

Maximilian Paul Schulz

Von Ohnmacht und Gewalt

Das Verhältnis zwischen der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der politischen Ökonomie

Moralische Unmoral oder unmoralische Moral?¹

Der Kampf für eine bessere Welt ist das bestimmende Motiv unzähliger Handlungen. Diese *bessere* Welt kann dabei in verschiedenster Weise definiert sein. Die einen verstehen unter ihr eine befreite Gesellschaft, andere ein glorreiches Kaiserreich, wieder andere theokratische oder technokratische Visionen. Doch warum sollte der status quo angetastet werden, wenn bisher jeder fundamentale Umschwung und jede Revolution Opfer forderte und doch nicht die lang ersehnte Erlösung brachte? Und vor allem stellt sich die Frage, wie diese Erlösung dann aussehen soll, wenn sie nicht nur ein Hirngespinnst sein will. All dies sind große Fragen der Menschheit, welche nicht auf so engem Raum beantwortet werden können; vielmehr ist es entscheidend den Ausblick zu geben, dass objektive Maßstäbe für eine gute Gesellschaft existieren und dass dies Konsequenzen für die menschlichen Handlungsgründe hat.

Mit der marxischen *Kritik der politischen Ökonomie* und der kantischen *Kritik der praktischen Vernunft* sollen die Hauptvertreter der beiden Disziplinen (Gesellschaftstheorie und Moralphilosophie) miteinander in Beziehung gesetzt werden. Erstgenannte begründet die Notwendigkeit des Umsturzes der herrschenden Verhältnisse, zweitgenannte zeigt auf, welchen Regeln moralisch gutes Handeln

1 Kohlmann, Ulrich: *Politik und Moral. Grundzüge der neuzeitlichen Zweck-Mittel-Debatte*. In: ders. (Hrsg.): *Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik*. Lüneburg 2001. S. 11-64. Hier: S. 28.

folgt. Die sich stellende Leitfrage ist simpel und doch folgenreich: Was sind die Chancen und Risiken der Verknüpfung von kritischer Gesellschaftstheorie und Moralphilosophie, am Beispiel der genannten Vertreter?

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass sowohl die Kritik an den herrschenden Verhältnissen wie auch die Rückbesinnung auf normative Prinzipien notwendig sind und in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander stehen. In einem weiteren Schritt ist darauf hinzuweisen, dass diese Wechselbeziehung zwangenermaßen dazu führt, dass sich das handelnde Individuum in einem Spannungsfeld aus Ohnmacht und Gewalt wiederfindet. Dieses Spannungsfeld ergibt sich aus der ersten zu erweisenden These, dass Gesellschaftskritik, beziehungsweise ein auf die radikale Transformation der Gesellschaft zielendes Handeln, einer normativen Begründung bedarf, um sich selbst zu legitimieren, im selben Moment aber auf Mittel angewiesen zu sein scheint, welche durch jene normative Grundlage bereits kategorisch auszuschließen sind; umgekehrt muss eine normative und damit unbedingte Moral genau dort gesellschaftspolitische Forderungen stellen, wo die sozialen Verhältnisse ihr noch nicht entsprechen. Die Setzung der *Kritik der praktischen Vernunft* als Ausgangspunkt der Betrachtung einer normativ verstandenen Moral ergibt sich einerseits aus der Relevanz des genannten Werkes als Galionsfigur universalistischer Moraltheorie, andererseits aber auch aus den im Folgenden nachzuweisenden Implikationen im marxischen *Kapital*.

Im ersten Teil des vorliegenden Textes wird die Notwendigkeit der Verknüpfung von normativer praktischer Philosophie (Kant) mit gesellschaftlicher Kritik (Marx) illustriert. Es ist im Konkreten nachzuweisen, dass Kants kategorischer Imperativ im gleichen Maße eine gesellschaftskritische Perspektive benötigt wie die marxische Kapitalkritik einen normativen Maßstab. Zwar bringt Kants Moralphilosophie bereits die Anlage dazu auf, gesellschaftskritisch ausgelegt zu werden, nur bleibt zu zeigen, dass ohne einen Bezug auf eine Theorie wie die der Kritik der politischen Ökonomie es nicht möglich ist, die Gesellschaft in der Gänze ihrer Widersprüche zu erfassen. Marx betreffend ist insbesondere der Bruch zwischen der von ihm besonders in den Frühschriften verfochtenen, aber auch im *Kapital* immer noch nicht gänzlich abgelegten materialistischen Geschichtsauffassung und der hier nachzuweisenden normativen Grundlage der marxischen Kritik der politischen Ökonomie im *Kapital* zu erklären.

1 Zur wechselseitigen Bedingtheit von praktischer Philosophie und Kritik der politischen Ökonomie

1.1 Grundzüge der kantischen Moral und ihr Verhältnis zur kapitalistischen Gesellschaft

Auf eine eingehende Betrachtung der Fragestellung nach der Natur der Moral muss in Anbetracht des eingeschränkten Rahmens dieser Arbeit verzichtet werden. Somit wird sich im vorliegenden Kapitel darauf beschränkt, die Möglichkeiten und Grenzen eines normativen Moralverständnisses aufzuzeigen.

1.1.1 *Der kategorische Imperativ als Garant einer universellen Moral*

Es existiert ein Kaleidoskop an Versuchen, Moral anderweitig als universell zu begründen. All diesen Versuchen ist eine Absage zu erteilen. Ein kontingentes Moralverständnis führt zu einer Auflösung der Moral als solchen. Das maßgebliche Problem besteht darin, dass schlicht alles erlaubt oder verboten sein kann. Nicht die Moral hat sich nach der Gesellschaft zu richten, sondern umgekehrt. Wenn statt der Menschheit eine moralische Eigengruppe nach Belieben formuliert werden kann, lässt sich jede Form der Unterdrückung und des Unrechts rechtfertigen. Durch einfache Setzungen können Individuen, Volksgruppen et cetera aus der moralischen Eigengruppe exkludiert werden. Die moralischen Normen, welche wiederum in dieser Eigengruppe gelten, basieren auf willkürlichen Faktoren. Man denke diesbezüglich an die Räuberbande, welche kontraktualistisch festlegt, welche Regeln innerhalb ihrer selbst gelten und wie mit Außenstehenden verfahren werden darf. Im Folgenden sei also die Notwendigkeit einer objektiven Moral gesetzt. Diese muss ihre Begründung losgelöst von der empirischen Sinnenwelt finden, da Kontingenz sonst die zwingende Folge darstellen würde:

Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse [...]; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich im Begriffe der reinen Vernunft.²

2 Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg 1965. S. 5.

Die genauere Bestimmung dieser objektiven Moral kulminiert im kategorischen Imperativ und der Betrachtung des guten Willens. Dabei gilt es zu beachten, dass nicht die gute Handlung, sondern ebenjener Wille beziehungsweise vor allem dessen Bestimmungsgründe im Fokus der moralischen Betrachtung stehen. Kant wendet sich mehrfach gegen jede Art von Konsequentialismus. So etwa, wenn er formuliert, dass »der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird«, sondern einzig und allein in der »Vorstellung des Gesetzes an sich selbst«³ liegt. Höffe zeigt dieses Prinzip an einem Beispiel auf:

Generell zeigt sich für Kant das eigentlich Moralische, die Moralität nicht in Handlungen, sondern – darin liegt das Hauptargument gegen die konsequentialistische Interpretation – in deren Bestimmungsgründen. Ähnlich geht es beim Depositum nicht um die Frage, ob man es tatsächlich zurückgibt. Denn die hinterlegte Sache könnte durch einen Brand zerstört worden oder durch einen Diebstahl mir abhanden gekommen sein. Kant kommt es vielmehr auf das etwaige »Ableugnen« [...] also einen Fall von Lüge und Betrug, und als deren volitiven Hintergrund auf Habsucht an.⁴

Wie sind diese Bestimmungsgründe beschaffen? Es wird von Kant angenommen, dass reine Vernunft praktisch ist, sich also dazu eignet, den Willen bestimmen zu können.⁵ Ist dies der Fall, »so gibt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktischen Grundsätze bloß Maximen sein [...]«⁶ Für die Unterscheidung von praktischen Gesetzen, welche objektiv gültig sind für den Willen aller vernünftigen Wesen, und subjektiven Maximen, welche nur leitende Handlungsmuster ohne Allgemeinheitsanspruch sind, ist die Unterteilung in Materie⁷ und Form entscheidend.⁸

»Alle praktischen Prinzipien, die ein *Objekt* (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empi-

3 Ebd. S. 19.

4 Höffe, Otfried: *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin 2011. S. 64.

5 Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg 2003. S. 23. Diese Annahme wird im Folgenden festgelegt. Die Begründung dieser Setzung lässt sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* nachlesen, sie kulminiert auf S. 57.

6 Ebd. S. 23.

7 »Die Materie eines praktischen Prinzips ist der Gegenstand des Willens.« (Ebd. S. 35.)

8 Vgl. ebd. S. 23.

risch und können keine praktischen Gesetze abgeben.«⁹ Diese materialen praktischen Prinzipien subsumiert Kant unter das »allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit«,¹⁰ was bedeutet, dass sie keine Gesetze bilden können. Damit sind alle emotionsbasierten, auf die real existierende Seinswelt ausgerichteten subjektiven Maximen nicht auf der Ebene der Moral einzuordnen. So scheint es zunächst so, dass keineswegs real existierende Bedürfnisse oder Interessen für moralische Überlegungen relevant sind. Damit ist moralische Betrachtung zunächst indifferent zu den einzelnen Individuen mit ihren Weltverbesserungsplänen:

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.¹¹

Denn bei einer rein formalen Begründung der Moral wird die existierende Seinswelt ausgeklammert. Dieser Rückzug in den Formalismus ist die einzige Möglichkeit für einen Universalismus, da das moralische Sollen ansonsten auf subjektiven Sichtweisen basieren müsste und sich damit selbst auflösen würde – Kontingenz der Moral wäre die Folge.

Das Sittengesetz bezieht sich aufgrund der Basierung auf der Form auf alle vernunftbegabten Wesen.¹² Seine Konkretisierung erhält es wiederum aus einem Verallgemeinerungsprinzip, wodurch es tatsächlich universal gültig ist – und somit keine Verabsolutierung partikularer, von Kant vertretener Werte. Das Prinzip ist bekannt: Die Maximen, die sich ein Subjekt setzt, sind zu verallgemeinern. Führen sie in einen logischen Widerspruch wie die Selbstauflösung – wenn man das Lügen verallgemeinert, schafft man beispielsweise die auf Verlässlichkeit gründende Gesellschaftsfähigkeit der Menschheit ab –, dann können sie nicht Teil des Sittengesetzes sein.¹³ Selbiges äußert sich deshalb als Impera-

9 Ebd. S. 26.

10 Ebd. S. 27.

11 Ebd. S. 35. Dies wird noch klarer in § 6 formuliert: »Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann.« (Ebd. S. 38.) Noch deutlicher ist die in § 7 angestellte Folgerung: »Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir Sittengesetz nennen.« (Ebd. S. 42.)

12 Vgl. ebd. S. 43.

13 Dies wird von Kant am Beispiel des Depositums erörtert. (Vgl. ebd. S. 36.)

tiv, da vernunftbegabte Wesen nicht determiniert sind; es kann aufgrund der Freiheit des Willens immer nur als Sollen, als Nötigung formuliert sein – und damit als *Pflicht*.¹⁴ Die genaueste Definition der Pflicht ist in der *Metaphysik der Sitten* zu finden: »*Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.*«¹⁵

Dies erläutert ergibt sich ein Problem: Die Konkretisierung des Gesetzes wiederum bedarf der Seinswelt, da eine Überprüfung ohne Inhalt unmöglich ist. Die Idee einer reinen praktischen Vernunft dem Menschen begrifflich machen zu können, ist eine Sache, sie »in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen«,¹⁶ aber ist eine ganz andere Geschichte. Jeglicher Rekurs auf empirische Gründe kann insgesamt somit lediglich Grundlage für eine praktische Regel, aber nie für ein moralisches Gesetz sein.¹⁷

Dadurch, dass sich der moralische Universalismus in einem Imperativ äußert, ist er zumindest in vermittelter Art und Weise trotzdem in der Seinswelt verortet, nur liegt diese fernab von den Bestimmungsgründen desselben. Es gilt, dass das Urteil, dass man moralisch handeln kann, weil man sich bewusst wird, dass man es soll,¹⁸ nicht mehr auf der rein formalen Verstandesebene gefällt wird. Durch diese Verortung besteht die Notwendigkeit, sich einen Begriff von den Verhältnissen zu machen, welche das Individuum umgeben. Die zweite relevante Konsequenz besteht darin, dass wie auch immer geartete Interessen – beispielsweise an einem Gottesstaat oder einer befreiten Gesellschaft – insoweit für die moralische Betrachtung aufgrund ihrer materialen Ausrichtung irrelevant sind. An späterer Stelle dazu mehr. Entscheidend bei Handlungen von Individuen sind die Beweggründe derselben.

Es gilt zu beachten, dass die Sicherung der eigenen Glückseligkeit zumindest indirekt Pflicht ist, denn »der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden.«¹⁹ Dies bedeutet, dass die Schaffung von gesellschaftlichen Verhältnissen, welche diese Versuchung minimieren, ebenfalls mindestens indirekt eine Pflicht darstellt.

14 Vgl. ebd. S. 43.

15 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. S. 18.

16 Ebd. S. 6.

17 Vgl. ebd. S. 5.

18 Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. S. 40.

19 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. S. 16f.

1.1.2 Die Idee der Menschheit und die kapitalistische Vergesellschaftung

Ich bin nichts und müsste alles sein.²⁰

Selbst wenn die Mechanik eines kategorischen Imperativs in einem gesellschaftsfreien Raum greift, indem beispielsweise das Selbstmordverbot auch für einen einsamen Robinson Crusoe gilt, entfaltet sich die Tragweite dieser Moral-konzeption erst in vergesellschafteten Verhältnissen. Moralität fängt zwar immer beim Selbstverhältnis des vernunftbegabten Subjektes an, ist aber in einem zweiten, bereits bedingten Schritt bezogen auf alle anderen vernunftbegabten Subjekte. Pro forma lassen sich nur Gesetze formulieren, wenn Individuen sich Maximen erdenken – der gute Wille braucht einen Kopf, der ihn trägt. Die Notwendigkeit der Betrachtung der jeweiligen Verhältnisse wird auch durch diesen Umstand bedingt. Indem Moral isoliert von den Lebensbedingungen der tatsächlich existierenden Menschen existierte, verlöre sie ihren Gegenstand.²¹

Eine normative Moral, die auf dem Individuum verharret und die für die umgebenden Verhältnisse blind ist, taugt nicht. So lässt es sich wunderbar moralisch in einer totalitären Diktatur leben, solange man sich nicht selbst *direkt* an den Repressionen beteiligt. Es kommen dann auch der Waffenhändler und die Denunziantin ungeschoren davon – genau wie die Person, welche den freundlichen SS-Mann an der Haustür wahrheitsgetreu über den Verbleib der jüdischen Nachbarn in Kenntnis setzt.

Direkt und indirekt besteht ein moralisches Sollen, welches auf die Herstellung einer von Freiheit bestimmten, den Menschen in den Mittelpunkt stellenden Gesellschaft zielt. Auch wenn dies nichts von Kant selbst Formuliertes darstellt, so ist es doch die logische und notwendig folgende Konsequenz. Die Vorstellung einer Gesellschaft, die Marx in der *Deutschen Ideologie* hat, bringt die Erfüllungsvoraussetzungen einer der kantischen Moral entsprechenden Gesellschaft auf den Punkt:

20 Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: Marx-Engels-Werke. Bd. 1. Berlin 1970. S. 378-391. Hier: S. 389.

21 Vgl. Zunke, Christine: *Es gibt nur einen vernünftigen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral*. In: Elbe, Ingo und Ellmers, Sven (Hrsg.): Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie. Würzburg 2011. S. 11-38. Hier: S. 19.

Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigten, verselbständigte sich stets ihnen gegenüber und war zugleich, da sie eine Vereinigung einer Klasse gegenüber einer andern war, für die beherrschte Klasse nicht nur eine ganz illusorische Gemeinschaft, sondern auch eine neue Fessel. In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit.²²

Wenn die Verhältnisse – wie im Falle einer kapitalistischen Struktur – sich verselbständigen gegenüber den Individuen mit ihrem Anspruch auf Autonomie, dann beschreibt dies das erste Problem, welches sich bezüglich der Vereinbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse mit dem kategorischen Imperativ auftut: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.«²³

Am Beispiel der Selbstzweckformel offenbart sich das zweite Problem in Form einer erweiterten Pflicht – nämlich diejenige, die darin besteht, nicht nur den Selbstzweck in den eigenen Handlungen als Betrachtungspunkt zu setzen, sondern eine Gesellschaft einzufordern, für die das Gleiche gilt. Der Zweck von Gesellschaften, in denen die kapitalistische Produktionsweise herrscht, besteht in der Verwertung des Werts: »Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist dagegen Selbstzweck, denn die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung. Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos.«²⁴

Die einzelnen Subjekte, deren Arbeitskraft zur Ware – und zwar zur einzigen, die sie verkaufen können – verkommen ist, sind als Arbeitskräfte lediglich Mittel zu diesem Verwertungszweck. Deutlich wird dieser Umstand dadurch, dass Marx im *Kapital* oft davon redet, dass das Kapital die Arbeitskräfte »anwendet«,²⁵ »vernutzt«,²⁶ »auspumpt«²⁷ und so weiter.

22 Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. In: dies.: Marx-Engels-Werke. Bd. 3. Berlin 1990. S. 74.

23 Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. S. 52.

24 Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: Marx-Engels-Werke. Bd. 23. Berlin 2013. S. 167.

25 Vgl. ebd. S. 329.

26 Vgl. ebd. S. 489.

27 Vgl. ebd. S. 544.

Einen Menschen als bloßes Mittel zu benutzen, ohne ihn als Zweck zu betrachten, ist ein Umstand, welcher in kapitalistischen Verhältnissen beständig reproduziert wird. Indem in einer kapitalistischen, auf Tausch basierenden Gesellschaft im Gegenüber lediglich eine Verkörperung des von ihm vertretenen Tauschwertes gesehen wird, stellt die Person lediglich ein Mittel zum Zweck dar – denn sie wird nur in ihrer Funktion als Träger ihrer Arbeitskraft betrachtet und ist damit nicht mehr als eine Ware.²⁸

Kants Moralphilosophie enthält in sich die Forderung, Verhältnisse, die nicht mit der Selbstzweckformel konform gehen, zu verändern. Dass Kant die entsprechende Kritik nicht formuliert hat, ist darauf zurückzuführen, dass er die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht betrachtet hat, das heißt ihm nicht bewusst zu sein scheint, dass unter dem Kapital die Verwertung des Werts – und damit die Betrachtung der Subjekte als Mittel und nicht als Zwecke an sich selbst – der bestimmende Zweck der Vergesellschaftung ist. Aus diesem Umstand ergibt sich die Notwendigkeit des Hinzuziehens der marxischen Kritik der politischen Ökonomie.

Losgelöst vom bloßen Interesse einer wie auch immer gearteten partikularen Gruppe gilt es zu überprüfen, ob oder inwiefern eine Verquickung einer moralisch-abstrakten Theorie mit einer konkreten Konzeption einer Gesellschaft im Zusammenhang steht. Will man argumentieren, dass das Eintreten für die Abschaffung des Kapitalismus als kantische Pflicht zu fassen ist,²⁹ darf nicht nur das Interesse des Proletariats – oder sogar das der gesamten Menschheit – im Mittelpunkt stehen. Vielmehr geht es darum, dass das moralische Sollen der kantischen Theorie in einer von Herrschaft und Zwängen geprägten Gesellschaft zwingend ausgelegt werden muss als eine Kritik, die auf die Abschaffung dieser unfreien Verhältnisse zielt – losgelöst von jeglichem Interesse.³⁰ Dies hat jedoch zur Folge, dass es keine Gebrauchsanleitung zum moralischen Handeln gibt, sondern mit dem moralischen Sollen lediglich eine

28 Vgl. Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Manifest der kommunistischen Partei*. Stuttgart 2014. S. 46.

29 Vgl. Zunke: *Es gibt nur einen vernünftigen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral*. S. 11.

30 Die Emanzipation von Herrschaft ist vollkommen möglich, die Herrschaft über die Natur immer nur partiell. Erstgenannte führt dazu, dass die Freiheit nicht mehr durch die heteronomen Einflüsse von Herrschaft angetastet wird. (Vgl. ebd. S. 21.)

Richtung vorgegeben wird.³¹ Aus diesem Sachverhalt ergibt sich ein Problem, welches entscheidend ist in Hinsicht auf das zu betrachtende Spannungsfeld von Ohnmacht und Gewalt:

Beispiel: Jemand will mich umbringen, ich kann ihn überwältigen und sperre ihn ein. [...] Weil der moralische Maßstab absolut ist, kann er keine graduelle Verschiedenheit im Falschen begründen. Kants Moralphilosophie hilft darum [...] *nicht* dabei, das moralisch Richtige, das Gute, zu tun, wenn die Welt mich vor eine Wahl stellt, deren Alternativen alle falsch sind; und das tut sie unter falschen, unvernünftigen Bedingungen permanent und systematisch. Aber – und hierin liegt das politische Moment von Kants Moralphilosophie – ich kann mit ihr erkennen, was moralisch richtig oder falsch ist. Sie gibt einen Maßstab an die Hand, der immer über das Bestehende hinausreicht. Ich kann in dem genannten Beispiel zwar nicht richtig handeln, aber ich kann *wissen*: Es ist beides falsch! Und den Schluss ziehen: Es sollte so etwas nicht geben!³²

Die Entwicklung der dem Menschen innewohnenden Fähigkeiten stellt ein weiteres Problemfeld einer von der Gesellschaft losgelösten Moralbetrachtung dar. Es besteht die Frage, ob eine Gesellschaft dermaßen konstituiert sein muss, dass die Individuen die Möglichkeit haben, die ihnen innewohnenden Anlagen entfalten zu können – vorausgesetzt selbige widersprechen nicht dem kategorischen Imperativ. Ein weiterer Aspekt ist der der Heteronomie in gesellschaftlichen Verhältnissen:

Das moralische Gesetz sagt im Gegensatz zu Naturgesetzen nicht, was ist, sondern was sein soll. Mit der Möglichkeit, sich selbst ein Gesetz zu geben – also mit der dem Menschen eigenen Autonomie – ist zugleich gesetzt, dass der Mensch nicht unter einem fremden, ihm von Außen vorgeschriebenen Gesetz des Handelns stehen soll. Jede Nötigung, sich unter ein heteronomes Gesetz des Sollens zu stellen, ist folglich unmoralisch – d. h. jede

31 Treffend dazu: »Der Inhalt des moralischen Gesetzes ist nicht die empirische Handlung, sondern die Menschheit, d. h. die Forderung zur gesellschaftlichen Verwirklichung von Freiheit und Vernunft. Damit schützt das moralische Gesetz der Vernunft nicht vor pragmatischen Dilemmata und bietet keine Ethik, die sich in moralische Handlungen umsetzen ließe.« (Ebd. S. 25.)

32 Ebd. S. 25f.

Form von Herrschaft verstößt gegen das allgemeine praktische Gesetz der Vernunft.³³

Folgt man dieser These, so drückt sich die *Pflicht* in moralischen Subjekten dahingehend aus, Verhältnisse zu schaffen, welche herrschaftsfrei sind. In der Kritik an heteronomen Herrschaftsverhältnissen ist es zwingend notwendig, zwischen Fremd- und Selbstherrschaft zu unterscheiden. Während letztere als Autonomie zu fassen und damit unproblematisch ist, stellt die erstgenannte einen heteronomen und damit unmoralischen Eingriff dar.

Selbst wenn praktische Philosophie sich notwendig auf die tatsächlichen Lebensverhältnisse beziehen muss, fehlt ihr ohne Hinzunahme einer Theorie der Gesellschaft das Instrument dazu. Dies bedeutet, dass eine Kritik der politischen Ökonomie zwingend notwendig erscheint, da selbige die gesellschaftlichen Verhältnisse im Allgemeinen und die kapitalistisch geprägten im Besonderen analysiert. Schließlich lassen sich nur diejenigen Entitäten kritisieren, von denen man einen Begriff hat. Indem in der Kritik der praktischen Vernunft Freiheit und Selbstzweck unterstellt werden, wird bereits eine Gesellschaft gefordert, die diese Versprechungen einlöst.

In der Konsequenz besteht der moralische Gehalt darin, sich gegen unmoralische Verhältnisse zu wenden, ohne sie selbst zu reproduzieren. Dass es niemals moralische Verhältnisse gegeben hat und die Verwirklichung einer befreiten Gesellschaft ein Novum darstellen würde, ist kein Problem. Die Pflicht als Pflicht liegt vor aller Erfahrung – man könnte auch dann Redlichkeit in einer Freundschaft fordern, wenn es sie noch nie gegeben hat.³⁴

Als Zwischenfazit ist die Notwendigkeit einer normativ gesetzten Moral zu konstatieren, die über sich hinaus auf die allgemeine Dringlichkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie hinweist. Diese Dringlichkeit spiegelt sich in den Begriffen der »Handlungsfreiheit« in Anbetracht unechter Alternativen und der fehlenden Zwecksetzung des Menschen als Menschen in einer warenförmigen Gesellschaft sowie in der fehlenden Möglichkeit der Entwicklung menschlicher Anlagen wider.

33 Ebd. S. 20f.

34 Vgl. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. S. 27.

1.1.3 Die Handlungsunfähigkeit des kategorischen Imperativs im Angesicht unechter Alternativen

Handlungsregeln können so formuliert werden, daß sie entweder die Ausführung oder die Unterlassung einer Handlung ausdrücken. In der Situation der Entscheidung gibt es kein Drittes: entweder Ausführung oder Unterlassung.³⁵

Die Zweiteilung von *Ausführung* und *Unterlassung* besitzt zwei bedeutende Konsequenzen. Zunächst folgt daraus direkt, dass eine Notlüge sich in ihrer Betrachtung nicht von einem Mord unterscheidet, da beide schlicht *unterlassen* werden sollen. Darüber hinaus ergibt sich darauf aufbauend die Schwierigkeit, dass bei einer Wahl zwischen zwei unmoralischen Handlungen nicht moralisch entschieden werden kann.

Wenn man mit einer Realität konfrontiert wird, welche einem lediglich die Auswahl zwischen unechten Alternativen bietet, ist man als Anhänger*in einer universal verstandenen Moral zunächst handlungsunfähig. Es ist unerheblich, für welche Option man sich entscheidet, da selbige Entscheidung nicht mehr auf Basis moralischer Überlegungen gefällt wird – schließlich handelt man so oder so unmoralisch. Hat man in einem abgewandelten Trolley-Problem die Wahl zwischen zwei Handlungen, welche beide im Tod eines Menschen resultieren, so ist es nicht möglich, dem kategorischen Imperativ gemäß zu handeln.³⁶ Worin besteht die Grundlage für die getroffene Entscheidung? Kein moralisches Prinzip wird in diesem Fall angewandt, sondern je nach Fall persönliche Zuneigung oder Nützlichkeitsabwägungen oder andere Faktoren. Ist Person A Nichtraucher und Person B nicht, ist es dann moralischer, die letztere zu töten? Und was ist, wenn Person B ein Familienvater ist? Die Überlegungen hinter der Entscheidung bewegen sich auf allen möglichen Ebenen, vom theoretischen Standpunkt aus – folgt man dem kantischen Konzept – jedoch explizit nicht mehr auf der moralischen. Gleichwohl würde eine solche Wahl von in sie eingebetteten Individuen als moralisch empfunden werden, sodass sie für die Ebene der gelebten Moral Relevanz hat.

35 Fischer, Peter: *Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants*. München 2003. S. 220.

36 Beispielsweise könnte man den Fall betrachten, dass man an einer Weiche steht – den Umschaltknüppel bereits in der Hand – und sich entscheiden muss, ob fünf Bauarbeiter auf dem nach rechts abbiegenden Gleis oder zwei Bauarbeiter, die sich auf dem anderen Gleis befinden, sterben werden.

Als eine Unterscheidung betreffend des tatsächlichen Handelns von Individuen ist diejenige bezüglich Willens- und Handlungsfreiheit zu nennen. Hindern mich äußere Umstände an meinen Taten, so wird meine Handlungsfreiheit beschränkt – die Willensfreiheit bleibt dabei *in abstracto* unangetastet. Die Verwirklichung einer exzessiven Handlungsfreiheit, die gleichbedeutend wäre mit der Realisierung einer vollständigen Willkürfreiheit, kann kein Anliegen praktischer Vernunft sein. Denn die Willkür eines Faschisten oder einer Kannibalin beinhaltet Unmoral. Heteronome Beschränkungen einer moralisch indifferenten Willkür sind indessen immer herrschaftlich und damit unmoralisch. Insbesondere sind diese Beschränkungen problematisch, als dass sie die Realisierung beziehungsweise Materialisierung des guten Willens von Individuen behindern.

Der Extremfall bestünde in einer Einschränkung, welche nur unmoralische Handlungsoptionen übriglässt – die Entscheidung zwischen unechten Alternativen. So tasten Armut und Elend die Willensfreiheit *in abstracto* nicht an, stellen das Individuum aber vor eine härtere Probe, von einer unmoralischen Willensbestimmung abzusehen.

1.2 Marx und die Moral

1.2.1 *Über Verschleierung und gleichzeitige Notwendigkeit einer normativen Grundlage der marxschen Kritik*

Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben,
 sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.³⁷

Der Versuch, eine normative Lesart des marxschen Werks zu etablieren, erscheint zunächst widersinnig. So heißt es im *Kommunistischen Manifest*, die »Gesetze, die Moral, die Religion sind [...] ebenso viele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebenso viele bürgerliche Interessen verstecken.«³⁸ Wie kann eine normative Grundlage bestehen, wenn die Moral selbst ins Spektrum bürgerlicher Ideologie zu fallen droht, indem sie von Marx als bloßes Mittel zur Durchsetzung partikularer – in diesem Fall bourgeoiser – Interessen definiert wird?

Selbiger Gedanke wird in der *Deutschen Ideologie* aufgegriffen und verallgemeinert. Für jede neue Klasse, welche sich erfolgreich gegen die ursprünglich herr-

37 Marx und Engels: *Die deutsche Ideologie*. S. 27.

38 Marx und Engels: *Manifest der kommunistischen Partei*. S. 51.

sche durchsetzt, stellt sich nach Marx die Aufgabe, ihre partikularen Gedanken universalistisch zu ummanteln, damit ihre partikularen Interessen als das gemeinschaftliche Interesse der Gesamtgesellschaft oder als moralisch notwendig erscheinen. Das heißt, dieser neuen Herrscherklasse ist daran gelegen, »ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen.«³⁹

Immer wieder weist Marx auf die Verortung des Menschen hin, welche in der wahrnehmbaren Daseinswelt und der Vergesellschaftung im Besonderen liege. Der Mensch sei eben »kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät.«⁴⁰ Damit einhergehend sind es die Bedürfnisse und ihre Verwirklichung, welche Marx als entscheidend wahrnimmt.

An anderer Stelle fasst Marx Moral, Religion und Metaphysik als Ideologie. Das Gegenstück dazu formuliert er in der materialistischen Geschichtsauffassung, die nach seiner Auffassung – diametral zur Ideologie – den wirklich existierenden Menschen im Allgemeinen und die jeweils geschichtlich vorzufindenden Produktionsverhältnisse im Besonderen in den Fokus rückt.⁴¹ Prägnant auf den Punkt gebracht wird dieser Gedanke, wenn Marx formuliert: »Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.«⁴² Die Folgen desselben verdeutlicht Marx in einem der wohl bekanntesten Sätze der *Deutschen Ideologie*: »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht.«⁴³

Der geistige Überbau ist damit immer abhängig von der materiellen Basis. Dies hat zur Folge, dass es bei Veränderungsprozessen auf diese die jeweiligen ökonomischen und politischen Zustandsverhältnisse repräsentierende Basis ankommt. Kommunismus wird dementsprechend an dieser Stelle nicht idealistisch definiert, sondern als »die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand

39 Marx und Engels: *Die deutsche Ideologie*. S. 47. Bereits an dieser Stelle tut sich jedoch die Frage auf, inwieweit dann die aus dem Proletariat bestehende Herrscherklasse qualitativ von den vorangegangenen unterschieden sein soll.

40 Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. S. 378.

41 Vgl. Marx und Engels: *Die deutsche Ideologie*. S. 26f.

42 Ebd. S. 27.

43 Ebd. S. 46.

aufhebt [...].«⁴⁴ Innerhalb des Basis-Überbau-Schemas der materialistischen Geschichtsauffassung besteht somit kein Platz für eine normative Grundlage der Kritik an den herrschenden Verhältnissen, da genau diese Grundlage der Ideologiekritik unvermeidlich anheimfallen würde.⁴⁵

»Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch *das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist [...].«⁴⁶

Marx bleibt sowohl in der *Deutschen Ideologie* als auch in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* die Begründung schuldig, was überhaupt gegen eine Knechtung des Menschen spricht, denn um eine menschliche Selbstzweckhaftigkeit abzuleiten, reicht es nicht aus, mit partikularen Klasseninteressen zu argumentieren. Zum einen ergibt sich aus selbigen kein kategorischer, sondern lediglich ein hypothetischer Imperativ und zum anderen muss der moralische Selbstzweck auch in der angestrebten klassenlosen, also befreiten Gesellschaft zu finden sein. Kurz: Wenn die Kapitalkritik als kritische Gesellschaftstheorie begründet sein will, darf sie nicht die Notwendigkeit eines normativen Maßstabs negieren.⁴⁷ Doch genau dies scheint Marx zu tun:

Für Marx ist der universale Geltungsanspruch der kantischen Pflichtethik regressiver Schein: Moralische Reflexionen ließen sich auf partikulare Geltungsansprüche zurückführen und würden zudem, als interessengeleitete Legitimationsversuche klassenspezifischer Herrschaftsansprüche, hinter den eigenen moralischen Anspruch zurückfallen.⁴⁸

Schweppenhäusers Analyse des marxischen Moralbildes offenbart die Gleichsetzung von Begriffen wie »Morak«, »Sitte«, »Norm« und »Interesse«. Diese Gleichsetzung sowie das Problem der materialistischen Geschichtsauffas-

44 Ebd. S. 35.

45 Vgl. Kuhne, Frank: *Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft? Zum Problem der normativen Grundlage des Kapitals und der Kritischen Theorie*. Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie, 2 (2015). S. 139-170. Hier: S. 147, 152.

46 Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. S. 385.

47 Vgl. Kuhne: *Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft?* S. 147.

48 Schweppenhäuser, Gerhard: *Humane Zellen im inhumanen Allgemeinen? Adornos negative Moralphilosophie*. In: Elbe, Ingo und Ellmers, Sven (Hrsg.): *Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie*. Würzburg 2011. S. 151-178. Hier: S. 161.

sung sind Hürden für eine normative Lesart der marxischen Theorie, die es zu überwinden gilt.

Doch was spricht *für* eine solche Lesart? Es existieren im marxischen Werk mannigfaltig moralische Wertungen beispielsweise in Form von ethisch dichten Begriffen wie dem der »Ausbeutung«. Zudem klafft ohne normative Grundlage, ohne das Setzen eines menschlichen Selbstzwecks das bereits genannte Loch in der Begründung der Notwendigkeit einer Überwindung der kapitalistischen Verhältnisse auf:

Im Unterschied zum Begriff des Mehrwerts, der einen Sachverhalt bezeichnet, hat der Begriff der Ausbeutung eine normative Bedeutung. Nur weil Mehrwertproduktion gleichbedeutend ist mit Ausbeutung der Arbeiter, ist sie zu kritisieren.⁴⁹

Ohne moralische Empörung würde sich das *Kapital* lediglich als bloße Zustandsbeschreibung lesen. Dass das *Kapital* beides enthält, wird im Unterpunkt bezüglich der ethisch dichten Begriffe erläutert. An dieser Stelle sollte jedoch bereits angemerkt werden, dass eine Kritik, welche das von der Gesellschaft erzeugte Elend anprangern will, erklären muss, warum dieses Elend schlecht ist.⁵⁰ Diese Notwendigkeit einer normativen Grundlage steht im Widerspruch zu den vorangegangenen Punkten. Zusammenfassend dazu Kuhne:

Die Kapitalkritik scheint einerseits moralisch motiviert, und wenn diese moralische Kritik gelten soll, müsste sie zumindest implizit begründet sein. Andererseits kritisiert sie die Moral und ihre philosophische Begründung als ideologisch. Sie scheint implizit moralische bzw. ethische Voraussetzungen zu enthalten und zugleich Moral und Ethik als falsches Bewusstsein zu kritisieren. Sie scheint sich also als Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise in einem Selbstwiderspruch zu bewegen.⁵¹

Diesen Selbstwiderspruch gilt es zu lösen. Es ist dabei hilfreich, dass selbiger aus zweierlei Gründen nicht existent ist. Zum einen lässt sich mit Kuhne argumentieren, dass »die insbesondere in der *Deutschen Ideologie* und im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* skizzierte und propagierte materialistische

49 Kuhne: *Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft?* S. 163.

50 Vgl. Zunke: *Es gibt nur einen vernünftigen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral.* S. 29.

51 Kuhne: *Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft?* S. 148f.

Geschichtsauffassung von Marx im *Kapital* zwar noch verbal vertreten wird, der Sache nach aber überwunden ist [...].⁵² Dieses Konstrukt wird unter dem Komplex »Differenz von marxstem Denken und marxsscher Theorie«⁵³ gefasst. Andererseits steht zur Frage, ob Marx mit seinem Angriff auf die Moral tatsächlich selbige trifft oder ob er nicht vielmehr gegen die bürgerliche Sitte zu Felde zieht. So oder so ist Kuhnes Einschätzung zuzustimmen, dass, wenn historische Erfahrung und moralischer Impuls die einzigen Grundlagen für die Idee einer menschenwürdigen Gesellschaft sind, ebendiese befreite Gesellschaft nichts weiter als eine historisch bedingte, regional hervorgebrachte, angenehme Vorstellung ist.⁵⁴ Marx schien dies aufzufallen. In der Einleitung seiner Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* deutet er dies – die angenehme Vorstellung von und damit *Interesse* an einer befreiten Gesellschaft – um in ein angeblich allgemein menschliches. Auf diese Problematik soll an späterer Stelle eingehend eingegangen werden: »Es könnte demnach scheinen, dass Marx' Kapitalkritik ohne eine normative Grundlage nicht möglich ist und mit ihr auch nicht.«⁵⁵

1.2.2 *Ethisch dichte Begriffe*

Das Kapital feierte seine Orgien.⁵⁶

Ein für die Begründung einer normativen Kapitalkritik relevanter Aspekt besteht in der Wortwahl dieser Kritik. Statt ihn als einfache Aneignung unbezahlter Mehrarbeit zu fassen, definiert Marx den genannten Prozess der Mehrwertproduktion als Ausbeutung.⁵⁷ Es existieren viele weitere ethisch aufgeladene Begrifflichkeiten. Diese sollen im Folgenden einer systematischen Betrachtung unterzogen werden.

Die Mehrwertproduktion ist, wie bereits genannt, laut Kuhne lediglich aufgrund ihrer Gleichbedeutung mit Ausbeutung zu kritisieren, wobei der Begriff des »Mehrwerts« als Sachverhalt gefasst und nur dem Begriff der »Ausbeutung« eine normative Dimension attestiert wird.⁵⁸ Der antimoralische Gestus der

52 Ebd. S. 154.

53 Ebd.

54 Vgl. ebd. S. 145.

55 Ebd. S. 152.

56 Marx: *Das Kapital*. S. 294.

57 Vgl. ebd. S. 350.

58 Vgl. Kuhne: *Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft?* S. 163.

marx'schen Rhetorik im *Kapital* steht wie angedeutet nicht im Widerspruch mit ethischen Bewertungen an sich. Vielmehr ist Lindners Einschätzung zuzustimmen, dass beides im *Kapital* zusammenläuft.⁵⁹

Marx' Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise benötigt nach Kuhne zwingend den Begriff der »Selbstzweckhaftigkeit des Menschen« – womit eine Abhängigkeit von der praktischen Philosophie besteht.⁶⁰

Solche Formulierungen scheinen fraglos den moralischen Impetus der Kapitalkritik zu dokumentieren. Ihnen stehen aber andere gegenüber, in denen Marx explizit moralphilosophische Begriffe in einer Weise gebraucht, die als Denunziation dieser Begriffe und als Denunziation von Moral und Ethik überhaupt verstanden werden können.⁶¹

Vielmehr als eine denunziatorische Kritik von Moral können diese Stellen aber auch verstanden werden als ein Wechselspiel von aufrichtiger moralischer Empörung und zynischer Deskription. Wenn Marx anmerkt, dass »vor dem Kapital alle Menschen gleich«⁶² sind, ist dies gerade eine Kritik an der *Gleichheit* des Kapitals, die keine wahre Gleichheit ist, sich aber gleichzeitig mit den Federn einer moralischen Erhöhung schmückt. Die in der französischen Revolution geprägten Werte von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit bedeuten eine Farce, wenn beispielsweise jene »bürgerliche« Freiheit in der Wahl zwischen Lohnarbeit und Hungertod besteht. Aufbauend auf der noch zu thematisierenden Unterscheidung von Sitte und Moral können diese Stellen mehr als eine Denunziation der bürgerlichen Sitte gedeutet werden – die tatsächliche normative Grundlage der Kapitalkritik richtet sich dann gegen ebendiese Sitte. Auch dies wird an späterer Stelle vertieft.

Damit findet sich eine Neuausrichtung des Kritikbegriffs bei Marx. »Kritik wird nicht länger wie bei Kant als Klärung konkurrierender Ansprüche vor dem neutralen Gerichtshof der Vernunft verstanden, sondern als begründete Ablehnung, die mit einer »Parteinahme in der Politik« verbunden ist.«⁶³

59 Lindner, Urs: *Epistemologie, Wissenschaft und Ethik. Zum Kritikbegriff der marx'schen Kritik der politischen Ökonomie*. In: Elbe, Ingo und Ellmers, Sven (Hrsg.): *Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie*. Würzburg 2011. S. 87-118. Hier: S. 92.

60 Vgl. Kuhne: *Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft?* S. 141.

61 Ebd. S. 148.

62 Marx: *Das Kapital*. S. 268f.

63 Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. S. 345.

Die moralisierenden Formulierungen im *Kapital* reichen von unterschwelligen normativen Wertungen in der Beschreibung von Verhältnissen, beispielsweise wenn Marx davon spricht, dass der Kapitalist »unbezahlte Arbeit unmittelbar aus den Arbeitern auspumpt«,⁶⁴ bis hin zu sprachlich ausgeschmückter moralischer Empörung wie im folgenden Zitat: »Die Expropriation der unmittelbaren Produzenten wird mit schonungslosestem Vandalismus und unter dem Trieb der infamsten, schmutzigsten, kleinlichst gehässigsten Leidenschaften vollbracht. [...] Je ein Kapitalist schlägt viele tot.«⁶⁵

Nicht nur einzelne Formulierungen oder Begrifflichkeiten zeugen von einem normativen Anspruch. Wenn Marx kritisch von einem moralischen Verfall unter dem Gangsystem leidender Proletarier*innen spricht,⁶⁶ impliziert er, dass dies eine Verschlechterung der Umstände bedeutet. Die zentralsten ethischen Begriffe, welche ihrerseits omnipräsent im *Kapital* anzutreffen sind, sind die der »Ausbeutung«, »Entfremdung« und der »Verelendung« – in diesen findet ein Verweben von Faktischem und Evaluativem statt.⁶⁷

Marx hat sich damit mehrfach bewusst dazu entschlossen, moralisch aufgeladene Begriffe zu verwenden. Damit wird impliziert, dass ein Unrecht vorliegt. Ein solches Unrecht kann nur auf einer normativen Grundlage ausgemacht und kritisiert werden. Auch wenn Urs Lindners Konzeption der ethisch dichten Begriffe zuzustimmen ist, so gilt dies nicht für dessen Abtrennung einer eigenständigen ethischen Dimension solcher Bewertungen und Werte, welche losgelöst sei von einem präskriptiven – also normativen – System von Moral.⁶⁸

Der Perspektivwechsel weg von einer bloß wissenschaftlichen Problemlösung hin zu einer politischen Parteinahme, welchen Urs Lindner beschreibt, ist von zentraler Bedeutung. Die kapitalistischen Verhältnisse sind eben keine ewige Naturnotwendigkeit, erklärte man sie – so wie es die klassische politische Ökonomie tut – zu einer solchen, würde man zu ihrer ideologischen Legitimation beitragen.⁶⁹ Dies verdeutlicht die Notwendigkeit des tatsächlichen Handelns gegen unvernünftige beziehungsweise ausbeuterische Verhältnisse:

64 Marx: *Das Kapital*. S. 589.

65 Ebd. S. 790.

66 Vgl. ebd. S. 724.

67 Vgl. Lindner: *Epistemologie, Wissenschaft und Ethik*. S. 104.

68 Vgl. ebd. S. 92.

69 Vgl. ebd. S. 98.

Ohne moralische Empörung über Ausbeutung, Kolonisierung, Sklaverei, Unterdrückung von Frauen gibt es keinen sozialen oder politischen Kampf dagegen. In solchen Kämpfen verbinden sich handfeste materielle Interessen mit dem Widerstand dagegen, dass Menschen nicht wie autonome Subjekte behandelt werden.⁷⁰

Die moralische Empörung kann dementsprechend als eine – wenn nicht sogar als *die* – Haupttriebkraft ausgemacht werden, welche den Perspektivwechsel vorantreibt. In ihr sind die beiden Momente verwoben, welche im Verlaufe dieser Arbeit noch einer genaueren Untersuchung bedürfen – Interesse und Moral. Es bleibt aber bereits an dieser Stelle festzuhalten, dass die allgemeine Moral etwas braucht, »was reine Vernunft allein nicht stiften kann: Emphase.«⁷¹

Es sind somit die »mit faktisch-explanatorischem Gehalt aufgeladenen Bewertungen, in denen Marx seine normative Kritik der kapitalistischen Produktionsweise vollzieht und über die sich seine Ablehnung dieser Form der ökonomischen Koordinierung begründet.«⁷² Die genannten evaluativen Deskriptionen (Ausbeutung, Entfremdung, Verelendung), die von Marx getätigt werden, konnten somit als die Träger der innewohnenden normativen Kritik an den kapitalistischen Verhältnissen identifiziert werden.⁷³

2 Probleme der Amalgamierung

Um zu zeigen, dass die Vereinigung der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Kritik der politischen Ökonomie* nicht nur möglich, sondern notwendig ist, müssen mehrere Problemstellungen aus dem Weg geschafft werden:

- Kann Moralphilosophie aus dem Blickwinkel der *Kritik der politischen Ökonomie* potentiell eigenständig sein oder ist sie als Phänomen des Überbaus zwingend ideologisch?
- Wenn eine Eigenständigkeit möglich ist, wie kann die normative Moral von der bürgerlichen Sitte unterschieden werden?

70 Schwepenhäuser: *Humane Zellen im inhumanen Allgemeinen?* S. 174.

71 Zunke: *Es gibt nur einen vernünftigen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral.* S. 26.

72 Ländner: *Epistemologie, Wissenschaft und Ethik.* S. 106.

73 Vgl. ebd. S. 113.

- Lässt sich der problematische Begriff des »allgemeinen Interesses« auflösen oder kohärent in die Theorie einfügen?
- Welchen Einfluss hat die Amalgamierung der beiden Theorien auf den Umgang mit unechten Alternativen?

2.1 Basis-Überbau-Theorie – Historischer Materialismus

Die gesellschaftliche Produktion hat sich im Kapitalismus verselbständigt. Dies hat zur Folge, dass jedes einzelne Individuum – losgelöst davon, ob dieses Lohnarbeiter oder Kapitalistin ist – eine heteronome Bestimmtheit seiner freien Willkür durch das Wertgesetz erfährt.⁷⁴ Genau diese »Autonomie der gesellschaftlichen materiellen Produktion bedeutet für die empirischen Subjekte Heteronomie.«⁷⁵

»Dem *Kapital* liegt ein normativer Begriff von Wissenschaft zugrunde, der mit der materialistischen Geschichtsauffassung unvereinbar ist, weil er die spezifische Selbständigkeit des Geistigen einschließt.«⁷⁶ Hier offenbart sich ein maßgebliches Problem mit der materialistischen Geschichtsauffassung. Betrachtet man den geschichtlichen Fortschritt, so kann dieser lediglich technisch-praktischer, nicht aber moralisch-praktischer Art sein:⁷⁷

Geschichte ist im Kern der objektive Prozess der Entsprechung und Nichtentsprechung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Die Klassenkämpfe in der Geschichte sind durch ihre Funktion bestimmt, Produktionsverhältnisse, die die Produktivkraftentwicklung objektiv hemmen, zu beseitigen und durch angemessene zu ersetzen.⁷⁸

In der Kapitaltheorie besteht ein Unterschied zwischen der Ökonomie und den Bedingungen materieller gesellschaftlicher Reproduktion.⁷⁹ Dies erkennt eine materialistische Geschichtsauffassung nicht, was zur Folge hat, dass verkannt wird, dass eine Vermischung stattfindet. Es ist den Arbeitsmitteln nicht

74 Vgl. Kuhne: *Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft?* S. 164.

75 Ebd. S. 164f.

76 Ebd. S. 162.

77 Vgl. ebd. S. 157.

78 Ebd. S. 157.

79 Vgl. ebd. S. 159.

anzusehen, »in welchen gesellschaftlichen Verhältnissen gearbeitet wird. Gesellschaftliche Verhältnisse sind wesentlich Produktionsverhältnisse.«⁸⁰

Die marxsche Kapitalkritik ist in der Konsequenz mit materialistischer Geschichtsauffassung inkompatibel.⁸¹ Es existiert eine Selbstständigkeit des Geistigen und ebenjene Selbstständigkeit lässt sich spätestens im *Kapital* nachvollziehen, auch wenn Marx selbst das nicht erkannt hat:

Die Kapitaltheorie ist deshalb notwendig auch Kritik der Politischen Ökonomie. Marx hat nun offenbar aber nicht erkannt, dass diese Einsicht und das sich darauf stützende Vorgehen im *Kapital* dem von der materialistischen Geschichtsauffassung propagierten »einzig« wissenschaftlichen Vorgehen widerspricht, oder wenn er es erkannt haben sollte, so hat er nicht durchgehend die notwendigen Konsequenzen daraus gezogen.⁸²

Dies hat zur Folge, dass auch aus der Perspektive der *Kritik der politischen Ökonomie* Individuen als Subjekte praktischer Vernunft betrachtet werden können und als solche einen Anspruch auf Autonomie haben – damit sind sie in der Lage, die Unvereinbarkeit der kapitalistischen Produktionsverhältnisse mit dem Autonomieanspruch zu erkennen.⁸³

Der marxsche Geschichtsobjektivismus missversteht Geschichte als deterministische Wissenschaft, gerade so als wäre die Zukunft vorhersehbar. Damit wird sogar der kantische Fortschrittsoptimismus überboten.⁸⁴ Denn – wie von Marx gerade im *Manifest* suggeriert – Geschichte ist keine Naturwissenschaft und der Übergang zum Kommunismus damit keine Notwendigkeit. Gerade der Zivilisationsbruch durch die faschistische Barbarei zeigt die Absurdität solcherlei deterministischer Annahmen auf.

Es ist nunmehr nicht mehr möglich, die eigenen Handlungen damit zu begründen, dass die aus ihnen resultierenden Folgen gewiss sind und die Moralität der getätigten Handlungen bestimmen:

80 Ebd. S. 161.

81 Vgl. ebd. S. 162.

82 Ebd. S. 161.

83 Vgl. ebd. S. 166.

84 Schiller, Hans-Ernst: *Gesellschaftliches Sein und moralische Allgemeinheit. Kritisches Denken als historische Vernunft*. In: Elbe, Ingo und Ellmers, Sven (Hrsg.): *Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie*. Würzburg 2011. S. 56.

Die Verwirklichung des Ziels, für das ggf. Opfer verlangt werden, muss wenigstens möglich sein. Aber das verlangt eine Situationsanalyse, keine deterministische Theorie des Gesamtprozesses. Im Grunde reanimieren Trotzki und seinesgleichen das Motto der Hegelschen Geschichtsphilosophie: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Es hat für die kommunistische Politik ein verheerendes Urteil gesprochen.⁸⁵

Dadurch, dass Marx die Autonomie des Denkens anerkennt, bricht er mit der materialistischen Geschichtsauffassung und damit mit dem ihr inhärenten Schema von Basis und Überbau, denn »[g]emäß der materialistischen Geschichtsauffassung entscheidet über die Wahrheit und Unwahrheit von Theorie die Geschichte, gemäß dem *Kapital* entscheidet über die Wahrheit und Unwahrheit von Theorie die Stichhaltigkeit der sie stützenden Argumente.«⁸⁶ Die Moral wird somit vom ersten Teil ihres Korsetts befreit, welches sie als ideologisches Phänomens des Überbaus an sich hätte. Der erste von vier Schritten ist damit getan.

2.2 Sitte, Interesse und Moral

2.2.1 Kritik der Sitte

Moralische Vernunft entsteht, indem Bornierungen überschritten werden. Ihr Universalismus leugnet nicht die Besonderheiten, unter denen wir leben.⁸⁷

Wie bereits angedeutet besteht die erste zu nennende Unterscheidung in der zwischen (bürgerlicher) Sitte und einer universalistischen Moral. Sittlichkeit ist von äußeren Umständen abhängig.⁸⁸ Damit ist die bürgerliche Sitte genau der Überbau, welcher von Marx mit seinem antimoralischen Gestus angegriffen wird. Die *wahre* Moral ist nicht bürgerlich, sondern um ihrer selbst willen praktische; ihre Freiheit ist *autonome* Freiheit und hat mit ihrem zynischen *heteronomen* bürgerlichen Pendant nichts gemein. Durch diese Unterscheidung lässt sich der Selbstwiderspruch der marxschen Kritik zumindest auf einer Ebene lösen:

85 Ebd. S. 46.

86 Kuhne: *Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft?* S. 162.

87 Schiller: *Gesellschaftliches Sein und moralische Allgemeinheit.* S. 41.

88 Vgl. Zunke: *Es gibt nur einen vernünftigen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral.* S. 17.

De facto kritisiert Marx – ohne es zu wissen – die bürgerliche Sitte mit Hilfe der universalen Moral. Nur wird dies nicht so benannt.

Ein relevanter Unterschied zwischen einem Universalismus und Sitten ist weiterhin darin zu finden, dass ersterer die Einschränkung auf eine wie auch immer geartete Eigengruppe überwindet. Ein beliebter Taschenspielertrick beim Aufstellen von nicht universal verstandenen Sitten besteht darin, unlieb-same Gruppen aus der moralischen Gemeinschaft auszuschließen. In alltäglichen, zeitgenössischen Debatten betrifft das je nach Definition der Eigengruppe »Sozialschmarotzer« und »Kinderschänder« oder »Terroristen«, »Diktatoren« und »Neofaschisten«, aber auch in entgegengesetzter Colour »Ungläubige«, »Rotfaschisten« und »Juden«. Das strukturelle Phänomen des Ausschlusses ist dabei übergreifend zu beobachten und stellt eine Konsequenz der partikularen Auslegung moralischer Grundsätze dar. Wie bereits gezeigt wurde, stellen gerade die auf den ersten Blick vernünftigen bürgerlichen Rechtsnormen, die eine abstrakte Freiheit und Gleichheit gewährleisten, das Fundament für eine widerspruchslose Existenz von faktischer Ungleichheit, Unfreiheit und Ungerechtigkeit dar.⁸⁹ Ein Grund dafür ist, dass diese Rechtsnormen nicht mehr sind als Sitten – damit beruhen sie auf Konventionen und nicht auf Argumenten.⁹⁰

2.2.2 Kritik des Interesses

Nicht die normative Moral, sondern gerade das Interesse hat ideologischen Charakter.⁹¹ Wenn Marx im *Kommunistischen Manifest* den Siegeszug der Bourgeoisie beschreibt, indem er schildert, wie alles Althergebrachte weggeschwemmt wird, offenbart sich, dass hier nicht nur die Pest durch die Cholera ersetzt wurde. Zwar waren die feudalen Lebensumstände mit ihrer Leibeigenschaft in keiner Weise vorzugsvoll, aber dennoch angereichert mit persönlichen Banden und Idylle. All dies wurde »unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übrig gelassen als das nackte Interesse, als

89 Vgl. ebd. S. 13.

90 Vgl. ebd. S. 11f.

91 Vgl. dazu: »Indem die Reflexion auf die Art der Formierung der Bedürfnisse zu Interessen unterbleibt, ist das Interesse immer ideologisch: Es ist spezifischer Ausdruck der Art und Weise, wie freie bürgerliche Rechtspersonen sich zu der sie beherrschenden Gewalt stellen, bzw. stellen müssen. Das Interesse ist somit Ausdruck der spezifischen Unterwerfung unter die Herrschaft des Kapitals.« (Ebd. S. 14.)

die gefühllose ›bare Zahlung.«⁹² Es ist also zu vermerken, dass gerade Marx, der als großer Moralkritiker gilt, hier eine Unterscheidung zwischen der bürgerlichen Scheinfreiheit und tatsächlicher moralischer Freiheit unternimmt. »Sie [die Bourgeoisie] hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohlherworbenen Freiheiten die *eine* gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt.«⁹³

Für die Geltung von Moral ist es von Nöten, sie einschließend statt ausschließend zu definieren. Auf dieser Basis müssen auch emotionsbasierte beziehungsweise auf Narrativen aufbauende Moralkonzepte einem universalen Verständnis weichen. Bildet Empathie die einzige Grundlage, kann der »Feind« nach Belieben entmenschlicht und Gewalt gegen ihn legitimiert werden:⁹⁴

Die Instrumentalisierung der Moral widerspricht ihrem Sinn. Moral tendiert zum Universalismus, eben weil ihre Prinzipien keinen besonderen Interessen untergeordnet werden dürfen. Interessen sind nach ihrem moralischen Wert, ihrem Allgemeinheitsgehalt, zu beurteilen, nicht umgekehrt.⁹⁵

Bereits an dieser Stelle ist die Diskrepanz zwischen einer als universal verstandenen Moral und der materialistischen Konzeption eines frühen Marx anzumerken. Folgt man Hans-Ernst Schiller, sind für diesen frühen Marx genau die Interessen legitim, »deren Verwirklichung zur Beseitigung des Antagonismus führt, wobei die Vielfalt von Bedürfnissen und Fähigkeiten, Erfahrungen und Weltansichten bewahrt und entwickelt werden muss [...]«.⁹⁶ Es steht aus, genau diese Legitimität zu begründen. Denn »[ist] das Klasseninteresse nur ein borniertes Interesse, so kann es keinen Vorrang beanspruchen vor anderen bornierten Interessen.«⁹⁷ So fechten beide hier relevanten Kräfte – die bürgerlichen und die revolutionären – einen Stellvertreterkrieg auf der Ebene des Interesses aus. Im buchstäblichen Interesse der erstgenannten bürgerlichen Fraktion liegt eine autoritäre Setzung von die vorhandene Gesellschaft affirmierenden Normen,⁹⁸ wohingegen auf revolutionärer Seite beispielsweise mit dem Klassen-

92 Marx und Engels: *Manifest der kommunistischen Partei*. S. 40.

93 Ebd.

94 Für zeitgenössische Beispiele vgl. Schiller: *Gesellschaftliches Sein und moralische Allgemeinheit*. S. 40.

95 Ebd. S. 41.

96 Ebd. S. 42.

97 Kuhne: *Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft?* S. 151.

98 Vgl. Zunke: *Es gibt nur einen vernünftigen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral*. S. 12.

interesse des Proletariats argumentiert wird. So wurde das »falsche, bürgerliche Interesse [...] unter dem Blick des M[arxismus-]L[eninismus] zum ideologischen Interesse, dem das sozialistische und objektive, weil richtige, Interesse, entgegengestellt wurde.«⁹⁹ Dies bedeutet, dass eine dogmatische Setzung durch eine andere abgelöst wurde.

Dementsprechend kann es bei der Konzeption einer befreiten Gesellschaft gerade nicht darum gehen, nur den Zweck der Produktion auf die Bedürfnisse der Menschen auszurichten – auch dies lässt sich nur durch das individuelle Interesse begründen.¹⁰⁰ Dieses partikuläre Individualinteresse teilt mit dem objektiven Klasseninteresse des Marxismus-Leninismus und der bürgerlichen Sitte ein entscheidendes Merkmal, welches in der Sinnlichkeit ihrer Natur besteht. Dadurch, dass sie alle – trotz ihrer auf den ersten Blick eklatant erscheinenden Unterschiedlichkeit – über keine sich von empirischen Gegebenheiten abhebende Grundlage verfügen, fallen sie zwangsläufig unter das Prinzip der Selbstliebe. Für das moralische Interesse an einem Reich der Freiheit gilt dies nicht.

Die bisherigen Ausführungen belegen vor allem eine Dependenz der marxischen Kritik der politischen Ökonomie von der normativen Moral Kants. Wenn jedoch das Eintreten für die Abschaffung des Kapitalismus seinerseits Pflicht ist,¹⁰¹ lässt sich ein Schluss der bedingten Wechselseitigkeit vollziehen. Dies ist begründet im apersonalen Charakter der kapitalistischen Vergesellschaftungs- und Herrschaftsform. Eine Kritik an ihr ohne Einbeziehung der Erkenntnisse des *Kapitals* ist zwangsläufig verkürzt, da in der Konsequenz das Verständnis wichtiger Strukturelemente fehlt.

Da im Kapitalismus unter dem Banner von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit die Individuen mit scheinbar gleichen Rechten ausgestattet sind, hat das vom Kapitalismus systematisch produzierte Elend nicht den Anschein von Unrecht.¹⁰² Dadurch, dass das Proletariat die bisherige Ordnung durch eine befreite Gesellschaft ersetzen will, korreliert zwar das *besondere* Interesse des

99 Ebd. S. 34.

100 Christine Zunke argumentiert, dass bei einer Setzung der bloßen gebrauchswertorientierten Wirtschaft als Zielzustand das individuelle Interesse und kein rein praktisches im Vordergrund steht. Anstatt einer befreiten Gesellschaft wäre für das jeweilige Individuum ein Feudalismus mit sich selbst an der Spitze erstrebenswert – und nicht eine befreite Gesellschaft. (Für eine positive Definition des Begriffs der »befreiten Gesellschaft« vgl. ebd. S. 11, 32.)

101 Vgl. ebd. S. 11.

102 Vgl. ebd. S. 14.

Proletariats mit dem unbedingten Sollen einer befreiten Gesellschaft. Es wird aber nicht umgewandelt und besteht weiterhin parallel.

Die Existenz der »Moral als ein allgemeiner, objektiver Maßstab der Kritik«¹⁰³ ist notwendig, da sich ohne sie keine Kritik an bestehenden Verhältnissen äußern ließe,

[d]enn ohne die Möglichkeit einer objektiven Bestimmung von Gut und Böse gibt es keinen verbindlichen Maßstab der Kritik. Und wenn es den nicht gibt, dann sind Gesellschaften – Sklaverei, Kapitalismus, Kommunismus – bloß verschieden, aber nicht in bessere und schlechtere zu unterscheiden.¹⁰⁴

In conclusio hat das proletarische Individuum zwei Antriebe, auf eine befreite Gesellschaft hinarbeiten, zum einen aus weiterhin *besonderem* Eigeninteresse und zum anderen, weil es *allgemeingütig* das moralisch Richtige ist. Dieser Umstand ändert sich auch nicht durch Marx' Versuch, das partikulare Interesse an einer befreiten Gesellschaft in ein allgemein menschliches umzudichten.

In der Einleitung der Frühschrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* spricht Marx bezüglich der Bildung der proletarischen Klasse von

einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besonderes Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besonderes Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann [...], einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.¹⁰⁵

Interessant ist, dass sich Marx mit dieser Argumentation auf eine normative Ebene stellt, ohne selbiges zuzugeben. Durch die Aufteilung in »besonderes Unheil« und »Unheil schlechthin«, der Nennung von Universalismus und den

103 Ebd. S. 17.

104 Ebd. S. 16.

105 Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. S. 390.

Bezug auf den menschlichen Titel trennt Marx das Besondere vom Allgemeinen – ohne es zu merken und dementsprechend ohne es normativ zu begründen. Was dabei augenscheinlich von ihm verkannt wird, ist, dass Unheil oder unmoralisches Handeln immer beide Momente in sich trägt. Für den oder die Adressat*innen ist es *besonders*, insofern, als dass sie das Unheil erleiden. Die Handlung oder der Zustand, in welchem das Unheil sich manifestiert, ist jedoch *allgemeingültig*, in dem Sinne als dass es unabhängig von der Betrachtung der verursachenden und der erleidenden Partei immer ein Unheil ist. Dass das Proletariat angeblich Empfänger eines »allgemeinen Unheils« ist, kann ihre Rolle nicht begründen. Vielmehr zeichnet es sich durch die Zielsetzung aus, die herrschenden objektiv schlechten Verhältnisse beenden zu wollen.

Das Elend, welches angeprangert wird, ist ausgehend von einem Fokus auf das Interesse nicht mehr objektiv schlecht, sondern nur etwas, das viele – oder im »besten Fall« alle – nicht wollen.¹⁰⁶ Das partikuläre Interesse des Proletariats daran, nicht mehr unter der Knute des Kapitals leben zu müssen, wird dadurch aufgewertet und in ein allgemeingültiges umgedichtet, indem Marx das Proletariat als die Klasse definiert, welche alle bisherige Gesellschaft auflöst – statt sich, wie bisher üblich für aufstrebende Klassen, an die Stelle der alten zu setzen.¹⁰⁷ Der maßgebliche Punkt besteht nun darin, dass dieses richtigerweise allgemeingültige Etwas in dem Sinne kein Interesse mehr ist, sondern ein unbedingtes moralisches Sollen darstellt. In dem Moment, in welchem sich vom *historischen* Titel mit Blickrichtung zum *menschlichen* hin abgewandt wird, wird ein Bruch vollzogen. Es ergibt sich, dass Marx von Ideologie und Interesse spricht, aber Moral meinen muss. Denn die allgemeinen Rechte, welche die notwendige Grundlage für die Aneignung der allgemeinen Herrschaft durch eine besondere Klasse darstellen, können nicht materialistisch herbeiarargumentiert werden. Abgesehen davon stellt das Unterstellen eines objektiven Interesses aus Sicht der

106 Vgl. Zunke: *Es gibt nur einen vernünftigen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral.* S. 30.

107 Bei Marx wird dies als »*Auflösung der bisherigen Weltordnung*« bezeichnet, welche in direktem Zusammenhang mit der Natur des Proletariats steht: »Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet, so spricht es nur das *Geheimnis seines eigenen Daseins* aus, denn es ist die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung.« (Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.* S. 391.)

Moralphilosophie durch seinen heteronomen Charakter ein weiteres Problem dar.¹⁰⁸

Gleichzeitig sind für eine normative Moral »Lustfeindlichkeit oder Bedürfnisunterdrückung«¹⁰⁹ nicht das Ziel, sondern maximal ein Nebenprodukt – insofern sich die betreffenden Gelüste als unmoralisch herausstellen. Die konkret vorliegenden Bedürfnisse, Begierden und Interessen spielen für die moralische Dimension – abseits der mindestens indirekten Pflicht zur eigenen Glückseligkeit – zunächst schlichtweg keine Rolle, als dass die alleinige Ausrichtung auf selbige immer eine materiale ist. Die empirischen Bedürfnisse sollen nicht den alleinigen und ersten Grund von Handlungen ausmachen, sondern es muss eine Reflexion über ihre Vereinbarkeit mit der Verwirklichung menschlicher Freiheit angestellt werden.¹¹⁰ Diese Verwirklichung menschlicher Freiheit ist gleichbedeutend mit der gesellschaftlichen Realisierung der Autonomie und damit auch mit einem Ende heteronomer Fremdherrschaft. Dies kann schlicht als herrschaftsfreie Gesellschaft gefasst werden, denn »[d]ie Pflicht ist eine Selbstnötigung, d. h. sie ist immer autonom [...]«¹¹¹

Der Fokus auf Bedürfnisse und Interessen wird dann relevant, wenn es um die tatsächlichen Verhältnisse geht. Die von Marx thematisierten Revolutionen bedürfen ihm zufolge »eines *passiven* Elementes, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist.«¹¹² Bedürfnisbefriedigung und Realisierung beziehungsweise Materialisierung der Freiheit sind bei vernünftigen Sinnenwesen nicht zu trennen. Nur besteht der Anspruch explizit in der Freiheit als solchen und in der Veräußerung derselben, welche sich in konkreten Bedürfnissen manifestiert.

2.3 Unechte Alternativen

Dadurch, dass die kapitalistische Gesellschaft nicht derart strukturiert ist, als dass sie die freie Entfaltung menschlicher Potenziale zulässt, kann die moralische Reaktion ihr gegenüber nicht indifferent sein. Sie wäre es, würde man

108 Vgl. Zunke: *Es gibt nur einen vernünftigen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral.* S. 32.

109 Ebd. S. 23.

110 Vgl. ebd.

111 Ebd. S. 21.

112 Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.* S. 386.

eisern an dem Neutralitätsprinzip festhalten, welchem Kants Imperativ zu folgen scheint, indem er sich nur auf die Handlungen von Individuen richtet. Doch da es nicht möglich ist, *richtig* zu leben, darf die moralphilosophische Reaktion nicht in Resignation bestehen und auch nicht in einer Ethik des guten Lebens; vielmehr muss eine »kritische Beschreibung falscher, deformierter Lebensformen«¹¹³ betrieben werden. Nur dann – also mit normativem Anspruch, verbunden mit kritischer Gesellschaftstheorie – kann die bereits genannte Lehre, »daß der Mensch das höchste Wesen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«,¹¹⁴ formuliert werden.

Das Kernproblem dessen, dass Individuen vor unechte Alternativen gestellt werden, besteht darin, dass dies in bereits vergesellschaftetem Raum, sprich in der Lebensrealität, geschieht. Das Leben ist kein Trolley-Problem und die Verwirklichung von autonomem, individuellem Handeln in selbigem schwerer als angenommen. Wie Schweppenhäuser in Bezug auf beispielsweise Adorno erklärt, ist »[d]ie Autonomie des Subjekts [...] nichts Gegebenes, sondern etwas, dessen Begriff und Realität problematisch sind.«¹¹⁵

Die Rettung des normativen Anspruchs liegt in seiner Nichtverwirklichung in einer von heteronomen Zwängen geprägten Realität. Dadurch, dass das Individuum sich in selbiger nicht bewegen kann, ohne durch Alltagshandlungen die kapitalistischen Verhältnisse zu affirmieren, löst sich die normative Bewertungsgrundlage auf.

Damit wird die Ohnmacht, normativ handeln zu wollen, sich aber gleichzeitig einer die Unmoral affirmierenden Gesellschaftsstruktur nicht entziehen zu können, ersetzt durch ein Streben, welches sich auf die Verwirklichung von Rahmenbedingungen bezieht, die die vollständige Autonomie des Subjekts erst ermöglichen. Nichtsdestoweniger ergibt sich aus diesen Punkten kein Freifahrtsschein, denn partielle Autonomie ist weiterhin gegeben. Es besteht auch in der von Adorno kritisierten Realität ein Unterschied zwischen friedlichem Protest und Mord.

113 Schweppenhäuser: *Humane Zellen im inhumanen Allgemeinen?* S. 167.

114 Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. S. 385.

115 Schweppenhäuser: *Humane Zellen im inhumanen Allgemeinen?* S. 167.

3 Von Ohnmacht, Universalismus und Gewalt

Die Macht- und Gewaltverhältnisse prägen gleichsam das Gesicht, das eine normative Ordnung in ihrem Zustand zwischen Idealität und Faktizität jeweils trägt.¹¹⁶

Die wechselseitige Bedingtheit einer normativen Moral und einer kritischen Betrachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse führt zu dem Spannungsfeld, welches namensgebend für diese Arbeit ist. Ulrich Kohlmann bringt das sich ergebende Dilemma auf den Punkt:

Wenn Unbeteiligtbleiben nicht möglich ist, wenn sich passives Geschehenlassen gegenüber den Opfern der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung verantwortlich macht, aber ein aktives Eingreifen zur Herbeiführung einer besseren gleichermaßen Opfer bringt, gibt es dann noch einen moralisch legitimierbaren Ausweg?¹¹⁷

Natürlich lässt sich argumentieren, dass das Errichten einer besseren Gesellschaft ohne Opfer möglich ist, nur ergibt sich mindestens eine Problematik. Denn gerade durch die Betrachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse wird klar, dass ein Umschwung nie ohne Druck möglich ist. Es wird immer auf eine Revolution hinauslaufen müssen. Es kann bereits aus dem Grund kein Reformismus sein, als dass die Aneignung der Produktionsmittel kein gradueller Unterschied innerhalb eines Systems ist, sondern ein Prozess, der selbiges qualitativ verändert.

Wenn andererseits davon die Rede ist, dass diejenigen, welche Gewalt ausüben, sich selbst als darin gerechtfertigt ansehen,¹¹⁸ und dass historisch gesehen diese Gewalt »oft am Anfang einer später dann als legitim anerkannten normativen Ordnung«¹¹⁹ steht, so ist dies auf vielen Ebenen problematisch. Die von Günther und Forst befürchtete »unheilvolle Amalgamierung von Universalismus und Gewalt«¹²⁰ tritt gerade dann auf, wenn selbiger Universalismus nicht verstanden wird oder der Fokus auf die Konsequenzen von Handlungen statt auf sie selbst gelegt wird. Der heroische Freiheitskampf gegen eine Diktatur,

116 Forst, Rainer und Günther, Klaus (Hrsg.): *Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms*. Frankfurt am Mai 2010. S. 13

117 Kohlmann: *Politik und Moral*. S. 33.

118 Vgl. Forst und Günther (Hrsg.): *Die Herausbildung normativer Ordnungen*. S. 13.

119 Ebd.

120 Ebd. S. 17.

welcher mit *allen* Mitteln vorgeht, weil er sich selbst im Recht sieht, zieht seine Rechtfertigung zu einem großen Teil aus dem ihn umgebenden Narrativ. Universalistische Ideale wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit können sich dabei zwar als Ziel auf die Fahne geschrieben werden, aber in einem Prozess »revolutionärer« Gewalt sind sie nicht zu finden.

Ein weiterer grundlegender Punkt besteht darin, dass aus einer Unwahrscheinlichkeit, die Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise ohne Gewaltmittel vollziehen zu können, nicht folgt, dass Gewalt *prinzipiell* notwendig ist. Warum sollte – zumindest theoretisch – ein moralisch legitimer Beschluss nicht Ausgangspunkt für die Konstitution der befreiten Gesellschaft sein? Indem bereits vorab Gewalt als notwendiges Mittel propagiert wird, erhöht sich die Ausübungsbereitschaft ungemein.

Dementsprechend ist Gewalt nicht als Problem eines Universalismus zu betrachten, sondern als Teil der Zweck-Mittel-Debatte, in welcher gewalttätige Mittel für bestimmte Zwecke als gerechtfertigt angesehen werden können. Diese betrifft Anhänger*innen jeglicher Moralvorstellungen. Genauer gesagt besteht die Frage darin, welche Mittel diese zur Erreichung des formulierten, von ihnen als moralische empfundenen Ziels, als angemessen betrachtet werden. An sich unmoralische Mittel können dabei nur von einem konsequentialistischen Standpunkt aus verteidigt werden. Was an dieser Stelle verabsolutiert wird, ist das – meist narrativ gerechtfertigte – Ziel und nicht die Handlung, die vollzogen wird. Der in dieser Arbeit betrachtete Universalismus bezieht sich jedoch auf die normativen Prinzipien, welche sich im Willen und den Handlungsinitiativen eines Individuums widerspiegeln. Folgt man konsequent der Prinzipienethik Kants, so lässt sich ebenfalls gegen eine Diktatur kämpfen, nur muss die neue legitime normative Ordnung ihrerseits mit Mitteln erreicht werden, die ihrerseits im Einklang mit dem kategorischen Imperativ sind.

Nun wäre es natürlich ein leichtes, gerade in Verknüpfung mit dem historischen Materialismus und einer konsequentialistischen Moral, für die formulierte Utopie große Opfer zu bringen – oder vielmehr andere noch größere Opfer bringen zu lassen. Wenn das Ziel moralisch begründet ist, sind dann jegliche Mittel zur Erreichung desselben legitim? Das sich ergebende Problem besteht darin, dass das Ziel nur durch eine normative Setzung moralisch ist und mit dieser normativen Setzung auch der Weg ihr entsprechen muss, »[d]enn das Mittel soll der Würde des Zweckes entsprechend sein, und nicht der Schein und die

Täuschung, sondern nur das Wahrhafte vermag das Wahrhafte zu erzeugen.«¹²¹ Aus Sicht der *Kritik der praktischen Vernunft* ist klar, dass jegliche Gewaltmittel auszuschließen sind. In einem krassen Gegensatz dazu stehen sowohl Aussagen von Marx als auch die Taten selbsternannter Revolutionäre, welche im Namen des Kommunismus beliebig viele Gewalttaten zu begehen bereit waren.¹²² »Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift.«¹²³

4 Fazit

Die Amalgamierung der beiden Disziplinen ist notwendig und begibt sich gleichwohl in einen Widerspruch. Ziel war es nicht, aus dem Materialisten Marx einen die Normativität der Vernunft anerkennenden Moralisten zu machen. Auch sollte der zutiefst konservative Idealist Kant, welcher in seinen Schriften für Herrschaft und für eine Kontinuität der bestehenden Rechtsverhältnisse eintritt, nicht in einen waschechten klassenkämpferischen Revolutionär umgedichtet werden. Vielmehr sollten die toten Winkel in den Perspektiven der jeweilig durch Marx und Kant vertretenen Theorien aufgezeigt werden. Nichtsdestoweniger lässt sich konstatieren, dass die Abkehr vom Materialismus nicht ausschließlich ein Zutun von außen darstellt, sondern bereits von Marx selbst in Teilen vollzogen wurde. Es ist zu schließen mit der gegenseitigen Bedingtheit von praktischer Philosophie und Kritik der politischen Ökonomie:

Praktische Philosophie, die sich nicht durch die Kritik der politischen Ökonomie belehren lässt, läuft Gefahr, in Ideologie abzugleiten. Kritik der politischen Ökonomie, die ihre eigenen »philosophischen«, normativen Voraussetzungen negiert, ist bloße Ideologie oder Weltanschauung.¹²⁴

Hiermit ist das Fundament zum titelgebenden Spannungsfeld gelegt. Wie soll sich gegen ein System zur Wehr gesetzt werden, welches tagtäglich die

121 Hegel, Georg: *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main 1986. S. 17.

122 Natürlich lässt sich vorzüglich darüber streiten, ob Stalin, Mao und Konsorten tatsächlich die Errichtung einer befreiten Gesellschaft im Blick hatten.

123 Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. S. 385.

124 Kuhne: *Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft?* S. 166.

menschliche Selbstzweckhaftigkeit nicht anerkennt, ohne dabei selbst von unmoralischen Mitteln Gebrauch zu machen? Der Blick in die Geschichte zeugt von vielen Versuchen und trotz – oder gerade aufgrund – der angewandten Gewalt stehen die kapitalistischen Verhältnisse unangefochten da. Die friedlichen Versuche wurden ihrerseits meist blutig erstickt.

Das Verhältnis zwischen der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Kritik der politischen Ökonomie* begründet und verunmöglicht das Streben für eine Verbesserung der Zustände gleichermaßen. Was bleibt, das ist die unbequeme Konklusion, dass es eine Pflicht ist, sich in den Widerspruch zu begeben wider alle Umstände, welche den Menschen knechten, ohne selbst in die Rolle des Knechtenden zu geraten.

Literatur

- Fischer, Peter: *Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants*. München 2003.
- Forst, Rainer und Günther, Klaus (Hrsg.): *Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms*. Frankfurt am Main 2010.
- Hegel, Georg: *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main 1986.
- Höffe, Otfried: *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin 2011.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg 1965.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg 2003.
- Kohlmann, Ulrich: *Politik und Moral. Grundzüge der neuzeitlichen Zweck-Mittel-Debatte*. In: ders. (Hrsg.): *Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik*. Lüneburg 2001. S. 11-64.
- Kuhne, Frank: *Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft? Zum Problem der normativen Grundlage des Kapitals und der Kritischen Theorie*. *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, 2 (2015). S. 139-170.
- Lindner, Urs: *Epistemologie, Wissenschaft und Ethik. Zum Kritikbegriff der marxistischen Kritik der politischen Ökonomie*. In: Elbe, Ingo und Ellmers, Sven (Hrsg.):

Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie. Würzburg 2011. S. 87-118.

Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: Marx-Engels-Werke. Bd. 1. Berlin 1970. S. 378-391.

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: Marx-Engels-Werke. Bd. 23. Berlin 2013.

Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. In: dies.: Marx-Engels-Werke. Bd. 3. Berlin 1990.

Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Manifest der kommunistischen Partei*. Stuttgart 2014.

Schiller, Hans-Ernst: *Gesellschaftliches Sein und moralische Allgemeinheit. Kritisches Denken als historische Vernunft*. In: Elbe, Ingo und Ellmers, Sven (Hrsg.): Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie. Würzburg 2011.

Schweppenhäuser, Gerhard: *Humane Zellen im inhumanen Allgemeinen? Adornos negative Moralphilosophie*. In: Elbe, Ingo und Ellmers, Sven (Hrsg.): Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie. Würzburg 2011. S. 151-178.

Zunke, Christine: *Es gibt nur einen vernünftigen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral*. In: Elbe, Ingo und Ellmers, Sven (Hrsg.): Die Moral in der Kritik. Ethik als Grundlage und Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie. Würzburg 2011. S. 11-38.