</sup> Miller interpretiert Marx als einen ›politischen‹ Denker, der die Kriterien der Gerechtigkeit und der Gleichheit und den universalen Standpunkt der Moral als Grundlage für politische Entscheidungen (etwa die zwischen Kapitalismus und Sozialismus) und für die Durchsetzung politischer

42 Vgl. Husami (1978: 73).

43 Vgl. Young (1981: 252 ff.). Ähnlich Kain (1988: 138 ff.), der aber nicht zu den analytischen Marxologen oder Marxisten zählt: »The capitalist is acting both justly and unjustly in the same act.« Der Widerspruch sei nur aufzuklären, wenn man sich klar mache, dass Marx in den *Grundrissen* und im *Kapital* mit der Methode der *Deutschen Ideologie* gebrochen und sie durch seine »dialektische Methode« ersetzt habe. Marx unterscheide jetzt zwischen dem Wesen der kapitalistischen Produktion und ihren Erscheinungsformen. Der Lohntausch erscheine zwar als gerecht, sei seinem Wesen nach aber ungerecht. Nach Allen (1981: 235) ist es unzulässig, den Lohntausch im Hinblick auf das Klassenverhältnis zu betrachten, da damit ein dem Warenaustausch fremder Maßstab angelegt werde.

44 Dazu Wildt (1997: 220): »Das scheint kaum überzeugend. Die Negation läßt hier nicht die Möglichkeit der Unentschiedenheit oder Unentscheidbarkeit zu; denn wenn der Begriff ›Unrecht‹ überhaupt einen normativen Sinn hat, so ist er sicher nicht zu unbestimmt, um den massiven Fall der Ausbeutung zu entscheiden.«

Strategien ablehnt. An die Stelle allgemeiner moralischer Normen trete bei Marx eine ungeordnete, bunte Reihe von erstrebenswerten Gütern wie Freiheit, Gegenseitigkeit und Selbstverwirklichung, an denen sich politische Entscheidungen im gegebenen Fall orientieren, durch die diese Entscheidungen aber nicht bestimmt werden.<sup>45</sup>

Die Marx-Diskussion des ›Analytical Marxism‹ erfolgt durchweg in dem Bewusstsein, über die avancierten theoretischen Mittel zu verfügen, »to interpret, clarify, reconstruct, and/or critique both the empirical and normative components of Marxism« (Peffer 1990: 10). Im Unterschied zur deutschen Diskussion, die seit den 1960er Jahren durch die Debatten um die ›Rekonstruktion‹ der von Marx vorgeblich angewandten ›dialektischen Methode‹ geprägt war, steht hier von vornherein fest, was ›wissenschaftlich‹ geht und was nicht. Kausale, funktionale und intentionale Erklärungen sind diskutabel, indiskutabel ist dagegen eine wie auch immer geartete ›Dialektik‹. Sie steht im Verdacht der Obskurität und des Obskurantismus, weil Hegel, von dem sie sich herleite, die Geltung der Prinzipien der Logik bestritten habe.<sup>46</sup> Innerhalb des analytischen Marxismus betreffen Methoden-Diskussionen die Auffassung und Reichweite bestimmter Verfahren, stellen aber deren Eignung als Maßstab zur Überprüfung der wissenschaftlichen Qualität marxischer Theoreme nicht grundsätzlich in Frage.<sup>47</sup> Die Geltung der Methoden sei durch ihre Akzeptanz im Wissenschaftsbetrieb hinreichend belegt. Was in den Sozialwissenschaften und der Ökonomie bewährt und anerkannt sei, bedürfe keiner Rechtfertigung. Entscheidungs- und spieltheoretische Ansätze und die auf Adam Smith und David Ricardo zurückgehenden, in der Neoklassik mathematisch gefassten Techniken ökonomischer Analyse stehen nicht in Frage. »Now, the commitment of analytical Marxists to the constitutive techniques of analytical Marxism is absolute.« (Cohen 1978: XXIV)<sup>48</sup>

Der Kern der Kapitaltheorie, die Werttheorie, ist für die analytische Orthodoxie in ökonomischer Hinsicht inakzeptabel.<sup>49</sup> Die für die Werttheorie konstitutive Differenz von Wesen und Erscheinung und ihr ›Holismus‹ gelten als schlechtes hegelsches Erbe, das sich vor dem in Anschlag gebrachten Maßstab des methodologischen Individualismus blamiert. Beifall finden dagegen jene Passagen aus der *Deutschen Ideologie*, in denen Marx darauf besteht, die materialistische Theorie habe von den ›wirklichen‹ Individuen auszugehen. Marx sei hier methodologisch auf dem richtigen Weg, falle aber später, vor allem in den *Grundrisen* und im *Kapital*, allzu oft wieder in eine holistische, hegelianisierende

Argumentation zurück, die dem gesellschaftlichen Kapital oder den Klassen eine von den Individuen unabhängige Gesetzmäßigkeit zuschreibe.<sup>50</sup> Dass Marx durch sachliche Gründe, nämlich durch Einsichten in die Struktur der kapitalistischen Produktionsweise selbst genötigt worden sein könnte, die in der *Deutschen Ideologie* skizzierte ›materialistische Geschichtsauffassung‹ zu revidieren, ist innerhalb des analytischen Marxismus nicht denkbar. Vielmehr soll er diese Weltanschauung unzulänglich auf die kapitalistische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts als einen Spezialfall angewendet haben.<sup>51</sup> Der Gedanke, das *Kapital* könnte Einsichten enthalten, die zu einer Kritik ihrer eigenen methodischen Standards Anlass geben, ist der analytischen Marx-Rezeption ein Ungedanke. Die Analytiker sprechen deshalb im Wesentlichen von sich selbst, wenn sie von der marxischen Theorie sprechen.<sup>52</sup> Ihr Verfahren »is well-designed to achieve the desired result. First, one begins by asserting a methodological principle precisely contrary to that of the author of whom one presumably wants to make sense. Then, from this very standpoint, one investigates the propositions of said author and finds, *mirabile dictu*, – nonsense. In defence of this singular approach to the rational reconstruction of a given theory, it may be said that it rarely fails to satisfy its practioner.« (Lebowitz 1994: 250)<sup>53</sup>

Gleichwohl hat die analytische oder analytisch inspirierte Marx-Interpretation auch manchen Autoren, die ihr nicht anhängen, entscheidende Stichworte geliefert. Ist Marx' zentrale Botschaft nämlich ›perfektionistisch‹ (Lukes) und stützen sich seine wertenden Urteile über die kapitalistischen Verhältnisse auf ›nicht-moralische Werte‹ (Woods), dann hat seine Theorie offenbar eine normative, wenngleich keine moralische Dimension. Die Rede von der normativen Grundlage des *Kapitals* steht dann nicht in Widerspruch zu den moralkritischen Aussagen seines Autors.

45 Vgl. Miller (1984: 42; 52 u. pass.).

46 Vgl. Peffer (1990: 17 ff.); anders freilich Wood (1981: 199 ff.).

47 Vgl. Cohen (1978); Elster (1985).

48 (Vorwort 2000); dazu kritisch Lebowitz (1994: 249 ff.).

49 Vgl. Elster (1985: 119 ff.).

50 Vgl. Elster (1985: 5 ff.).

51 Vgl. Roemer (1982: 24).

52 Das gilt im Übrigen für jede Marx-Rezeption, die sich ihrem Gegenstand vorab methodologisch überlegen wähnt. Bayertz' Versuch, »Marx zu verstehen« (2018: 9), erweckt den Eindruck, Marx' Ausführungen zum Produktions-, Zirkulations- und Gesamtreproduktionsprozess des Kapitals seien zu vernachlässigen. Wichtiger sei es, seine programmatischen Aussagen über Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse mit Hilfe »des heutigen wissenschaftstheoretischen Vokabulars (das Marx natürlich noch nicht zur Verfügung stand)« zu reformulieren. Die Begriffe ›Emergenz‹ und ›Supervenienz‹ erlaubten es, »die von Marx eher intuitiv postulierten Zusammenhänge terminologisch präziser zu reformulieren« (111).

53 Vgl. Bensaïd (1995: 40 ff.; 122 ff.); Boffo (2012); Roberts (1996); Müller (1988); Bohman (1986).

Die Diskussion über ›Marx' Perfektionismus<sup>54</sup> muss vor dem Hintergrund der umfassenderen Kontroverse zwischen Vertretern eines philosophischen Perfektionismus und Liberalismus gesehen werden. Maßgeblicher Auslöser der Kontroverse ist die rawlssche These, wonach eine »wohlgeordnete Gesellschaft« (Rawls 1971: 21)<sup>55</sup> auf formalen Gerechtigkeitsprinzipien gründen müsse, die sich gegenüber Konzepten eines guten Lebens neutral verhielten.<sup>56</sup> Rawls teilt die seit Beginn der Neuzeit von so unterschiedlichen Autoren wie Hobbes und Kant vertretene Auffassung, wonach es keinen objektiven, allgemein verbindlichen Begriff eines guten Lebens gebe und jeder nach seiner Fassung glücklich werden dürfe.<sup>57</sup> Für diese Auffassung spricht zum einen die Empirie. In modernen Gesellschaften existiert eine Pluralität unterschiedlichster weltanschaulich und religiös fundierter Vorstellungen eines gelingenden Lebens. Zum anderen aber scheint es unter der theoretischen Bedingung des normativen Individualismus auch gar nicht mehr möglich, einen objektiven Begriff des guten Lebens zu begründen. Wenn Gott und Natur als Begründungsinstanzen für Einschränkungen individueller Freiheit ausfallen, bleibt nur noch, diese vor den Individuen selbst zu rechtfertigen. Demnach sind nur solche Einschränkungen legitim, denen die autonomen Individuen aus guten Gründen zustimmen müssten (wobei alles davon abhängt, was jeweils unter ›guten Gründen‹ verstanden wird).

Verfechter des Perfektionismus stoßen sich an der Formalität und Abstraktheit liberaler Theorien, die »nur noch wenig mit den konkreten menschlichen Erfahrungen zu tun haben« (Nussbaum 1993: 227). Gegen deren Praxisferne möchten sie wieder eine Konzeption des guten

54 Laut Perfektionisten wie Hurka vertreten Marx, Aristoteles, Thomas, Leibniz, Nietzsche und viele andere »moralists« nur mehr oder weniger unterschiedliche Varianten einer »single theory, one centred on an ideal of the good life in terms of human nature« (1993: 3), und besteht die philosophische Tradition zu einem Großteil aus »perfectionists«. Das entbehrt nicht der Komik, ist doch die Perfektionismus-Debatte wesentlich durch die Auseinandersetzung mit Rawls und anderen zeitgenössischen Theoretikern geprägt. Aristoteles beispielsweise ist kein ›Perfektionist‹, er ist noch nicht einmal ein ›Tugendethiker‹. Ihn so zu bezeichnen ignoriert, dass er unter ganz anderen realgeschichtlichen und theoretischen Voraussetzungen philosophierte als diejenigen, die ihn heute für sich reklamieren. Aristoteles will keine ›Tugendethik‹ gegen ›deontologische‹ und ›utilitaristische‹ Ansätze geltend machen.

55 Ebd. 493 f; ders. (1993: 105 ff.).

56 Vgl. Rawls (1971: 50; 488): Das Wohl besteht »für verschiedene Menschen in Verschiedenem [...]. Und es ist gar kein öffentlich anerkanntes Urteil darüber nötig, worin das Wohl der einzelnen besteht.« Ders. (1993: 266 ff.).

57 Vgl. Hobbes (1651: 75 ff.); Kant GTP A 235.

Lebens zur Geltung bringen.<sup>58</sup> Denn anders als die an formalen Prinzipien orientierten Ansätze, müsse eine solche Konzeption nicht von den Bedürfnissen und Wünschen abstrahieren, die die Menschen prägen, und könne dem Umstand, dass diese immer in einem bestimmten historischen und gesellschaftlichen Kontext leben, angemessen Rechnung tragen. Als philosophischer Gewährsmann gilt in der Regel Aristoteles. »Denn was am Werk des Aristoteles so besticht«, so Nussbaum, »das ist die Verbindung von Exaktheit und Konkretheit, von theoretischer Stärke und Sensibilität für die realen Bedingungen menschlichen Lebens und Entscheidens in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit und Veränderbarkeit.« (Nussbaum 1993: 228)

Nun setzen die Entwürfe eines ethischen oder politischen Perfektionismus eine Werttheorie voraus, auf deren Grundlage sich Folgerungen für das Leben der Individuen und die Verfasstheit der Gesellschaft ziehen lassen.<sup>59</sup> Diese werttheoretische Grundlage ist die Crux der perfektionistischen Theorien, die sich nicht nur gegen vermeintlich weltfremde Versuche einer ›Letztbegründung‹ der Moral wenden, sondern ebenso gegen jedwede Metaphysik. Sie möchten zwar nach dem Vorbild des Aristoteles wieder in nicht-relativistischer Weise<sup>60</sup> vom guten Leben handeln, dabei aber keineswegs das metaphysische Fundament seiner Ethik (oder irgendein metaphysisches Argument) in Anspruch nehmen.<sup>61</sup>

Damit stellt sich die Frage, wie ein objektiver Begriff des menschlich Guten begründet werden kann.<sup>62</sup> Nussbaum rekurriert zu diesem Zweck

58 »This moral theory starts from an account of the good human life, or the intrinsically desirable life.« Hurka (1993: 3).

59 Mit Wall (2012: 2) ist hier zu unterscheiden zwischen einem »human nature perfectionism« und einem »objective goods perfectionism«. Jenem zufolge erfordert das gelingende Leben eine gute Entwicklung menschlicher Naturanlagen, diesem zufolge bedarf es bestimmter Güter, die als intrinsisch wertvoll gelten. Hurka (1993: 3 f.) unterscheidet beide Varianten als Perfektionismus im engeren und weiteren Sinne.

60 Nussbaum (1993) wendet sich damit gegen Alasdair MacIntyre, Bernard Williams und Philippa Foot. Diese negierten die »Annahme, eine richtig verstandene Ethik stelle irgendwelche transkulturellen Normen bereit, die sich durch allgemeinemenschliche und allgemeingültige Gründe rechtfertigen ließen und es uns erlauben würden, andersartige und lokal gebundene Auffassungen des Guten angemessen zu kritisieren« (228). Hurka setzt die »objective theory of the good« (1993: 5) des Perfektionismus ab von Ansätzen, die das Gutsein von etwas auf die faktischen Wünsche und Präferenzen des Subjekts zurückführen.

61 Wenn sie es überhaupt erkennen. Die Abhängigkeit der aristotelischen Ethik von der ontologisch-metaphysischen Teleologie der *Metaphysik* wird häufig bestritten. Dagegen Esser (2004); Neschke-Hentschke (2005).

62 Zur Kritik der zeitgenössischen Tugendethik ausführlich: Esser (2004: 21–131).

auf kulturübergreifende »Grunderfahrungen der Menschen« (diese wissen um ihre Sterblichkeit, kennen Durst, Hunger und sexuelles Verlangen, verfügen über kognitive Fähigkeiten, vermögen ihr Leben selbst zu führen usw.),<sup>63</sup> auf deren Basis sie die ›schwache‹ Definition einer jeden Tugend gewinnt: Sie ist »die Bereitschaft, in diesem Bereich [der Erfahrung] richtig zu entscheiden und zu handeln, worin dies auch bestehen mag« (Nussbaum 1993: 234). Die ›starke‹ Definition resultiere aus der Spezifikation der derart eingegrenzten Tugend. Die genauere Erkenntnis der Probleme, mit denen Menschen in ihrem Zusammenleben konfrontiert sind, und der Lebenssituationen, die bestimmte Entscheidungen von ihnen verlangen, ermögliche es, konkurrierende Lösungsvorschläge »zu bewerten, und zunehmend [zu] begreifen, was es bedeuten könnte, angesichts dieser Probleme gut zu handeln« (Nussbaum 1993: 236). Nussbaum sieht allerdings, dass es beim Abwägen konkurrierender Lösungsvorschläge nicht bleiben kann, wenn der Anspruch auf »ethische Objektivität« (Nussbaum 1993: 230) eingelöst werden soll. Sie wirft deshalb die »tiefgreifende begriffliche Frage auf«, was es bedeute, »nach dem *menschlich* Guten zu fragen? Welche Lebensumstände definieren, was es bedeutet, das Leben eines *Menschen* und nicht irgendein anderes Leben zu führen?« (Nussbaum 1993: 262)

Die Antwort des Aristoteles bleibt dem nussbaumschen ›Aristotelismus‹ versperrt, denn sie impliziert eine objektive, metaphysisch fundierte Teleologie. Aristoteles zufolge muss es ein Ziel des Handelns geben, »das wir seiner selbst wegen wollen, und das andere nur um seiner willen«. Ohne ein solches Ziel, das nicht wiederum als Mittel für andere Ziele taugt, verlöre sich der Mensch in einen unendlichen Prozess des Strebens nach immer neuen Gütern, wäre sein Begehren »leer und eitel« (Nik. Ethik: 1094a). Das Ziel, das um seiner selbst willen erstrebt wird, ist kein partikulares Gut, sondern ein erfülltes Leben, die Glückseligkeit [eudaimonia]. Glückseligkeit besteht in der hervorragenden Ausübung des dem Menschen eigentümlichen »Werks« [ergon], welches »in vernünftiger oder der Vernunft nicht entbehrender Tätigkeit der Seele besteht« (Nik. Ethik: 1098a). Aristoteles' ›ergon-Argument‹ greift auf die Wesensbestimmung des Menschen zurück, die ihn von anderen Lebewesen unterscheidet: seine Vernünftigkeit. Durch seine Wesensbestimmung (ousia als eidos: *Metaphysik* 1032b) ist dem Menschen ein Ziel immanent, das um seiner selbst willen erstrebt wird. Diese Zielbestimmung ist formal, denn sie legt das Individuum nicht auf bestimmte Handlungen und Handlungsziele fest, sondern grenzt nur seinen Handlungsrahmen ein, sie ist nicht-intentional, denn sie ist seinem faktischen Wollen entzogen, und sie ist objektiv, denn sie ist *dem* Menschen, also allen Menschen, eigentümlich. Insofern das Ziel der Verwirklichung des ›dem Menschen

63 Vgl. Nussbaum (1993: 231 ff.; 257 f.).

eigentümlichen Werks‹ von seinem eidos abhängt, welches als Formursache sein Handeln und Streben auf die Realisierung seines Wesens ausgerichtet, ist die Teleologie der aristotelischen Ethik abhängig von der *Metaphysik* und deren Lehre von der entelechischen Struktur des Seins.<sup>64</sup>

Nach Nussbaum nötigt die Frage nach dem menschlich Guten keineswegs zu metaphysischen Überlegungen. Vielmehr gebe es »keine andere Möglichkeit, darauf zu antworten, als uns selbst zu fragen, welche Erfahrungen uns so wichtig erscheinen, daß sie für uns einen Teil dessen ausmachen, was wir sind« (Nussbaum 1993: 262). Das, was die Menschen sind (die menschliche Natur<sup>65</sup>), wird demnach nicht wertfrei (etwa durch die Naturwissenschaften) eruiert, sondern immer schon bewertend identifiziert. Menschen teilen ungeachtet ihrer unterschiedlichen kulturellen Prägung nicht nur gemeinsame Grunderfahrungen, sondern auch gemeinsame Strategien in der Bewältigung der mit der ›menschlichen Lebensform‹ verbundenen Einschränkungen. Tugenden sind demnach Strategien, mit denen Menschen auf Herausforderungen antworten, die mit bestimmten Problemen, Grenzen und Fähigkeiten<sup>66</sup> ihres Menschseins gegeben sind. Durch ihren Bezug auf menschliche Grunderfahrungen kann Nussbaum plausibel machen, dass die alltägliche Rede vom Menschen oder der menschlichen Natur immer auch eine evaluative Dimension besitzt, einen objektiven Begriff des menschlich Guten vermag sie so aber nicht zu begründen. Der Rekurs auf Grunderfahrungen und gemeinsam geteilte Bewältigungsstrategien menschlicher Einschränkungen kann faktisch geltende Normen aufweisen, nicht aber einen diese Normen selbst normierenden kontrafaktischen Bezugspunkt.<sup>67</sup> Ein ethischer Wert, der mehr sein soll als eine faktisch geltende Wertschätzung, ließe

64 »Denn das Werk ist Zweck, die Wirklichkeit aber ist das Werk. Daher ist auch der Name Wirklichkeit [energeia] von Werk [ergon] abgeleitet und zielt hin auf Vollendung [entelecheia].« (*Metaphysik* 1050a). In der dem natürlich Seienden immanenten Form fallen causa formalis, causa finalis und causa efficiens ineins.

65 »Human nature cannot, and need not, be validated from the outside, because human nature just *is* an inside perspective, not a *thing* at all, but rather the most fundamental and broadly shared experiences of human beings living and reasoning together.« (Nussbaum 1993: 121).

66 Der Fähigkeiten-Ansatz Nussbaums wird hier nicht skizziert, er ändert nichts an der grundsätzlichen Kritik ihrer Tugendethik.

67 Vgl. Esser (2004: 75); ebd. 84: »Will man von allgemeinen Erfahrungen zu ethischen Spezifizierungen gelangen, die womöglich noch differieren, so muß der Begriff des ›guten und gedeihlichen Lebens‹ eine qualitative Normierung aufweisen, die gegenüber inhaltlichen Füllungen in gewissem Maße indifferent ist.« Fehlt dieser Begriff, »hängt es gänzlich von der jeweiligen Auffassung eines [...] guten Lebens ab, wie sich der Versuch, die menschlichen Begrenzungen zu überwinden, gestaltet«.

sich solchen Strategien nur beimessen, wenn sie als konstitutiv für ein gutes Leben gelten könnten. Der Begriff des guten Lebens lässt sich aber nicht aus ihnen extrahieren.

Die Crux der werttheoretischen Grundlegung des Perfektionismus zeigt sich in eklatanter Weise auch bei Autoren, die in Marx einen Perfektionisten<sup>68</sup> sehen oder dessen Werk einer perfektionistischen Lesart<sup>69</sup> unterziehen. So bei Henning, der »auf dem Weg einer ideengeschichtlich informierten Vergewärtigung« die »freiheitliche und egalitäre Tradition« des politischen Perfektionismus freilegen möchte und sich dabei auch auf Marx bezieht. (Henning 2015: 16; 459 ff.) Schon der »junge Marx« begründe »Forderungen nach Freiheit und Gleichheit« »durch ihren Beitrag zur menschlichen Entwicklung«. Seit der *Deutschen Ideologie* denke er diese Entwicklung als individuellen Prozess. »Diese Vision ist perfektionistisch fundiert: Liberale und egalitäre Werte müssen der persönlichen Entwicklung dienen.« (Henning 2015: 491)

Hennings kritische Sichtung des »aktuelle[n] Perfektionismus« ergibt, dass dieser auf entscheidende Fragen zu Freiheit, Gleichheit und Entfaltung die Antwort schuldig bleibe (Henning 2015: 30). Seine Befragung der philosophischen Tradition ergibt, dass diese »seit Aristoteles fast immer auf irgendeine Weise« (Henning 2015: 493) perfektionistisch gedacht habe. Allerdings gelingt es Henning nicht, mit ihrer Hilfe einen konsistenten Begriff des menschlich Guten zu entwickeln. Ähnlich wie Nussbaum möchte er den vermeintlichen Vorteil einer »aristotelischen« Argumentation, die keinen unüberwindlichen Gegensatz von Sein und Sollen kennt, in Anspruch nehmen, ohne sich dabei auf einen metaphysischen Begriff der menschlichen Natur zu stützen. Man könne »sich ja auch anders als metaphysisch auf Natur beziehen« (Henning 2015: 349). Zum einen machten Menschen mit der Natur ihre durch die jeweilige Kultur »überformten« Erfahrungen, zum anderen gebe es das Wissen der Einzelwissenschaften. Normative Vorstellungen von einem guten Leben kämen zwar »nicht aus der Wissenschaft, sondern aus den Erfahrungen der Menschen« (Henning 2015: 355 f.), der empirischen Wissenschaft komme aber die Funktion eines Filters zu. Mit ihrer Hilfe könnten »unsinnige, die Natur des Menschen missachtende ethische Ansichten über Ziele« aussortiert werden. Umgekehrt könnten die Wissenschaften, wenn sie selbst normative Ansprüche erhöben, mit Hilfe des »common

68 Nussbaum verweist wiederholt auf die *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte*, vgl. (1988: 86; 129 f.); (1990: 60; 85); (1993a: 206 f.); (1995: 119 f.).

69 Lindners (2013: 15) »ethischer Zugang zum marxischen Werk orientiert sich an einem zuerst von Aristoteles entwickelten Ansatz, der in der Philosophie seit Rawls als »perfektionistisch« bezeichnet wird«. Aus diesem *seinem* ethischen Zugang zum marxischen Werk wird der »ethische Perfektionismus« von Marx (352) bzw. der »ethische[] Perfektionismus des *Kapitals*« (351).

*sensism* der lebensweltlichen Erfahrungsurteile« (Henning 2015: 357 f.) in ihre Schranken verwiesen werden.

Normative Vorstellungen sind demnach dann zu korrigieren, wenn die empirischen Wissenschaften zeigen können, dass es sich um »falsche«, weil die menschliche Natur missachtende, »ethische Ideale« handelt. Medizinisch gesehen spreche beispielsweise nichts für, sondern alles gegen die Beschneidung von Frauen – egal in welcher Kultur. »So ist es möglich, dass die eine Natur der Menschen *als* Natur die Erfüllung gewisser Mindestbedingungen verlangt.« Aber nicht nur im Hinblick auf die Mindestanforderungen, die erfüllt sein müssen, damit ein menschliches Leben nicht in Widerstreit zur menschlichen Natur gerät, auch in Bezug auf das Ideal eines guten Lebens sei der Naturbezug entscheidend. Ein gutes Leben erheische »eine praktisch-rationale (»tugendhafte«) Lebensführung«, diese wiederum medizinisches, biologisches und kulturelles Wissen. (Henning 2015: 355 ff.)

Der ethische Fortschritt besteht demnach in einem Schaukelsystem, in dem die erfahrungsbasierten Normen immer wieder aufs Neue am Stand des wissenschaftlichen Wissens von der »universellen« menschlichen Natur<sup>70</sup> überprüft werden. Dass hier keine prinzipielle Kluft zwischen Sein und Sollen existiert, versteht sich und gilt Henning als aristotelischer Zug des Perfektionismus. Da dieser aber ohne die tragenden Bestimmungen der aristotelischen Ethik auskommen muss, erscheint dies als eine Anmaßung. Ohne objektive Teleologie gibt es keinen objektiven Begriff des Glücks, ohne diesen keine für dieses Glück konstitutiven Tugenden. Eine »praktisch-rationale Lebensführung« (Henning) ist folglich keine im aristotelischen Sinne tugendhafte Lebensführung. Da der jeweilige Wissensstand der Einzelwissenschaften selbst nicht die Funktion eines objektiven, die verschiedenen Normvorstellungen normierenden ethischen Zwecks annehmen kann, ist es eine Frage der Klugheit der Individuen, ob sie ihre normativen Vorstellungen korrigieren oder nicht, und eine Frage der politischen Kräfteverhältnisse, inwieweit normative Vorstellungen gesellschaftlich korrigierbar sind. »Damit haben wir nochmals benannt, was für den Perfektionismus das Gute ist. Gut meint nicht moralisch, sondern prudentiell gut.« (Henning 2015: 519) Die Rede vom prudentiell Guten erinnert nur noch dem Namen nach an die dianoetische Tugend der phronesis. Die Auflösung des Begründungszusammenhangs der aristotelischen Ethik berührt mit dem Begriff der Tugend auch den der Klugheit. Dass »man nicht im eigentlichen Sinne tugendhaft sein kann ohne Klugheit, noch klug ohne die sittliche Tugend« (Aristoteles, *Nik. Ethik*: 1144b), lässt sich auf einer pragmatischen und empiristischen Grundlage nicht mehr sagen.

70 Vgl. Nussbaum (1990: 50): »Alle Menschen brauchen [bspw.] zum Leben Essen und Trinken [...]. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur ändert nichts am menschlichen Stoffwechsel.«

Zu behaupten, »dass die eine Natur der Menschen *als* Natur die Erfüllung gewisser Mindestbedingungen verlangt« (Henning 2015: 355) oder dass »unerfüllte Grundbedürfnisse« wie Hunger oder Durst »normative Kraft« entfalten können, indem sie Menschen dazu bringen, sich aufzulehnen, führt nicht weiter. Die durch Erfahrungs- und wissenschaftliches Wissen bekannte Natur verlangt nichts, und Bedürfnisse als solche motivieren zwar zu ihrer Befriedigung, entfalten aber keine normative Kraft. »Die Norm gibt es nur *durch* das Selbst, ja, Normativität nur *als* Subjektivität.« (Menke 2005: 324) In der Aneignung normativer Ansprüche bildet sich das Individuum zum Subjekt, und als Subjekt hat es einen normativen Anspruch darauf, dass es seine Grundbedürfnisse befriedigen kann. Die Frage nach den Gründen normativer Ansprüche wäre von einer Theorie der Subjektivität zu beantworten, die Geltungsfragen nicht von vornherein mit »metaphysischen Überwelten« assoziiert. Eine solche Theorie führte freilich geradewegs zurück zu den vermeintlich weltfremden Überlegungen und abstrakten Prinzipien, die Henning mit dem Perfektionismus ignorieren zu können glaubt. Dann wäre auch »der Vorteil dieses Ansatzes« dahin, »dass hier kein Spalt zwischen Sein und Sollen mehr klafft und daher keine schwerwiegenden Begründungsprobleme drohen«. Denn »was gut für die Menschen ist, zeigt sich daran, ob sie im Aristotelischen Sinne glücklich sind [...], es liegt am Tage und kann empirisch eingeholt werden«. (Hennig 2015: 516)

Wie in der Marx-Rezeption allgemein, so wird auch in der Diskussion über die normativen Grundlagen der Kapitalkritik die Frage erörtert, inwiefern die Frühschriften, insbesondere die 1932 erstmals vollständig publizierten *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* von 1844, für die Interpretation des *Kapitals* heranzuziehen sind. Lange hat die These vertreten, dass Marx in den *Manuskripten* die hegelsche »Entäußerungs- bzw. Vergegenständlichungstheorie der Arbeit« (Lange 1980: 12) übernehme. Das Entäußerungs- bzw. Vergegenständlichungsmodell bilde »die entscheidende grundbegriffliche Ressource« seiner Kritik, die *Grundrisse* von 1857/58 und das *Kapital* eingeschlossen.<sup>71</sup> Die *Manuskripte* seien daher »die wahre Geburtsstätte und das Geheimnis« [...] der Marx'schen Ökonomiekritik«. (Lange 1980: 55) Konstitutiv für das genannte Modell der Arbeit sei die These vom Menschen als »Gattungswesen«, die Marx in Anlehnung an Feuerbach und Moses Heß entfalte. In ihr verbürgen sich »die normativen Voraussetzungen seiner Kritik der Nationalökonomie und des nationalökonomischen Zustands« (Lange 1980: 86). In jüngster Zeit hat Quante Langes Interpretation aufgegriffen und

71 Lange (1980: 10) zieht dem *Kapital* die *Grundrisse* vor, weil in ihnen »die für Marx' Kritikkonzeption entscheidenden begrifflichen Strukturen klarer greifbar erscheinen«.

ergänzt. Auch er meint, dass »das Vergegenständlichungsmodell« der Arbeit »im Zentrum jeder philosophischen Marx-Deutung« (Quante 2009: 234) und *Kapital*-Interpretation stehen muss. Die genannten normativen Voraussetzungen ließen sich aber, so die Ergänzung zu Lange, »vor allem in der Marx'schen Konzeption der Anerkennung verorten« (Quante 2009: 262 Fn. 23), welche in seinen ebenfalls 1844 entstandenen Notizen zu James Mills *Éléments d' économie politique* enthalten sei.<sup>72</sup> Quante wendet sich damit gegen die Deutung von Marx' »essentialistischer Konzeption des Gattungswesens« und der Entfremdung als »ethisch imprägnierte Theorie aristotelischen Typs«. Aus dieser Konzeption folge nicht zwingend, dass »die Realisierung des Wesens des Menschen zugleich ein ethisch bedeutsames Gut ist«. (Quante 2009: 270)

Gegen die These vom »Entäußerungs- bzw. Vergegenständlichungsmodell« der Arbeit als der »entscheidenden grundbegrifflichen Ressource« jeder Marx-Interpretation spricht, dass dieses Modell mit Marx' Ausführungen im *Kapital* nicht vereinbar ist.<sup>73</sup> Gemäß der These ist Arbeit *allein* Vergegenständlichung eines subjektiven Zwecks, sodass gilt: »Nichts ist in den Handlungsprodukten, was nicht zuvor im Handlungsprozeß gewesen wäre.« (Quante 2009: 246) Ersetze man Marx' ungenaue Rede vom »Gegenstand« durch die von »Sachverhalten bzw. Tatsachen«, dann treffe auf seine Auffassung der Arbeit zu, was Hegel für die Handlung allgemein behauptete: die »Identität von subjektivem Zweck (= Absicht) und objektivem Zweck (= entäußerter, realisierter, verwirklichter Zweck)«. (Quante 2009: 242 ff.)<sup>74</sup> Tatsächlich kann von dieser Identität im Hinblick auf das *Kapital* nicht die Rede sein. Hegels Bestimmung der Identität von subjektivem und objektivem Zweck erfolgt im Rahmen einer Philosophie, für die »raum-zeitliche Gegenstände wesentlich begrifflicher oder – wie man heute sagen würde – propositionaler Natur« (Quante 2009: 237) sind. Die Natur, die von dem Geistwesen Mensch durch die tätige Realisierung seiner subjektiven Zwecke angeeignet wird, ist diesen Zwecken nicht heterogen, denn sie ist wie der Geist eine, im Vergleich zu ihm allerdings defizitäre, Daseinsweise der Idee. Unter dieser Voraussetzung werden die äußeren Bedingungen der Arbeit: der Arbeitsgegenstand und das Arbeitsmittel, herabgesetzt zu bloßen Momenten der Realisierung des Zwecks, welcher in dieser Realisierung nur mit sich selbst zusammengeht. Marx teilt diese Voraussetzung nicht. Vergegenständlichung ist nicht ein teleologischer Prozess, in dem alle gegenständlichen Bedingungen zu bloßen

72 Quante (2012: 3): »Zwischen dem Marx'schen Denken, wie es sich ab 1843 herausbildet, und dem Marx'schen Denken, wie wir es bis zu den letzten Arbeiten am *Kapital* vorfinden, gibt es aus philosophischer Sicht eine fundamentale Kontinuität.«

73 Vgl. Elbe (2014: 376).

74 Vgl. Lange (1980: 28 ff.); vgl. Hegel, Rph 207 f., PhG 295 f.

Momenten der Zweckrealisierung bestimmt sind, sondern einer, in dem die zweckmäßige Verausgabung von Arbeitskraft dem gegebenen, an sich bestimmten Material eine Form aufprägt.<sup>75</sup>

Auch die These, wonach die normativen Voraussetzungen von Marx' Ökonomiekritik in dessen »Konzeption der Anerkennung« aus den Mill-Exzerpten enthalten seien, ist mit Blick auf das *Kapital* nicht haltbar. Die Rede von der Anerkennung ist Teil einer hilflosen, bisweilen moralisierenden Kritik, die sogar Gefahr läuft, als antisemitisch missverstanden zu werden, wenn sie formuliert, die bürgerliche Gesellschaft erzeuge »aus ihren eignen Eingeweiden [...] fortwährend den Juden« (ZJF 166/374), wobei allerdings ›Jude‹ hier schlicht ein Synonym für ›Bourgeois‹ ist.<sup>76</sup> Schon für die Frühschriften ist aber zu zeigen, dass Marx nicht ethisch, sondern geschichtsphilosophisch argumentiert, wenn er die bürgerlichen Verhältnisse als zu überwindende darstellt.

Lange und Quante vertreten ihre Thesen im Rahmen einer Marx-Deutung, die dessen »Denken« »in sprachkritischer, geistesgeschichtlicher und handlungstheoretischer Perspektive« (Lange 1980: 11) betrachtet respektive »das philosophische Grundgerüst des Marxschen Denkens« in den *Manuskripten* herausarbeiten will, in denen »die Verbindung der genuin philosophischen mit den ökonomischen Denkmotiven« im Unterschied zum ökonomischen Spätwerk noch sichtbar sei (Quante 2009: 232 f.). Die Gegenüberstellung von »Denkmotiven« zeigt, dass auch Quante geistesgeschichtlich orientiert ist. Die Kontrastierung »genuin philosophischer« und »ökonomischer« Motive mag aus geistesgeschichtlicher Sicht sinnvoll erscheinen, denn ihr geht es um »Marx' Denken«. Sie verfehlt aber die Theorie als solche. Ungeklärt bleibt nämlich, inwiefern die Entwicklung des marxischen Denkens einher geht mit einer wachsenden Einsicht in die Sache.<sup>77</sup>

Überhaupt zeigt sich die Mehrzahl der Interpreten, unabhängig von ihrem spezifischen Ansatz, allein am ›marxischen Denken‹ interessiert.

75 ›Vergegenständlichung‹ meint »nicht das Sich-Objektivieren eines subjektiven Zwecks im Sinne einer starken Identität von subjektivem und objektivem Zweck, sondern ein Sich-Einbilden des arbeitenden Subjekts in den Arbeitsgegenstand als Umformung gemäß dessen gegebenen Eigenschaften« (Arndt 2010: 204 f.).

76 Schefold (1970: 223) bescheinigt dem jungen Marx, er sei »kein Rassist, sondern nur ein ›Sozial-Antisemit‹«. Ganz anders Brunkhorst (2014).

77 Vgl. Fulda (1975), dessen »These zur Dialektik als Darstellungsmethode (im ›Kapital: von Marx‹)« von der Argumentation im *Kapital* vollständig absieht. Vgl. Lange (1980: 196), der meint, unabhängig von seiner »philosophischen Präokkupation für das Vergegenständlichungsmodell« durch Marx ergebe sich, dass der Wert kein Produkt sei, »sondern korrelativ zu Bewertungen komparativer Art«.

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: 233); 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: 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 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: 2) seit 1844 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: 23) – stets wird die Frage nach der normativen Grundlage der marxischen Theorie als Frage nach den normativen Prämissen seines Denkens 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?‹«. 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: 23) Doch zielen solche Fragen und Vermutungen an der Theorie qua Theorie vorbei. Marx hat als Theoretiker verschiedene Lehren vertreten (zu schweigen von den Auffassungen des Polemikers, Pamphletisten, Journalisten, Agitators und Briefschreibers), deren Kompatibilität nicht schon dadurch gesichert ist, dass sie von ihm vertreten wurden.<sup>78</sup> Und die subjektiven Beweggründe, die ihn zur Abfassung des Spät- und Hauptwerks trieben, sollten nicht mit dessen Gehalt verwechselt werden. Die Einheit der Theorie ist selbst theoretischer Natur, sie steht und fällt mit der Stichhaltigkeit der Argumentation. Die Einheit der Denkentwicklung des Autors Marx ist biographischer Natur und umfasst die Zeitspanne seines intellektuellen Bildungsprozesses und seiner

78 Dies ist auch McCarthy (1990: 253) bewusst, der aber gleichwohl im *Kapital* eine »beautiful (though jumbled) montage of critiques« erblickt und eine »theory of social ethics and justice« mit Bezügen zur philosophischen Tradition, besonders zu Aristoteles. Die alten Debatten über den philosophischen und szientistischen Marx seien »simply unfounded« (257).

theoretischen Tätigkeit. Die Kapitaltheorie zählt offensichtlich weder zu den Einzelwissenschaften noch zur Philosophie im hergebrachten Verständnis, konkurriert aber mit der Ökonomie, den Sozialwissenschaften und der Geschichtswissenschaft um die Erkenntnis von Ökonomie und Gesellschaft und ist ohne die philosophische Tradition gar nicht denkbar.<sup>79</sup> Werden die Gründe für ihre Konzeption und Architektur 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>80</sup>

## 2. Zu dieser Arbeit

Untersuchungen des marxischen Denkens sind selbstverständlich legitim. Sie sind sogar unerlässlich, weil nur durch sie der Problemhorizont sichtbar wird, dem sich Marx gegenüber sah und die theoretischen Mittel deutlich werden, die ihm zur Verfügung standen. Sie informieren darüber, mit welchen Theorien sich Marx wann beschäftigte und inwiefern ihre Rezeption ihm einen Zugang zum eigentlichen Gegenstand: der kapitalistischen Produktionsweise, eröffnete; sie informieren über die Motive und die Argumente, mit denen sich Marx ab Mitte der 1840er Jahre

79 Ein Umstand, der die Vertreter der Einzelwissenschaften vor Probleme stellt. Der Ökonom etwa, der Marx die Ehre antut, ihn in die Reihe der Klassiker seines Fachs aufzunehmen, verfehlt dessen Theorie von vornherein. Er liest sie als Politische Ökonomie und nicht als deren Kritik. Die hegelschen Gedankenfiguren im *Kapital* nimmt er als Jargon wahr: »[I]t is no more than window dressing.« (Blaug 1962: 273). Die Auskunft des Biographen: Marx habe die absurde kapitalistische Realität eben nicht mit den Mitteln der Einzelwissenschaften, sondern nur mittels »elaborate metaphors or metaphysics [...], confusing digressions or philosophical orotundities, [...] literary flourishes« (Wheen 1999: 303 ff.) darstellen können, bleibt bloße Behauptung.

80 Vgl. etwa Kamenka (1962: 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.« Vgl. Wildt (2002: 693 ff.): »Marx' Persönlichkeit, seine frühesten Texte und die Moral der Militanz«. Nach Iorio (2003: 286) muss eine Untersuchung des Verhältnisses von Marx zur Moral den großen Einfluss der aristotelischen Anthropologie auf das Selbstverständnis des europäischen Bürgertums berücksichtigen, »dem ja auch Marx entstammt«. Henning (2015: 460) imputiert Marx eine »perfektionistische Philosophie«, die seiner »ökonomischen Theorie und Sozialphilosophie voraus[läuft] – nicht im Sinne einer Deduktion aus ersten Prinzipien, sondern im Sinne einer intellektuellen Biographie«.

gegen Moral, normative Ethik und die Philosophie insgesamt wandte. Das marxische Denken wird deshalb auch in dieser Arbeit ausführlich gewürdigt, es wird freilich auch von dem theoretischen Gehalt des Spät- und Hauptwerks unterschieden. Der Einwand, diese Unterscheidung sei unsinnig, schließlich sei das *Kapital* (zumindest der von Marx selbst noch publizierte erste Band) zu Recht als die eigentliche Leistung seines Denkens anzusehen, verfängt nicht. Zwischen dem Denken eines Theoretikers und der Theorie, in die dieses Denken mündete, ist in dem Moment zwingend zu unterscheiden, in dem die Theorie nicht mehr nur Gegenstand eines methodologischen, geistes-, motiv- oder ideengeschichtlichen Interesses ist, sondern die Wahrheitsfrage an sie gestellt wird. Eine Untersuchung, die sie stellt, wird die richtigen Argumente des Theoretikers von den falschen, von den Irrtümern und Selbstmissverständnissen unterscheiden müssen. Auf diese Weise treten Denken und Theorie auseinander. ›Marxisches Denken‹ bezeichnet jetzt die Motive, Themen und Theoreme, deren Einheit nicht selbst theoretischer Natur sein kann. Die Differenz von marxischem Denken und *Kapital* zeigt sich, grob gesagt, in zweierlei Hinsicht.

Die erste betrifft das *Kapital* als *Theorie* der Produktionsweise. Ein auf das marxische Denken abhebendes Vorgehen muss zu dem Ergebnis kommen, Marx habe sich sowohl in den *Manuskripten* als auch im *Kapital* hegelsche Denkfiguren zu Eigen gemacht. Dies ist richtig, besagt allerdings noch nichts darüber, inwiefern der Rückgriff auf Hegel sachlich gerechtfertigt ist. Tatsächlich bedient sich Marx in den *Manuskripten* ohne weitere Rechtfertigung hegelscher Denkfiguren, um die politische Ökonomie von einem vermeintlich höheren theoretischen Standpunkt kritisieren zu können. Dagegen ist im *Kapital* der Rekurs auf Hegel sachlich gerechtfertigt. Marx weist hier nach, dass der gesellschaftliche Reproduktionsprozess des Kapitals eine der hegelschen Geistphilosophie ähnliche Struktur hat. Der Nachweis erfolgt auf dem Weg der Untersuchung der notwendigen Bedingungen der Kapitalverwertung. Auch der Gesichtspunkt der Totalität, der vermeintlich von Hegel geerbte Holismus der Kapitaltheorie, erweist sich als sachliches Erfordernis: der Gegenstand der Untersuchung selbst, zuerst in Gestalt der verschiedenen, ineinander verschlungenen Kapitalkreisläufe, nötigt zur Reflexion auf die Totalität des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses, eine Reflexion, die später in die Lehre von Produktionspreis und gesellschaftlicher Durchschnittsproftrate resultiert. Der ›Vorrang des Objekts‹ (Adorno) nötigt zur Spekulation.

Die zweite Hinsicht betrifft das *Kapital* als *Kritik* der Produktionsweise. Der Entwicklung des marxischen Denkens zufolge schließt der Charakter des *Kapitals* als einer positiven, zudem ›materialistischen‹ Wissenschaft eine normative Dimension aus. Es lässt sich aber zeigen, dass Marx aus sachlichen Gründen wiederholt genötigt ist, normative

Argumente ins Feld zu führen. Ein Vorgang, den Marx nirgends thematisiert.

Eine Arbeit, die die normativen Grundlagen der marxschen Kapitaltheorie unter Rekurs auf Kants praktische Philosophie freilegen will, wird vorweg Bedenken provozieren. Vor dem Hintergrund des eben Gesagten wird sie mit dem Vorwurf rechnen müssen, ihr Vorhaben verfehle zwangsläufig »den authentischen Kern der Marx'schen Lehre« und verzerre den »philosophiehistorische[n] Sachverhalt« (Schröder 2005: 136), dass Marx (und Engels) zu den prominenten Kritikern von Moral und Ethik gehörten.<sup>81</sup> Es sei deshalb noch einmal betont: Dieser Arbeit geht es gar nicht um den Platz, den Marx und Engels – das ›Denken von Marx und Engels‹ – in der Philosophiegeschichte einnehmen. Vielmehr geht es ihr um das sachliche Problem, inwiefern die marxsche Kapitaltheorie als Kapitalkritik gelten kann und darüber hinaus auch als Modell einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Dabei setzt sie voraus, dass die Charakterisierung einer Theorie durch ihren Autor nicht notwendig für das letzte Wort in der Sache selbst zu nehmen ist. Selbstverständlich kann sich ein Theoretiker über den Charakter oder Details seiner eigenen Theorie irren. Es ist »gar nichts Ungewöhnliches«, so etwa Kant, »sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte« (KrV B 370). Als »eigene Absicht« darf man dem Autor des *Kapitals* die kritische Analyse der bestehenden kapitalistischen Verhältnisse unterstellen. Dass er hier und da auch im *Kapital* entgegen dieser Absicht gedacht hat, indem er sich beispielsweise über bestimmte Voraussetzungen der Kapitaltheorie nicht im Klaren war, ist nicht auszuschließen.

Ein weiterer möglicher Einwand gegen die Intention, die Theorien von Marx und Kant aus einem systematischen, nicht historischen Interesse aufeinander zu beziehen, betrifft allein die kantische praktische Philosophie. Wer sich heute noch in systematischer Hinsicht auf sie beziehe, so der Einwand, laufe Gefahr, Prinzipien zu affirmieren, die sich möglicherweise »als vollkommenen haltlos angesichts einer widerspenstigen Realität aus Institutionen und kulturellen Gewohnheiten erweisen« (Honneth 2011: 119). Dem liegt die Auffassung zugrunde, dass der Begriff der normativen Geltung von Normen durch den der sozialen

81 Schröder (2005) stellt sich einmal die Frage, ob abgesehen von der »Entwicklungsgeschichte des Marx'schen Denkens« sachliche Gründe für »ethische Prämissen« bestünden, verneint dies aber, indem er im Einklang mit Wood (1981) behauptet, Marx und Engels operierten mit dem Maßstab »nicht-moralischer Güter« (130; 122).

Geltung zu ersetzen sei.<sup>82</sup> Die kantische Moralphilosophie taue nicht als Grundlage einer kritischen Theorie von Gesellschaft und Ökonomie, da für sie, anders als etwa für Hegels Theorie der Sittlichkeit, das Absehen von Gesellschaft und Ökonomie konstitutiv sei. Der Einwand erfolgt von Seiten derer, die sich unter Berufung auf Hegel prinzipiell gegen die Trennung von Gesellschaftsanalyse und moralischer Prinzipientheorie wenden. Ihre Kritik gilt neben Kant vor allem den zeitgenössischen Theoretikern, die sich unter Berufung auf Kant genau dafür aussprechen, insbesondere die Vertreter der Diskurstheorie Habermas und Apel. Diese entwickelten zunächst getrennt von der Sittlichkeit gegebener Praktiken und Institutionen rein normative Prinzipien, um sie erst in einem zweiten Schritt auf die gesellschaftliche Realität anzuwenden.<sup>83</sup> Ein solches Vorgehen führe zu der bekannten Entgegensetzung von Sein und Sollen und zu Anwendungsproblemen – also zu Problemen, die Hegel schon bei Kant kritisiert habe.

Diese Kritik darf allerdings nicht darüber hinwegsehen lassen, dass beide, Kritiker und Kritisierte, mit der Tradition, von der sie sich her schreiben und der sie zugeschrieben werden, tatsächlich gebrochen haben. Weder ›Hegelianer‹ noch ›Kantianer‹ möchten sich mit dem ›starken‹ Vernunftbegriff Kants oder Hegels ›belasten‹. Sie sehen sich jeweils in einer Tradition, deren Kern sie für nicht (mehr) diskussionswürdig halten. Honneth zufolge hat Hegel »seinen dialektischen Begriff des Geistes« in einem »idealistischen Monismus« verankert, der »für uns, die Kinder eines materialistisch aufgeklärten Zeitalters, nicht mehr recht vorstellbar [ist], so daß auch für seine Idee eines objektiven, in den sozialen Institutionen verwirklichten Geistes eine andere Grundlage gesucht werden muß« (Honneth 2011: 17). Nach Habermas ist »radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich« (Habermas 1968: 9). Eine Gesellschaftstheorie aber, »die für ihre Grundbegriffe Universalität beansprucht, ohne sie einfach konventionell an ihren Gegenstand herantragen zu können, bleibt in der Selbstbezüglichkeit gefangen« (Habermas 1981 II: 592). Aus

82 Vgl. Honneths (2011) Verfahren einer »normativen Rekonstruktion«, das verspricht, Normen und Maßstäbe mit »sozialer Geltungskraft« aufzuweisen. Honneth stellt zwar eine Differenz zwischen Sein und Sollen fest, etwa beim Markt, der nicht so ist, wie er sein soll. Die Differenz soll aber keine prinzipielle sein. Die »kapitalistische[] Marktwirtschaft« enthalte ein »normatives Versprechen« (357), das es noch einzulösen gelte.

83 Honneth (2011: 14 f.; 21 ff.) sieht in Habermas und Rawls Vertreter einer »kantianischen Gerechtigkeitstheorie«. In der Diskurstheorie Apels und Habermas' nimmt er zwar eine »Hinwendung zum Sozialen« wahr – als institutionelle Gegebenheit sei der Diskurs nämlich selbst »ein Element des Freiheitsvollzugs« –, allerdings bleibe diese »in der Schwebe zwischen Transzendentalismus und Institutionalismus, zwischen Geltungstheorie und Sozialtheorie« (81 f.).

der Immanenz dieser selbstbezüglichen Gesellschaftstheorie führe keine »transzendente Reflexion« oder Überlegung »reiner praktischer Vernunft« heraus. Indem sie die Idee der einen, reinen Vernunft durch die »Idee der Einlösbarkeit kritisierbarer Geltungsansprüche« ersetzt, »de-transzendentalisiert« die »Theorie des kommunikativen Handelns« das Intelligible. Diese Idee erfordere zwar Idealisierungen wie die Herrschaftsfreiheit des Diskurses, diese würden aber »von den kommunikativ Handelnden selber vorgenommen und damit vom transzendentalen Himmel auf den Boden der Lebenswelt herabgeholt« (Habermas 1992: 34 f.). Weil diese Idealisierungen nicht apriorischer, sondern kontrafaktischer Art seien, nicht reiner, sondern kommunikativer Vernunft entspringen, implizierten sie keine »metaphysischen Hintergrundannahmen« (Habermas 1992: 24) über den Gegensatz des Intelligiblen und Phänomenalen.

Habermas zufolge erweist sich der kantische Vernunftbegriff aufgrund seiner metaphysischen und monologischen bzw. solipsistischen Implikationen als einem überkommenen philosophischen Paradigma zugehörig. Fragwürdig an dieser Behauptung, die stets mit dem Gestus vorgetragen wird, sie verstehe sich heute von selbst, ist zunächst der Begriff von Metaphysik, der ihr zugrunde liegt. Er ist wesentlich negativ bestimmt und bezeichnet die Philosopheme, die dem heute einzig vertretbaren »nachmetaphysischen Denken« zeitlich vorausgingen. Dadurch werden selbst »metaphysikerne und -feindliche Philosophen wie die antiken Skeptiker« (Brandt 2002: 66) unter »Metaphysik« rubriziert und der Metaphysikbegriff wird diffus. Unterscheidungen wie die für die kantische Philosophie zentrale zwischen »transzendent« und »transzendental« spielen keine Rolle mehr.

Fragwürdig ist ferner der gegen die kritische Philosophie Kants erhobene Vorwurf, sie vertrete die Konzeption einer »monologischen« bzw. »solipsistischen« Vernunft, die vom Standpunkt des einsamen, von Geschichte und gesellschaftlicher Praxis unberührten Einzelnen aus zu Erkenntnis fähig sei. Für die *Kritik der reinen Vernunft* ist daran zu erinnern, dass das transzendente »Ich denke«, das in jedem erkennenden Bewusstsein dasselbe ist, der Unterscheidung von »subjektiv-intersubjektiv« und »monologisch-dialogisch/kommunikativ« vorausliegt. Die Unterscheidung ist nur dort sinnvoll, wo die Alternative offensteht, nämlich im Bereich empirischer Subjekte, die sich auf sich oder auf andere beziehen können.<sup>84</sup> Für die *Kritik der praktischen Vernunft* ist daran zu erinnern, dass der kategorische Imperativ nicht »ein monologisch zu handhabender Verallgemeinerungstest« (Habermas 1996: 49) ist. Vielmehr gebietet er, die Maxime des Willens auf ihre Gesetzestauglichkeit zu überprüfen.<sup>85</sup>

84 Vgl. Höffe (1996: 404 f.); Kuhne (2007: 17–81).

85 »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« (KpV A 54).

Konstitutiv für Gesetze sind nach Kant aber strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit.<sup>86</sup> Dabei ist die bloße Verallgemeinerbarkeit einer Maxime nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung ihrer Gesetzestauglichkeit. Die Maxime muss sich auch als notwendig erweisen im Hinblick auf ein mögliches »Reich der Zwecke«.<sup>87</sup> Für die *Kritik der Urteilskraft*, speziell der ästhetischen, ist schließlich daran zu erinnern, dass die Verbindlichkeit von reinen Geschmacksurteilen vom Urteilenden fordert, »an der Stelle jedes andern [zu] denken« und »aus einem *allgemeinen Standpunkte*« (KdU B 158 f.) über das eigene Urteil zu reflektieren. Der Geltungsanspruch der ästhetischen Reflexion des Einzelnen muss nicht durch die Zustimmung anderer abgesichert werden.<sup>88</sup>

Kurzum: Der Vorwurf, Kants Vernunftbegriff sei der einer »monologischen«, »solipsistischen« Vernunft, wird von der Warte des vermeintlich überlegenen, sprachphilosophischen Paradigmas erhoben.<sup>89</sup> Kants Kritiken enthalten transzendente Reflexionen auf die Bedingungen der Möglichkeit von Urteilen: Erkenntnisurteilen, praktischen Urteilen, ästhetischen Urteilen. Der »natürliche Ort der Urteile und der Begriffe ist bei Kant« aber das Bewusstsein des Urteilenden und »gerade nicht die Sprache« (Wieland 2001: 81). Urteile sind daher von den Aussagen und Aussageformen, in denen sie artikuliert werden, zu unterscheiden. Nur wer darin einen obsoleten »Mentalismus« sieht und die kantische Argumentation daher von vornherein einer immanenten Kritik nicht für Wert hält, kann dem Vorwurf zustimmen.

Ein drittes Bedenken mag die schon im Titel angesprochene Kombination »Marx und Kant« hervorrufen, die philosophiehistorisch informierte

86 Vgl. Brandt (2007: 352 ff.).

87 Vgl. GMS B 78 ff. In der zweiten *Kritik* ist der Begriff des höchsten Guts, der das a priori notwendige Objekt eines vernünftig bestimmbar Willens bezeichnet, ein ethischer Totalitäts- oder Weltbegriff (Düsing 1971: 32). Das höchste Gut ist nicht ein ethischer Zweck unter anderen, und die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts ist keine besondere Pflicht unter anderen, sondern es ist der Inbegriff der ethischen Zwecke, und die Pflicht zu seiner Beförderung ist der Inbegriff der Pflichten, die zugleich Zwecke sind.

88 Dazu Scheer (1993: 43): Als Inbegriff der apriorischen Erkenntnisvermögen hat Vernunft einen »Totalisierungs- und Integrationsanspruch«, der angesichts der heute gängigen Rede von verschiedenen »Typen der Rationalität« die Frage nach einer »übergreifende[n] Rationalität oder Vernünftigkeit« aufwirft, »die die Zusammengehörigkeit der Formen der Vernunft erkennen« ließe.

89 Tugendhat (1993: 45) nennt Kants Vernunftbegriff, »der sich nicht mehr am gewöhnlichen Sinn von Rationalität orientiert«, eine »philosophische Erfindung. Man könnte jetzt von Vernunft-fettgedruckt sprechen«. Er bestätigt damit die Beobachtung Gammes (2000: 116 Fn. 9), wonach gerade die Theoretiker, »die am nachdrücklichsten ihre Rationalitäts- und Diskursivitätsansprüche herausstreichen«, sich häufig metaphorischer Redeweisen bedienen.

an die Epoche des neukantianischen Sozialismus und des Revisionismusstreits in der deutschen Sozialdemokratie denken lässt. Dieses Thema, so der mögliche Einwand, sei vor 120 Jahren erschöpfend behandelt und danach zu Recht wieder vergessen worden. »[D]ie Melodien des ethischen Sozialismus [sind] ohne Ergebnis durchgespielt worden.« (Habermas 1976: 11) Die Vermutung, es solle hier noch einmal neukantianisch argumentiert werden, wäre aber ein Missverständnis. Die Namen ›Kant‹ und ›Marx‹ stehen hier nicht einfach für zwei verschiedene ›Methoden‹, von denen gezeigt werden soll, dass sie einander gar nicht ausschließen, sondern im Gegenteil ergänzen. Statt der oberflächlichen Frage nachzugehen, ob die als ›entwicklungsgeschichtlich-ökonomisch‹ aufgefasste vermeintlich marxssche Methode mit der ›erkenntniskritisch-ethisch‹ verstandenen vermeintlich kantischen Methode harmoniert, kritisiert die vorliegende Arbeit die avancierten Theorien von Marx und Kant immanent und fragt, in welchem Verhältnis die so kritisierten zueinanderstehen.

Ihre Untersuchung zu Marx und Kant beginnt nicht mit Marx, sondern mit Kant. Ausschlaggebend dafür ist nicht die zeitliche Abfolge der Theorien, sondern ein systematisches Interesse: Um die marxssche Kapitaltheorie auf ihre etwaigen normativen Implikationen hin untersuchen zu können, muss zuvor deutlich gemacht werden, was unter ›normativen Implikationen‹ der Sache nach (nicht Marx' möglicher Intention nach) zu verstehen ist. Dazu sind die in diesem Zusammenhang zentralen Begriffe der praktischen Vernunft und der Freiheit zu klären. In einem ersten Schritt geschieht dies in Teil I (KANT) auf dem Wege der immanenten Kritik der kantischen Philosophie. Teil II (HEGEL) enthält einen kritischen Exkurs über Hegels Versuch, spekulativ über die Transzendentalphilosophie Kants (und des Kantianers Fichte) hinauszugehen. Teil III (MARX) handelt in der eben skizzierten Weise von der Kapitaltheorie: thematisiert sie vor dem Hintergrund der Entwicklung des marxsschen Denkens und kritisiert sie immanent, um zuletzt den Konsequenzen nachzugehen, die sich aus der Kritik der Kapitaltheorie und der praktischen Philosophie Kants für die Kritisierten und für deren Verhältnis zueinander ergeben.

Näher ergibt sich folgende inhaltliche Gliederung. Teil I (KANT) erörtert zunächst (Kapitel 1), wie Kant Moralität und Freiheit als Vermögen der Autonomie aufweist. Moralität kann nicht diskursiv begründet, sie kann nur expliziert werden durch eine Reflexion, die sich auf sie als einen bestehenden und, wenn auch undeutlich, immer schon verstandenen praktischen Sachverhalt bezieht. Diese Reflexion ist transzendental und praktisch. Ihr Ausgangspunkt ist die Erfahrung eines unbedingten Sollens, ihr Resultat der begriffliche Aufweis der Wirklichkeit der Freiheit des Willens oder der Intelligibilität des Menschen. Dass der freie Wille kein Gegenstand möglicher einzelwissenschaftlicher Erkenntnis ist, muss

ihn aus der Perspektive eines naturwissenschaftlichen Naturalismus oder Materialismus als einen ›absonderlichen‹ Gegenstand erscheinen lassen.

Kapitel 2 zeigt, dass erst mit der *Tugendlehre* Kants Rede von der ›Gesetzestauglichkeit der Maxime‹ argumentativ eingeholt ist. Erst auf ihrer Grundlage können auch zwei notorische Einwände gegen Kants Moralphilosophie pariert werden: die Kritik an ihrem vorgeblichen ›Formalismus‹ und ›leeren Sollen‹ und der Vorwurf, sie ›überfordere‹ das Individuum. Gemäß der *Tugendlehre* fordert die Moral vom Individuum nichts, was über dessen reale Möglichkeiten hinausginge oder die Drangabe seines weltlichen Glücks bedeutete. Die Sinnhaftigkeit der Moral scheint daher für den Einzelnen, der vernünftig sein will, offensichtlich. Irritierender Weise geht Kant aber unter dem Titel ›Was darf ich hoffen?‹ dennoch der Frage nach dem Sinn der Moral nach (in der Dialektik der zweiten Kritik und in der Religionsschrift). Moralisches Handeln hat demnach nur dann einen Sinn, wenn Glückswürdigkeit und tatsächliches Glück des Individuums in einem notwendigen Verhältnis stehen. Da dies in dieser Welt nicht der Fall ist, lässt sich die Sinn-Frage nicht innerweltlich beantworten, sondern nur durch den Nachweis, die Hoffnung, für moralisches Handeln dereinst in einer anderen Welt belohnt zu werden, sei vernünftig. Dieser Nachweis misslingt notwendig und begründet Zweifel an der Sinnhaftigkeit der Sinn-Frage.

Kapitel 3 skizziert entlang der drei Kritiken das Problematische der kantischen Philosophie der Freiheit. Sie bedarf einerseits zwingend eines nicht-moralischen Begriffs der Freiheit, kann diesen aber andererseits nicht gelten lassen, weil er unverträglich ist mit dem in der ersten Kritik als denkmöglich eingeführten und in der zweiten Kritik als wirklich erwiesenen Dualismus von bedingter Naturkausalität und unbedingter transzendentaler Freiheit. Weil moralische Freiheit nur im Medium reiner praktischer Vernunft angemessen zu thematisieren ist, aus deren Perspektive das technisch-praktische Vermögen der Aneignung der Natur auf der Grundlage hypothetischer Imperative nur ein funktionales Äquivalent des tierischen Instinkts darstellt, ist Kant ein adäquater Zugang zu den Konstituenten der vom Menschen geschaffenen sogenannten zweiten Natur verstellt. Seine radikale Trennung zwischen dem Technisch- und Moral-Praktischen wird in der dritten Kritik nicht revidiert. Sie hat zur Folge, dass die Erkenntnis der Natur und der praktische Eingriff des Menschen in den Naturzusammenhang für die Philosophie der Freiheit kaum relevant sind. Die zweckmäßige Aneignung der Natur ist aus der Perspektive reiner praktischer Vernunft (bzw. moralisch-reflektierender Urteilskraft) nur insoweit von Belang, als sie auf den moralischen Endzweck, auf Freiheit im emphatischen Sinne ›vorbereitet‹. Kant kann Kultur nicht als Sphäre objektivierter Freiheit fassen, denn die Aneignung der Natur unter menschlichen Zwecken und die damit verbundenen wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Phänomene

fallen allesamt in den Bereich der Heteronomie. Fortschritte in diesem Bereich geben keine Anzeige auf das spezifisch menschliche Vermögen der moralischen Freiheit. Anders verhält es sich mit dem Recht, dessen Vernunftbegriff die Moralphilosophie entwickelt.

Teil II (EXKURS ZU HEGEL) thematisiert Hegels spekulative Alternative zur kritischen, insbesondere praktischen Philosophie Kants. Kapitel 1 skizziert den Begriff des Willens, Kapitel 2 erörtert einige Fragen, die die Philosophie des objektiven Geistes aufwirft. Dass sie nicht von Geschichte, Gesellschaft und Ökonomie abstrahiert und das Recht als daseiende und nicht nur sein sollende Freiheit begreift, gilt seit jeher als ihr großer Vorzug im Vergleich zur praktischen Philosophie Kants, die nur ein formales Apriori kennt. Sie scheint wieder zur Geltung zu bringen, wovon Kant abstrahiert hat. Hegels Formalismus-Kritik an Kant greift aber zu kurz, wenn sie sich darauf verlegt, die Welt der historischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Tatsachen gegen die ›reine‹ Vernunft der Transzendentalphilosophie auszuspielen. Denn dass Menschen immer schon in bestimmte Traditionen, Normensysteme und institutionelle Zusammenhänge hineingeboren werden, bestreitet diese gar nicht. Und sie geht zu weit, wenn sie die Philosophie darauf verpflichtet, die der Empirie immanente Vernunft darzustellen. Dass Hegels ›Aufhebung‹ kantischer Dualismen problematisch ist, zeigt sich an seiner Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Geschichte, Normativem und Deskriptivem, ›Sache der Logik und Logik der Sache‹ (2.1.–2.3.).

Teil III (MARX) thematisiert zunächst einige Selbstmissverständnisse, denen Marx in Sachen Materialismus unterliegt. Gemeint ist seine evolutionistische Deutung der Arbeit, seine Auffassung der Produktivkraftentwicklung als Befreiung von Naturzwängen, seine Kritik der Philosophie (1.1.–1.3.). Er zeigt dann, dass Marx aus sachlichen Gründen genötigt ist, seinen Mitte der 1840er Jahre verkündeten Abschied von der Philosophie zu revidieren, dies aber nicht thematisiert (1.4.) Zwei Varianten eines Zurück zur Philosophie lassen sich unterscheiden, die beide in unterschiedlicher Weise auf den normativen Gedanken der Selbstverwirklichung als ›Verallgemeinerung rekurren. Zum einen Selbstverwirklichung als ›wirklich freie Arbeit‹ im gesellschaftlichen Produktionsprozess, zum anderen als selbstzweckhafte Kraftentwicklung im ›wahren Reich der Freiheit‹ jenseits des Produktionsprozesses. Keine dieser Varianten ist haltbar. Die Kapitaltheorie muss daher gegen den falschen Materialismus ihres Autors verteidigt werden.

Kapitel 2 zeigt zunächst die normativen, der ›materialistischen‹ These von der Unselbständigkeit des Geistigen widersprechenden Implikationen der Kapitaltheorie, um anschließend (2.1.–2.5.) die Theorie selbst zu skizzieren. Zwar bestätigt Marx auch im *Kapital* verschiedentlich die so genannte materialistische Methode, nach der aus den ›wirklichen Lebensverhältnissen‹ der Menschen ihre ideologischen Vorstellungen zu

erklären sind, die tatsächliche Vorgehensweise im *Kapital* entspricht aber keineswegs diesem Verfahren. Konstitutiv für den Zugang zum Gegenstand der Kapitaltheorie ist hier die Kritik der Politischen Ökonomie. Die Begriffe, Urteile und Schlüsse dieser Wissenschaft sind daher nicht einfach als ideologischer Reflex der materiellen Basis aufzufassen. Vielmehr ist ihr der rationale Anspruch auf Wahrheit ihrer Resultate zu unterstellen. Erst diese Unterstellung macht sie zu einem Gegenstand, der immanent zu kritisieren ist. Marx erkennt nicht, dass sein tatsächliches Vorgehen im *Kapital* dem von ihm propagierten widerspricht. Mit der Anerkennung des Geltungsanspruchs der Wissenschaft hat er der Sache nach mit der ›materialistischen Geschichtsauffassung‹ gebrochen. Dieser Befund hat unmittelbare Konsequenzen für den Begriff der Ideologie.

Kapitel 3 führt aus, dass und inwiefern zwischen Marx' Ideologiebegriff und dem Ideologiebegriff des *Kapitals* zu unterscheiden ist. Offenbar ohne, dass Marx sich dessen bewusst ist, tritt im *Kapital* neben die seit den 1840er Jahren entwickelte Auffassung von Ideologie ein neuer Ideologiebegriff (3.1.). Dieser resultiert aus der Erkenntnis der Struktur der kapitalistischen Produktionsweise und ist nicht das Ergebnis einer allgemeinen materialistischen Geschichtsauffassung. In seinem Zentrum steht nicht die Unterscheidung zwischen Basis und Überbau, sondern die zwischen dem kapitalistischen Gesamtproduktionsprozess einerseits und dessen Oberfläche, der Sphäre der Konkurrenz, andererseits. Er schließt eine normative Grundlage der Kapitaltheorie als Kapitalkritik nicht aus, enthält sie freilich nicht schon. Er zeigt, dass die Menschen eine ›verkehrte‹ Vorstellung von ihren eigenen gesellschaftlichen Verhältnissen haben, er zeigt aber nicht, dass diese Verhältnisse mit Grund zu kritisieren sind. Die theoretische Bestimmung der Produktionsweise enthält nicht den Maßstab ihrer Kritik.

Unter den neuen Ideologiebegriff fallen allerdings nicht diejenigen Formen des Bewusstseins, die zufolge der alten Auffassung den Überbau konstituieren, sondern allein solche ökonomischen Inhalts. Die Ideologiekritik des *Kapitals* betrifft aber auch Recht und Moral (3.2.–3.3.). Hier zeigt sich, dass Marx nicht nur verbal, sondern in seinem tatsächlichen Vorgehen noch der alten Ideologieauffassung anhängt, auch wenn er sie nicht mehr im Rahmen des Basis-Überbau-Schemas entfaltet, sondern in die Unterscheidung von Gesamtprozess und Konkurrenz einpasst. Die Einsicht in die Gesamtstruktur des Kapitals soll es ermöglichen, den ideologischen Gehalt der bürgerlichen Rechtsvorstellungen von Privateigentum, Vertrag und ihrer naturrechtlichen Grundlagen offenzulegen. Freilich zeigen sich hier die Grenzen solcher Ideologiekritik (3.4.) Sie verfehlt den maßgeblich von Kant begründeten bürgerlichen Begriff rechtlicher Freiheit in doppelter Hinsicht. Sie verfehlt seinen Inhalt, denn als Prinzip der Freiheit betrifft das Recht nur das äußere Verhältnis von Personen zueinander, nicht aber die strukturell begründete

Herrschaft eines ökonomischen Prinzips. Sie verfehlt zweitens seinen Anspruch auf normative Geltung, denn dieser lässt sich nicht durch den Verweis auf soziale oder ökonomische Tatsachen bestreiten. Die marx-sche Rechtskritik verfehlt von vornherein die Dimension der normativen Geltung des Rechts, seine vernunftrechtliche Grundlage. Denn mit ihr sind Rechtsprinzipien, die Anspruch auf unbedingte und universelle Geltung erheben, schon vor jeder spezifischen Kritik dogmatisch als ideologisch behauptet, eben weil sie diesen Anspruch erheben. Eine tragfähige Rechtskritik kann nicht ideologiekritisch, sie muss immanent verfahren und die aufschlussreichen Aporien aufzeigen, in die die vernunftrechtliche Legitimierung des Privateigentums an Produktionsmitteln gerät.

Kapitel 4 thematisiert das Verhältnis von Kapitaltheorie und praktischer Philosophie. Weil Kant Freiheit auf moralische Freiheit reduziert, vermag er sie als Bestimmung des gesellschaftlichen Produktionsprozesses nicht zu erkennen (4.1.). Dass der Mensch, der auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Erkenntnis Naturkräfte für seine Zwecke in Dienst nimmt, Subjekt der Kausalität aus Freiheit ist, ohne dadurch Subjekt der Moralität zu sein, bleibt Kant verborgen. Indem er in der ersten Kritik die Wirklichkeit von Erkenntnis unter Hinweis auf die mathematische Naturwissenschaft voraussetzt, erkennt er aber der Sache nach an, dass die Antinomie von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit als innerweltliches Problem zugunsten der Freiheit entschieden ist. Es ist deshalb zwischen moralischer und nicht-moralischer Freiheit zu unterscheiden. Die Differenzierung im Begriff der Freiheit zieht die im Begriff der Heteronomie nach sich. Die heteronomen Bedingungen, die der Realisierung moralischer Zwecke entgegenstehen, sind nicht notwendig Bestimmungen von Natur überhaupt. Artikuliert sich in der zweckmäßigen Aneignung von Natur moralneutrale Freiheit und erfolgt diese Aneignung im Rahmen gesellschaftlicher Arbeitsteilung und Kooperation, dann erscheint die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Realisierung moralischer Zwecke in einem neuen Licht. Zu unterscheiden ist jetzt zwischen Bedingungen, die Bestimmungen der ersten, und solchen, die Bestimmungen der zweiten Natur sind. Erfolgt die Aneignung der ersten Natur im Rahmen der zweiten, dann droht Moralphilosophie, die davon abstrahiert, ideologisch zu werden und den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu behindern.

Um dem zu entgehen, muss die Moralphilosophie den gesellschaftlichen Reproduktionsprozess selbst zum Gegenstand machen, das heißt gesellschaftstheoretisch werden (Kapitel 4.2.). Der Übergang von Moralphilosophie in kritische Gesellschaftstheorie gelingt durch den Nachweis, dass das moralische Interesse des Individuums auf die Veränderung des gesellschaftlichen Ganzen zielt, weil der objektive Zweck, der dieses Ganze bestimmt, mit den objektiven Zwecken, die für das Individuum Pflicht sind, unvereinbar ist. Mit den »objektiven Zwecken, die zugleich

Pflicht sind«, ist der logische Ort bezeichnet, an dem der Übergang zur kritischen Theorie der Gesellschaft ansetzen muss. Es ist die *Metaphysik der Sitten* (also die *Rechts-* und *Tugendlehre*), in der die in den Grundlegungsschriften aufgewiesenen apriorischen Prinzipien auf die besonderen Bedingungen menschlicher Existenz bezogen werden. Es zeigt sich hier, dass das Recht, Kant entgegen, nicht als einschränkende Bedingung tugendhaften Handelns fungieren kann, weil seine Begründung nicht konsistent ist. Das Recht soll das Personsein eines jeden Menschen im Verhältnis der äußeren Handlungsfreiheit zu anderen garantieren. Dabei gebietet seine Formalität, von der Bestimmtheit des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses zu abstrahieren. Dennoch muss Kant aus Gründen, die in seinem eigenen Rechtsbegriff liegen, diejenigen, die über kein subsistenzsicherndes Eigentum verfügen, in das Rechtssystem einbeziehen und damit der Sache nach das sozioökonomische Faktum der freien Lohnarbeit als rechtlich möglich erweisen – was misslingt. Kant entgegen stellt der in den Produktionsmittel-Eigentumsverhältnissen gründende Zwang zum Verkauf der Arbeitskraft deren Träger objektiv vor ein moralisches Dilemma, das seine freie Rechtssubjektivität paralyisiert. Als Nichteigentümer von Produktionsmitteln ist er mit zwei unvereinbaren Pflichten konfrontiert: der Pflicht zur Selbsterhaltung seiner als homo phaenomenon und der, sich anderen nicht zum bloßen Mittel zu machen.

Stellt der ökonomische Zwang zum Verkauf der Arbeitskraft deren Träger objektiv vor ein moralisches Dilemma, so ist zu fragen, inwiefern dieser Zwang auf der Grundlage der kantischen Moralphilosophie Gegenstand moralischer Empörung und Kritik sein kann. Denn dafür reicht es nicht hin, festzustellen, es bestehe »objektiv« ein Dilemma. Eine moralisch begründete Empörung und Kritik müsste aus der Perspektive der ersten Person Singular erfolgen können. Kapitel 4.3. zeigt, dass naheliegende Einwände gegen ihre Möglichkeit nicht verfangen. Weder das zum Verständnis der Dilemmasituation nötige theoretische »Weltwissen« (Kant) spricht dagegen (4.3.1.), noch der Umstand, dass diese Situation in einer ökonomischen Struktur gründet und nicht den Handlungen bestimmter Menschen oder Menschengruppen zugerechnet werden kann. Auch die Vermutung, Kants Moralphilosophie reiche aus historischen Gründen nicht an den Kapitalismus heran, ist unzutreffend (4.3.2). Vielmehr kann gezeigt werden, inwiefern eine moralisch berechtigte Empörung über das Kapital und eine moralisch begründete Kritik an ihm auf ihrer Grundlage möglich ist (4.3.3).

Der moralische Grund der Kapitalkritik ist der Kapitaltheorie indirekt zu entnehmen. Ihr zufolge ist in der kapitalistischen Produktionsweise die Freiheit der Menschen *von* unmittelbarem Naturzwang realisiert und zugleich verkehrt in die Abhängigkeit von der zweiten, gesellschaftlichen Natur. Die gesellschaftliche Reproduktion unterliegt einer eigenen Gesetzmäßigkeit, sie ist autonom. Ihre Autonomie bedeutet für die

empirischen Subjekte Heteronomie. Ohne die beiden zentralen Begriffe der praktischen Philosophie Kants: ›Autonomie‹ und ›Heteronomie‹, wäre die Kapitalkritik nicht begründet. Sind die lebendigen Subjekte Funktionsorgane eines allgemeinen Subjekts namens Kapital, 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. Es zeigt sich, dass die Kapitaltheorie nur aus der externen Perspektive reiner praktischer Vernunft als Kapitalkritik verstanden werden kann. Als Theorie der kapitalistischen Produktionsweise, die untersucht, was ist, kann sie nicht zugleich Prinzipientheorie der Moral sein, der zu entnehmen ist, was mit Grund (nicht) sein soll. Als Kritik ist das *Kapital* von einer normativen Grundlage abhängig, die es nicht selbst begründen kann. Dem trägt die ›Darstellung‹ im *Kapital*, das heißt die Art und Weise, in der die Argumentation entwickelt und die Argumente präsentiert werden, Rechnung. Sie *charakterisiert* die kapitalistische Produktionsweise als das, was sie ist, und zugleich *präsentiert* sie diese als etwas, das nicht sein soll.

Kapitel 5 geht dem Thema ›Darstellung‹ weiter nach. Es zeigt zunächst (5.1.), dass sich Marx über seine ›dialektische Methode der Darstellung‹ und ihr Verhältnis zur Dialektik Hegels keine hinreichende Klarheit verschafft hat. Die Hoffnung, ›das Rationelle‹ der Dialektik Hegels, von dem Marx 1858 in einem Brief an Engels spricht und auf das er 15 Jahre später im Nachwort der zweiten Auflage des *Kapitals* zurückkommt, müsse seiner ›dialektischen‹ Darstellung der Wertform zu entnehmen sein, wird enttäuscht. Was nach Marx an Hegels Dialektik rational ist, ist weder dem Wertform-Abschnitt noch dem *Kapital* insgesamt zu entnehmen. Der begriffliche Status der Anleihen bei Hegel und ihre Funktion für die Darstellung im *Kapital* werden durch die Darstellung selbst nicht hinreichend transparent. Sie müssen mit und gegen Marx allererst heraus präpariert werden. Die Auskunft des ›Hegel-Marxismus‹, Marx ›adaptiere‹ Hegels Dialektik als die einzig dem Gegenstand Kapital angemessene Methode, kann nicht überzeugen, denn sie verbleibt ganz innerhalb der Grenzen der Überlegungen, die Marx selbst zum Thema angestellt hat. Wenn Marx' Rede von der ›dialektischen Methode‹ einen Sinn ergeben soll, muss der Rekurs auf sie einhergehen mit einer Veränderung der Bedeutung, die ihr in der hegelschen Philosophie zukommt.

Das Kapitel zeigt sodann (5.2. und 5.3.), dass das theoretische und notwendig affirmative Moment der Darstellung im *Kapital* durch die Darstellung selbst unterlaufen wird, indem diese eine doppelte Struktur hat. Die dargestellte Struktur des Kapitals (die des Gegenstandes der Theorie) und die Struktur der Darstellung (die der Theorie) sind in ihr unterschieden. Die dargestellte Struktur des Kapitals ist ›idealistisch‹, weil und insofern sie Strukturen der hegelschen ›idealistischen‹ Philosophie ähnlich ist, die Struktur der Darstellung ist dagegen ›nicht-idealistisch‹,

weil und insofern sie eine solche Ähnlichkeit nicht besitzt. Die begriffliche Struktur der Darstellung ist rekursiv, entspricht also nicht dem von Hegel vorgegebenen Ideal eines ›Kreisgangs‹ (5.3.1.). Sie ist zudem auf ein nicht deduzierbares, sondern nur zitierbares Material angewiesen. Das Zitieren von Material in der begrifflichen Darstellung ist ein ästhetisches Mittel, das für die Darstellung konstitutiv ist (5.3.2.).

Kapitel 6 untersucht die geschichtsphilosophischen Konsequenzen der Kapitaltheorie. Gegenstand des *Kapitals* ist zwar nicht die Geschichte. Aber die Theorie der kapitalistischen Produktionsweise darf deren historisches Werden nicht ausblenden, wenn sie nicht ideologisch werden soll. Da dieses Werden zusammenfällt mit dem Entstehen der materiellen Grundlagen der Universalgeschichte, sind der Kapitaltheorie mit und gegen Marx entscheidende geschichtstheoretische Einsichten zu entnehmen. Etwa diese: Um die Genese der Produktionsweise zu konstruieren, bedarf es eines Konstruktionsprinzips. Dieses Prinzip ist der Begriff des Kapitals. Indem Marx dies faktisch einräumt (›Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen‹), rehabilitiert er der Sache nach eine Einsicht der von ihm kritisierten Geschichtsphilosophie. Die Bezugnahme auf die ›wirklichen Voraussetzungen‹, von denen der *Deutschen Ideologie* zufolge die Theorie ausgehen muss, geschieht immer schon im Lichte begrifflicher Unterscheidungen, die selbst nicht zu diesen Voraussetzungen zählen (6.1.). Der Begriff des Kapitals fungiert aber nicht nur als ›Schlüssel‹ zur Erklärung des Werdens der Produktionsweise, er deutet auch in die Zukunft. Marx beansprucht mit ihm einen theoretischen Standpunkt, von dem aus die bisherige Geschichte als bloße ›Vorgeschichte‹ von der eigentlichen Geschichte unterschieden und der Vorgeschichte ein Sinn zugeschrieben werden kann. Die eigentliche Geschichte unterscheidet sich von der Vorgeschichte dadurch, dass die Menschen sie nicht nur machen, sondern auch über sie verfügen. Die Vorgeschichte begreift Marx nicht nur als gerichteten Prozess, als Fortschritt, sondern den Fortschritt als gesollte Hervorbringung menschlicher Autonomie. Die Opfer dieses Fortschritts rechtfertigt er durch das telos der Geschichte, die von Feuerbach geborgte Idee des ›Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck‹. Mit dem Sinn und dem Ziel der Geschichte eignen den marxschen Überlegungen die zwei konstitutiven Elemente der von ihm kritisierten Geschichtsphilosophie (6.2). Während diese aber durch den Rekurs auf überempirische Handlungssubjekte (Naturabsicht, Weltgeist) der Geschichte eine teleologische Struktur und einen Sinn einschreibt, ist es nach Marx prinzipiell möglich, dass die Menschen in der nachkapitalistischen Zeit selbst wie *ein* Subjekt handeln und einen humanen Sinn im historischen Prozess realisieren. Seine Charakterisierung des anvisierten ›Vereins freier Menschen‹ als ein Kollektivsubjekt ist alles andere als harmlos. Marx vertritt hier eine irreführende und obendrein gefährliche Utopie, deren politische Realisierung vermittels der Diktatur

des Proletariats scheitern muss. Mit den Marx (und Engels) zur Verfügung stehenden theoretischen Mitteln lässt sich nicht die prinzipielle Erreichbarkeit, sondern nur die prinzipielle Nicht-Erreichbarkeit der freien Gesellschaft (Kommunismus) dartun. Der instrumentelle Politik- und der defiziente Freiheitsbegriff der materialistischen Wissenschaft verstellen einen angemessenen Zugang zum Problem (6.3.).

Kapitel 7 thematisiert den Grund der Kapitalkritik, und zwar zunächst in der Variante, die sich im marxschen Denken finden lässt (7.1.). Es ist der von Feuerbach übernommene und modifizierte Begriff des Menschen als eines universellen und darum freien Gattungswesens, dem es prinzipiell unangemessen ist, wenn es zum Mittel gemacht wird und ihm die Resultate seiner gesellschaftlichen Tätigkeit als fremde Mächte gegenüber treten, als institutionell verselbständigte Bereiche, die einer je eigenen ökonomischen, rechtlichen, politischen und moralischen Gesetzmäßigkeit folgen. Als spezifische Ausprägungen dieses Begriffs fungieren seit den Frühschriften die normativen Bestimmungen der *Arbeit* (als Gattungsakt: Mill-Exzerpte; Ökonomisch-Philosophische Manuskripte; als wirklich freie Arbeit: *Grundrisse, Kapital*), der zugleich individuellen und kollektiven *Freiheit*, des zugleich individuellen und kollektiven *Eigentums* und des wahren gesellschaftlichen *Reichtums*. Marx greift auf diesen spekulativen und normativen Begriff des Menschen, dessen normative Dimension er als solche niemals thematisiert hat, paradoxerweise auch in den späteren Schriften zurück, die nur noch historische Voraussetzungen gelten lassen wollen. Der Begriff ist für sich betrachtet unhaltbar und zudem unvereinbar mit der propagierten materialistischen Wissenschaft.

Abschließend ist der tatsächliche Grund der Kapitalkritik thematisch (7.2.). Es ist der emphatische Begriff moralischer Freiheit, Freiheit als Autonomie im kantischen Sinne. Die Kritik der kapitalistischen Produktionsweise erfolgt aus der Perspektive reiner praktischer Vernunft, einer Perspektive, die mit den Mitteln der Kapitaltheorie selbst nicht begründet werden kann, von ihr aber auch nicht ausgeschlossen wird. Die Einsicht, dass der objektive ökonomische Zweck, der das gesellschaftliche Ganze bestimmt, mit den objektiven Zwecken, die für das Individuum Pflicht sind, unvereinbar ist, ist die in die moralische Notwendigkeit der praktischen Abschaffung des ökonomischen Zwecks. Die moralisch begründete Forderung lautet dann, dass an die Stelle des jedem Einzelnen objektiv vorgegebenen Zwecks der gesellschaftlichen Produktion ein von den Einzelnen gemeinsam bestimmter Zweck treten solle. Die Forderung zielt auf eine Veränderung der Produktionsverhältnisse, lässt aber offen, wie genau diese auszusehen hat. Gefordert wird nicht der Übergang in eine ›Planwirtschaft‹.