

NORBERT WALZ
Erziehungswissenschaftliche Fakultät,
Universität Erlangen-Nürnberg

DAS PROBLEM DER MORAL BEI MARX UND DIE MORALISCHE KRITIK DER NATUR

Abstract: Die Marx'sche Aversion gegenüber jeglicher Moral lässt sich auf die Kant-Kritik Hegels zurückverfolgen. Hegel stellt dem Verallgemeinerungsprinzip des kategorischen Imperativs ein „System der Sittlichkeit“ gegenüber, das nicht mehr wie Kant vom abstrakten Einzelnen ausgeht, um zur Gemeinschaft zu kommen, sondern von der sittlichen Gemeinschaft selbst. Marx übernimmt diese Moralkritik Hegels, argumentiert jedoch selbst normativ im Hinblick auf die freie Entfaltung der Individualität. Dadurch überschreitet er das Modell der „immanenten Kritik“, was jedoch nicht explizit zu Tage tritt. Die von Kant formulierte gegenseitige Anerkennung der Menschen als Selbstzwecke kann nicht nur als der normative Kern der Kapitalismuskritik ausgewiesen werden, sondern ebenso als ethisches Fundament einer moralischen Naturkritik, die der belebten Natur mit ihrer Lebensparadoxie eine ständige Verletzung des Selbstzweckcharakters leidempfindender Lebewesen vorwirft.

Schlüsselwörter: Moralität, Sittlichkeit, immanente Kritik, Selbstzweck, pathozentrische Ethik, Kritik des Todes.

EINLEITUNG

Bei Marx finden sich ablehnende bis offen feindselige Äußerungen über Moral und Moralphilosophie an vielen Stellen seines Werkes. So z. B. in der *Deutschen Ideologie* (1845): „Die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral ... Sie stellen nicht die moralischen Forderungen an die Menschen: Liebet Euch untereinander, seid keine Egoisten pp.“¹ Oder im *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), wo expressis verbis von einer „Abschaffung der Moral“² die Rede ist. Auch im Essay *Zur Judenfrage* (1843), in den *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie* (1857/58) wie im Hauptwerk *Das Kapital* (1. Band 1867) wird mit den moralischen Werten der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit nicht zimperlich umgegangen,³ da diese dort einer ideologischen Funktion beschuldigt werden: Indem sich auf der Zirkulationssphäre (Oberfläche) die bürgerliche Gesellschaft als freie, egalitäre und gerechte darstellt, verschle-

1 Marx (1983a), S. 229.

2 Marx/Engels (1966), S. 75.

3 Siehe z. B. Marx (1983b), S. 189f.

iert sie ihren wahren Charakter, der in den Tiefenstrukturen des Produktionsprozesses hervortritt, insofern das Kapital die Ware Arbeitskraft zu nicht-egalitären und nicht-gerechten Bedingungen kaufen kann. Dieser „Immoralismus“ von Marx irritiert jedoch, da bei genauerer Analyse der Werke von Marx (und Engels) eine Vielzahl prädikativer Ausdrücke hervortritt, die zumindest *implizit* Moralvorstellungen voraussetzen. Die bekannten, z. T. mit Ironie, Spott und Verbitterung vorgetragenen Äußerungen von Marx über die Aneignung der „Kinder- und Weiberarbeit“ im *Kapital* sollen hier als prägnantes Beispiel genügen.⁴

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als kleiner Beitrag, Licht in diese Diskrepanz zu bringen. Dabei bleibt es unvermeidlich, zunächst auf Marx' philosophischen Lehrvater Hegel einzugehen, da die Marx'sche Aversion gegenüber der Moral bei ihm ihren wichtigsten Grund hat (I.). Die bereits angedeutete Implizität der Marx'schen Moralvorstellungen bzw. Präskriptionen (II.) soll unter dem Rückbezug auf Kant offen als moralische Forderung verteidigt werden (III.). Im Anschluss daran ist zu fragen, ob nicht der herausgearbeitete Selbstzweckcharakter des Menschen (Kant) ebenso auf die belebte Natur appliziert werden kann, so dass es geboten erscheint – entgegen dem herrschenden ethischen Zeitgeist einer Wiedervereinigung mit der Natur und einer Bewahrung der Schöpfung – die Natur in der Perspektive einer pathozentrischen Ethik nicht mehr als Schranke anzuerkennen, sondern als ein notwendig Aufzuhebendes (IV.).

I. HEGELS KANT-KRITIK

Marx' Aversion gegenüber der Moral führt zurück zu Hegel, spezieller zu Hegels Kant-Kritik. Bereits in dessen Jenaer Zeit (1801-07) fällt eine kritische Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie, insbesondere in dem Aufsatz *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1803) und in den Vorlesungen der *Jenaer Realphilosophie* (1805/06). Dort stellt Hegel Kants individualistischer Ethik ein „System der Sittlichkeit“ gegenüber, das nicht wie bei Kant vom „abstrakten“ Individuum ausgeht, welches sich durch die Verallgemeinerung der subjektiven Maximen (kategorischer Imperativ) mit dem Ganzen vermitteln soll, sondern bereits diese Vermittlung als Folge einer falschen, nämlich „entzweiten“ sittlichen Totalität auffasst. So ist nach Hegel nicht beim abstrakten Individuum und dessen Willen anzusetzen, wie Kant es in seiner Moralphilosophie verfolgt, sondern bei der „Entzweiung“ oder Störung des sozialen Lebenszusammenhangs selbst. Hegel entnimmt das Ideal eines nicht-entzweiten, nicht-gestörten „Absoluten“ Schellings idealistischer Philosophie, konkretisiert es aber an den klassischen Vorbildern der urchristlichen Gemeindereligiosität und der griechischen Polis.

Zwar hält Hegel positiv *für* Kant sprechend fest, dass dieser alle ungerechtfertigten Traditionen, den Nutzen, das individuelle Glück etc. an Kriterien messen will, die der reinen praktischen Vernunft entsprechen. Damit aber, dass Kant die Vernunft subjektiviert, verkennt er, dass diese Subjektivität schon (historisch) durch Institutionen geformt ist.

⁴ Siehe ebd., S. 416ff.

Hegel formuliert gegen Kant, dass dessen Moralphilosophie nur „Tautologien“⁵ produziere, denn sie abstrahiere von den (historischen) Voraussetzungen, auf denen sie gegründet ist. Zum Beispiel wird die Institution des *Eigentums* bei Kant schlicht vorausgesetzt, wenn er in seinem Depositum-Beispiel in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1785) die unrechtmäßige Aneignung eines Depositums logisch ad absurdum führen will, so dass es bei seiner *verallgemeinerten* unrechtmäßigen Aneignung am Ende gar keine Deposita mehr gäbe.⁶ Mit solchen „Tautologien“ bleibt aber nach Hegel das Problem, ob bzw. wie man die Institution des Eigentums rechtfertigen kann, ungelöst.

Die ethische Rechtfertigung von Institutionen wie dem Eigentum versucht Hegel seinerseits zu bewerkstelligen, indem er eine spekulative Geschichtsphilosophie des Geistes bemüht, die die entzweite sittliche Totalität der Moderne im Hinblick auf eine mögliche Versöhnung aufheben will. Der Geist greift über die einzelnen Subjekte hinaus, da er ein (ver-)einigendes Medium darstellt, durch das auch die philosophische Subjekt-Objekt-Spaltung, die bei Descartes zur Spaltung alles Seins in *res cogitans* und *res extensa* und bei Kant zum Dualismus von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* geführt hat, überwunden werden soll. In den späten *Grundlinien der Philosophie des Rechts* („Rechtsphilosophie“) von 1821 bekräftigt Hegel seine Kant-Kritik auf der Folie der Jenaer Entwürfe. Er bezichtigt Kant eines „leeren Formalismus“:

„So wesentlich es ist, die reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens ... herauszuheben, wie denn die Erkenntnis des Willens erst durch die Kantische Philosophie ihren festen Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie gewonnen hat, so sehr setzt die Festhaltung des bloß moralischen Standpunkts, der nicht in den Begriff der Sittlichkeit übergeht, diesen Gewinn zu einem leeren Formalismus und die moralische Wissenschaft zu einer Rednerei ... herunter.“⁷

Zwar will Hegel Kants Autonomie des Willens nicht unter den Tisch fallen lassen, doch der „bloß moralische Standpunkt“ muss seiner Ansicht nach sittlich fundiert werden. In der „Rechtsphilosophie“ wird der objektive Geist in Form von „sittliche[n] Mächte[n]“ konkretisiert. Unter den „sittlichen Mächten“ versteht Hegel näherhin das Familienverhältnis, das ökonomische und administrative System, das er „bürgerliche Gesellschaft“ nennt, und den Staat. Diese „sittlichen Mächte“ führen die Menschen zur Anerkennung überindividueller Prinzipien, ohne die die Individuen nicht im Rahmen eines formalen Rechts und im Bewusstsein ihrer Subjektivität leben könnten. Durch sein „Aufgehen“ in diesen sittlichen Autoritäten wird sichergestellt, dass das Individuum sich nicht abstrakt mit einer ihm fremden Gesellschaft vermitteln muss, wie es bei Kant gefordert wird. Da das transzendente Subjekt bei Kant nur eine „unendliche Form“ sei, gewinnt es einen Inhalt erst dadurch, dass es gemäß den gerechtfertigten Institutionen als „sittliche Mächte“ lebt, d.h. sich mit sittlichem Inhalt füllt. Sittlichkeit

5 Hegel (1999), S. 437.

6 Vgl. Kant (1974b), S. 136.

7 Hegel (1970), S. 252.

gilt Hegel als konkrete Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit. In ihr ist keine Entzweiung mehr auszumachen, die Widersprüche sind „aufgehoben“ und daher Individuum und Gemeinschaft zur „Deckung“ gebracht. Es bleibt fraglich, ob damit Hegel nicht „die reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens“ eskamotiert, die er bei Kant lobend hervorhebt.

II. IMPLIZITE NORMATIVITÄT BEI MARX

Die Aufhebung der Entzweiung im sittlichen Ganzen bzw. der „glückliche“ Zusammenfall von individuellen Bedürfnissen mit Gemeinschaftsbedürfnissen, was Hegel als sittliche Totalität gilt, bildet nicht nur einen Stein des Anstoßes, sondern gibt auch das Modell vor, nach dem Marx seinerseits den Maßstab der Kapitalismuskritik versteht. Denn nichts anderes verbirgt sich hinter der Marx'schen Formel der „immanenten Kritik“: Solange in der kapitalistischen Gesellschaft aufzuhebende Widersprüche vorzufinden sind, solange ist diese Gesellschaftsformation noch nicht „vernünftig“, da eine Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit (Ideal und status quo) besteht. Diese Kluft zu überwinden macht die Notwendigkeit aus, die kapitalistische Gesellschaft zu einer „vernünftigen“ zu transformieren.⁸ Dieses an Hegel orientierte Modell übertrug Marx auch auf die Methode seiner wissenschaftlichen Arbeit. An Ferdinand Lassalle schrieb er am 22. Februar 1858: „Die Arbeit um die es sich zunächst handelt (sein geplantes ökonomiekritisches Buch – N.W.), ist Kritik der ökonomischen Kategorien oder ... das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben.“⁹

Dem Alltagsbewusstsein muss zunächst die explizite Ineinssetzung von Darstellung und Kritik eigenartig vorkommen, da es eine Trennung von Darstellung (Deskription) und Kritik, die ein präskriptives Element enthält, gewohnt ist. (Zum Beispiel erfolgt bis heute im Journalismus eine Trennung zwischen Berichterstattung und Kommentar). Das Marx'sche Vorhaben einer „Kritik durch Darstellung“ macht indes nur Sinn, wenn die Darstellung selbst auf Kritikables, d.h. etwas, das zu kritisieren ist, stößt. In der weitesten Bedeutung sind dies die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft, die offen gelegt werden sollen. Eine Passage von Marx aus den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* von 1844 beschreibt dies wie folgt:

„Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewusstseins anknüpfen und aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält grade der politische Staat, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen modernen Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehn. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber eben-

⁸ S.a. die konzise Darstellung bei Rohbeck (2006), S. 67-82.

⁹ Marx (1971), S. 550.

so überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen.“¹⁰

Damit wird klar ersichtlich, dass bereits die Darstellung selbst die Schwächen und Mängel des Dargestellten enthüllt, aus dem heraus sich die präskriptive Ebene als Notwendigkeit der Aufhebung der Widersprüche ergibt. Bezogen auf seinen Untersuchungsgegenstand der „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft“ muss Marx daher diesen Gegenstand als widersprüchlich und in the long run als selbstzerstörerisch¹¹ auffassen. Die Behauptung der Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft führt m.a.W. zu deren unaufgelösten „Ungereimtheiten“, die demaskiert und durch diese Demaskierung bereits eine allgemeine Lösungsperspektive erhalten; sie wird als Aufhebung der Widersprüche „angedacht“.

Für Marx war zeit seines Lebens Moral nur ein pejorativer Ausdruck. Wie sein Mentor Hegel ist er davon überzeugt, dass Kants Moralphilosophie nicht nur von der abstrakten Trennung des Menschen vom gesellschaftlichen Ganzen ausgeht, die durch die Vermittlung des kategorischen Imperativs überwunden werden soll, sondern diese Vermittlung ebenso äußerlich bleiben muss, wenn sie nicht von übergreifenden Gesichtspunkten aus gedacht wird. Da Kants Ethik also nicht auf dem gesellschaftlichen Ganzen gegründet ist, sondern auf dem vom Ganzen entfremdeten Individuum, kann kein (historischer) Zusammenhang zwischen der Gesellschaft und ihrer Moral hergestellt werden. Der Formalismus Kants ist m.a.W. Ausdruck davon, dass er die Moral in keinen inhaltlichen Zusammenhang mit der Gesellschaft stellen kann, aus der sie doch hervorwächst. Im Gegensatz dazu will sich die Methode der „immanenten Kritik“ keines „äußerlich“ bleibenden Maßstabs bedienen, sondern greift bei ihrer Bewertung der gesellschaftlichen Realität auf die aus der Gesellschaft selbst hervorgebrachten Maßstäbe zurück und konfrontiert diese mit dem status quo (z.B. eigene Aussagen der bürgerlichen Gesellschaft über die Einhaltung der Menschenrechte bei gleichzeitigem Aufzeigen von Menschenrechtsverletzungen).

Es ist hingegen äußerst fraglich, ob das bis hierher skizzierte Programm der „immanenten Kritik“ oder „Kritik durch Darstellung“ wirklich den letzten Grund der Kapitalismuskritik von Marx abgibt. Denn obwohl viele Stellen, insbesondere des „reifen“ Marx, einen entsubjektivierten Geschichtsobjektivismus bzw. Determinismus nahe legen,¹² so scheint sich Marx dennoch nicht zu einem konsistenten „Antihumanismus“ (Althusser) durchgerungen zu haben. Gegenläufig zu einem solchen, von aller Subjektphilosophie scheinbar „gereinigten“ Standpunkt, wird der „antihumanistische“ an vielen Stellen von einem „humanistischen“ Diskurs unterlaufen. Marx hat das Paradigma der *schöpferis-*

10 Marx (1983e), S. 345.

11 Die Selbsterstörung der kapitalistischen Gesellschaft äußert sich in Krisen der Ökonomie; in ihnen gelangt der Widerspruch zwischen der Produktivkraftentfaltung und den Verwertungsgesetzen der Ökonomie zu destruktionsträchtigen Konflikten wie z.B. Arbeitslosigkeit, Überproduktion, Armut, Krieg etc.

12 So das berühmte Vorwort aus *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) oder die Ausführungen über die „Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation“ am Ende des ersten Kapitalbandes, wo angeblich die kapitalistische Produktion „mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation“ (Marx 1983b, S. 791) erzeugt.

chen Produktivität, das auf die Selbstverwirklichung wie Universalität des Menschen gerichtet ist und das er zuerst in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844) entwickelt, nie wirklich ad acta gelegt. Dies zeigt u.a. eine über dreißig Jahre später geschriebene Passage aus der *Kritik des Gothaer Programms* (1875): Indem die kapitalistische Gesellschaft objektiv die Möglichkeiten vorgibt, die Selbstverwirklichung und Universalität individueller Bedürfnisse und Fähigkeiten zu entwickeln, erlaubt sie *potentiell* die Entfaltung eines „allseitigen“ Individuums, was jedoch erst in einer postkapitalistischen Gesellschaft zu verwirklichen wäre:

„Nachdem die knechtende Unterordnung der *Individuen* unter die Teilung der Arbeit ... verschwunden ist... nachdem mit der *allseitigen Entwicklung der Individuen* auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: *Jeder* nach seinen Fähigkeiten, *jedem* nach seinen Bedürfnissen!“¹³

Auch an den vielen eingestreuten historischen Exkursen im ersten Band des *Kapital*, welche die Verengung der Lebensmöglichkeiten für die Lohnarbeiter bei gleichzeitiger Steigerung der Produktivität im Zuge der Entstehungsgeschichte des Kapitalismus in England thematisieren,¹⁴ kann nachgewiesen werden, dass Marx' normativer Maßstab im Individuum und nicht im anonymen Kollektiv liegt.

Doch kann dieser kryptische Individualismus bei ihm nicht recht zum Zuge kommen, weil er – in Anlehnung an seinen Lehrmeister Hegel – auf Grund der sittlichen „Großperspektive“ in den Hintergrund gedrängt wird. Zwar vertritt Marx eine mehr oder weniger unausgesprochene normative Theorie der individuellen Selbstentfaltung, die, anders als in der „kommunistischen“ Verballhornung, nicht das Kollektiv, sondern das Individuum in den Vordergrund rückt, aber das Hegel'sche Erbe musste dessen Relevanz vereiteln. Denn in Hegels Kritik an der „bloßen“ Moralität Kants und seinem Verweis auf eine Sittlichkeit, die in den gesellschaftlichen Institutionen gleichsam inkarniert sein muss, steckt ein systemfunktionalistisches Element, das gegenüber dem Einzelnen dessen Unterordnung unter das „Ganze“ des Systems fordert.¹⁵ So ist es nicht verwunderlich, dass Marx, der die Hegel'sche Kant-Kritik übernimmt, dessen systemfunktionalistische Züge gleichzeitig mit übernimmt.

Freilich war es Hegel darum zu tun, den begrenzten kantischen Standpunkt der Individualmoral zu durchbrechen, der eine Abstimmung des Individuums mit dem Gesellschaftsganzen fordert und daher „die reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens“ hervorhebt. Aber darüber vergisst er, dass unthematisierte gesellschaftliche Voraussetzungen (ökonomische und politische Machtverhältnisse, Eigentumsordnungen, Geschlechterverhältnis etc.) erst zu etlichen Abstimmungen Anlass geben. Hegel kriti-

13 Marx (1982), S. 20. Hervorhebungen N.W.

14 Darauf hat insbesondere Lohmann (1980) hingewiesen.

15 Kierkegaard rebellierte als erster bekannterer Philosoph gegen diese Unterordnung und schuf damit die Grundlage des existenzphilosophischen Individualismus.

siert zu Recht den begrenzten Horizont der Moralphilosophie Kants, die auch in ihren utopischen Passagen ein „Reich der Zwecke“ als eine „systematische Verbindung vernünftiger Wesen“ nur als „Ideal“ denken kann und nicht als eine zu konstituierende gesellschaftliche Realität.¹⁶ Kant versucht die Subjektivität überschreitende Allgemeinheit zu denken, bleibt aber bei einer bloßen Allgemeinheit *im* Subjekt stehen. Die wirkliche gesellschaftliche Realität haben vielmehr Hegel und Marx im Auge, doch verliert sich bei ihnen das Individuum im Gesellschaftsganzen bzw. es besteht die Gefahr, dass es angesichts der totalisierenden Perspektiven der Geist- oder Kapitallogik untergeht. So steht man hier vor einer Blockade, die sich die ausgrenzenden Blickwinkel von moralischer Groß- und Kleinperspektive gegenseitig auferlegen.

Wenn am Ziel von „vernünftigen gesellschaftlichen Zuständen“ festgehalten werden soll, d.h. die Sittlichkeit im Hegel’schen Sinne nicht bloß als „regulatives Ideal“, sondern als wirkliche gesellschaftliche Realität vorzustellen ist, dann muss in der Tat Sittlichkeit „in“ gesellschaftlichen Institutionen vorliegen. In der Kindererziehung, in den Ausbildungsinstitutionen, im Produktions- und Dienstleistungssektor und in den politischen Steuerungssystemen u.a., wie immer diese auch beschaffen sein mögen, muss sich soviel an sittlichem „Geist“ vorfinden lassen, dass die maximale menschliche Selbstverwirklichung, die maximale Subjektivität, bei gleichzeitiger Systemrationalität und -effizienz gelebt werden kann. Doch sind diese realen gesellschaftlichen Institutionen nicht als einmal geschaffene und dann für immer so beschaffene vorzustellen, da sie in fast jedem Moment neu hervorgebracht und zudem von Generation zu Generation weitergegeben werden müssen. Dadurch aber, dass diese Institutionen keine statischen und für alle Zeiten gültigen sind, verlangen sie die permanente Hervorbringung und Neuschaffung, d.h. sie verlangen die permanente moralische Entscheidung des Einzelnen, denn niemand anders als das (menschliche) Individuum ist Subjekt wie Objekt der Moral. Wenn also in der Hegel-Marx’schen Großperspektive das Kleine und Individuelle unterzugehen droht, so ist darauf zu pochen, dass sich das „Große“ nur durch und mittels des „Kleinen“ erhält. Die moralische Entscheidungsfindung, die insbesondere von der Diskursethik (Apel, Kuhlmann, Habermas u.a.) weiterentwickelt wurde und die den Verallgemeinerungsaspekt der kantischen Ethik auf einer sprachlichen Ebene weiterverfolgt,¹⁷ ist jedoch nicht nur funktional auf die gesellschaftlichen Institutionen bezogen, sondern erhält einen Eigenwert dadurch, dass viele moralische Entscheidungen und Konflikte nur in der *privaten* Lebenssphäre relevant sind und dadurch niemals dem Individuum von gesellschaftlichen Institutionen abgenommen werden können. So ist die moralische Entscheidungsfindung in erotischen Beziehungen selbst niemals institutionell aufgehoben, sondern immer nur vom Individuum selbst zu leisten, wenn gefragt wird, welche „Art des erotischen Miteinanders“ gewählt werden soll.

Dass die Ebene der individuellen moralischen Entscheidungsfindung weder bei Marx noch bei seinen marxistischen Epigonen thematisiert wurde, kann, wie aufgezeigt, auf

16 S. Kant (1974b), S. 66.

17 S. Apel (1973); Habermas (1991). Benhabib (1992) arbeitet auf der Grundlage der Diskursethik ein Modell der Einbeziehung des „konkreten Anderen“ heraus, dessen Hervorhebung zentral ist, um den Privatbereich (im Gegensatz zur Öffentlichkeit) einer kommunikativen Abstimmung zugänglich zu machen.

die abschätzigste Behandlung, die sie bei Hegel erfahren hat, rückbezogen werden. Von daher rührt die eingangs erwähnte Aversion gegen alles „Moralische“ bei Marx, obwohl er doch selbst normativ argumentiert und dazu noch, zumindest implizit, eine normative Theorie der individuellen Selbstverwirklichung vertritt. Dieses Desiderat der Moral ist indes nur ein Symptom für eine große Leerstelle im marxistischen Denken, letztlich bis heute. Man kann sie allgemein als „Subjektproblematik“ bezeichnen. Damit ist gemeint, dass die Belange des Subjekts, ja des „Subjektiven“ im Allgemeinen (Psychologie, Kunst, Musik, Mode, Ausdruck u.a.) in der marxistischen Theorie, nicht oder nicht gebührend ernst genommen wurden. Denn entweder wurden solche Phänomene von vornherein ausgeklammert oder sie wurden von der Kapitallogik her aufgerollt, d.h. als bloße Epiphänomene des Kapitalverwertungsprozesses verstanden. Indem man z.B. ganz zutreffend aufzeigen wollte, dass sich auch in (Massen-)Kunstwerken oder in zwischenmenschlich-familiären Beziehungen Elemente der Geld- und Kapitallogik auffinden lassen („Verdinglichung“, „Warenfetisch“) und letztere die ersteren dominieren, übersah man dabei jedoch die „Eigenlogiken“ dieser wie anderer Phänomene bzw. ging über diese hinweg.

Es ist dieser ökonomische Reduktionismus, der, auch wenn er kritisch gemeint ist, um die ökonomische Dominanz zu geißeln, als typisches Stigma dem marxistischen Denken bis heute anhängt. Eng verbunden ist er mit einem *Wissenschaftspositivismus*, der mit dem Hochhalten der objektiven Naturwissenschaften das „je Subjektive“ und somit auch die Ebenen der persönlichen moralischen Entscheidung und Abstimmung nicht genügend würdigt. Als Vertreter des „wissenschaftlichen Sozialismus“ wollten sich zudem Marx und Engels vom „utopischen Sozialismus“ (Proudhon, Saint-Simon, Fourier u.a.) abgrenzen und ihm gegenüber die kognitivistische Seite der wissenschaftlichen Analyse und Begründung herausstellen. Marx kommt daher nur zu einem kryptischen Individualismus und impliziten Normativismus; seine schroffe Ablehnung ethisch-moralischer Begriffe wie „Freiheit“, „Gerechtigkeit“, „Gleichheit“ und „Menschenrechte“ fußt neben seiner von Hegel geerbten Kant-Kritik auch auf einer Verabsolutierung des naturwissenschaftlichen Denkens, für das per definitionem das „Moralische“ nicht salonfähig war und ist.

III. SELBSTZWECKE BEI KANT UND REGAN

Jede nicht-positivistische Philosophie bzw. Theorie, die sich nicht darauf beschränken will, nur zu sagen, was *ist*, sondern auch, was sein *soll*, muss sich um den Aufweis von Maßstäben und Leitlinien bemühen, an denen sie ihre Perspektiven ausrichtet. Das gilt ebenso sehr für eine Kapitalismuskritik, die sich deshalb nicht allein auf den Standpunkt der „immanenten Kritik“ zurückziehen kann. Im Gegenteil: Dadurch, dass überhaupt die kapitalistischen Gesellschaftsstrukturen kritisiert werden, nimmt man schon nolens volens eine normative Position ein, ohne die es bei einer bloßen systemtheoretischen Deskription aus der „Beobachterperspektive“ bliebe. Bei diesen normativen Maßstäben geht es um das „Eingemachte“, den „innersten Kern“ der Kritik, d.h. um das, was man dem Kapitalismus und allen, die ihn verteidigen, vorzuwerfen hat. Es ist letz-

tlich das, was sich „hinter“ aller kapitalistischen Systemkritik verbirgt, nämlich, dass dort die *Anerkennung* des Menschen missachtet wird, da er zu einem Spielball fremdbestimmter Interessen degradiert wird. Dieser Vorwurf führt zum Wert des Menschen, wie ihn Kant insbesondere in der *Personenformel* des kategorischen Imperativs formuliert hat: „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.“¹⁸ Zwar wird in dieser Formulierung die Zweck-Mittel-Beziehung unter Menschen nicht gänzlich ausgeschlossen, indem man jede Person „nicht bloß“, also ausschließlich, als Mittel gebrauchen, aber dennoch jede Person, wie Kant sagt, „zugleich als Zweck“ behandeln soll. Gemeint ist die Anerkennung der Menschen untereinander als Selbstzwecke (Zwecke an sich), die keine „reine“, d.h. ohne Einwilligung vonstatten gehende, Instrumentalisierung zulässt.

Auf die Personenformel des kategorischen Imperativs kann damit als ethische Grundlage der Kapitalismuskritik legitimerweise zurückgegriffen werden. Da die Lohnarbeiter den Status eines „bloßen Mittels“ der Kapitalakkumulation und Profitmaximierung erhalten, werden sie als Selbstzwecke missachtet. Als Objekte der Verwertungslogik des Kapitals werden jedoch damit nicht nur die Lohnarbeiter degradiert, sondern auch die Kapitalisten selbst, denn auch sie hängen wie Marionetten an den Fäden ihres „eigenen“ Systems, das sie in spezifische Rollen und Handlungszwänge (Arbeitsplatzvernichtung, Lohnkürzungen, Mehrwertabschöpfung etc.) treibt. Fernab von einem traditionellen „Klassenkampfmarxismus“¹⁹ gipfelt eines der Marx'schen Essentials in der These, dass Lohnarbeit und Kapital nur „Charaktermasken“ der einen umgreifenden Logik des Werts bzw. Geldes darstellen und dass die Kapitalistenklasse selbst von dieser Logik fremdbestimmt wird. Die Lösung besteht somit nicht darin, die Klasse der Kapitalisten zu Fall zu bringen, sondern die Logik des Werts/Geldes/Kapitals aufzuheben, was die Etablierung eines geldlosen Gesellschaftszusammenhangs bedeuten würde:

„Der Wert der Ware selbst aber wird bloß in Arbeitszeit aufgelöst ... Von dem Moment aber, wo die bürgerliche Produktionsweise und die ihr entsprechenden Produktions- und Distributionsverhältnisse als geschichtliche erkannt sind, hört der Wahn, sie als Naturgesetze der Produktion zu betrachten, auf, und eröffnet sich die Aussicht auf eine neue Gesellschaft, ökonomische Gesellschaftsformation, wozu sie nur den Übergang bildet.“²⁰

Nun impliziert der Rückgriff auf Kant ein entscheidendes Problem: Indem Kant den Selbstzweck (Zweck an sich) auf vernünftige Wesen beschränkt, die Bewohner einer „intelligiblen Welt“ sind, schließt er Tiere und Pflanzen aus dem moralischen Fo-

18 Kant (1973b), S. 61.

19 Eine sich im deutschsprachigen Raum etablierende „neue Marx-Lektüre“ (Backhaus, Heinrich, Kurz, Postone u.a.) geht – aus verschiedenen Motiven – von einem Veralten klassenkampftheoretischer und weltanschaulicher Versatzstücke des Marx'schen Denkens und Wirkens aus. Im Gegenzug ist man darum bemüht, die Kritik der politischen Ökonomie für eine Kritik des globalisierten Kapitalismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts fruchtbar zu machen. S. Heinrich (2005).

20 Marx (1984), S. 422.

kus aus. Letztere stellen für ihn Sachen dar und diese haben nur relativen Wert für den Menschen, aber keinen Eigenwert.²¹ Obwohl die Frage, ob Tiere (und eingeschränkt auch Pflanzen) Intelligenz besitzen und mit Würde zu behandeln sind, von alters her die Philosophie beschäftigt hat, kann man Kant zugute halten, dass er die Resultate der modernen Evolutionsbiologie noch nicht kannte und deshalb die Anwendung des Sachkriteriums auf Tiere eine „Denkschranke“ (Marx) darstellt, die Kant nicht überschreiten konnte. Denn durch die moderne Evolutionsbiologie wird uns immer mehr bewusst, dass der Abstand zwischen Mensch und Tier wesentlich kleiner ist, als bisher angenommen. Dadurch erhielt der abendländische Anthropozentrismus, nach dem der Mensch die „Krone der Schöpfung“ sei und wir in unseren Handlungen nur Menschen und keine anderen Natursubjekte zu berücksichtigen hätten, deutliche Risse. Wenn z.B. 98% der DNS von Mensch und Schimpanse identisch ist, kann nicht mehr unbefangen von einer „Sonderstellung“ des Menschen gesprochen werden, wie es v.a. die philosophische Anthropologie (Gehlen, Plessner u.a.) getan hat. Ohne dem Menschen seine Kulturleistungen (kreative Sprache, Kunst, Wissenschaft, Religion etc.) absprechen zu wollen, so liegen Mensch und Tier doch wesentlich näher beieinander und diese entdeckte Nähe muss unweigerlich zu Auswirkungen auf den Umgang mit unseren animalischen Mitbewohnern führen.

Tom Regan, der neben Peter Singer als Begründer der Tierethik als einer eigenständigen ethischen Disziplin gilt, hat versucht, den kantischen Begriff der „Autonomie“ (Selbstgesetzgebung durch Vernunft) dahingehend zu erweitern, dass nun alle Lebewesen darunter fallen, die die Fähigkeit besitzen, Handlungen in Gang zu setzen im Hinblick auf die Verwirklichung von Wünschen; dies bezeichnet Regan als *Präferenz-Autonomie*: „As individuals with desires, beliefs and the ability to act in pursuit of their goals, animals have a kind of autonomy – preference autonomy.“²² Allen Wesen, denen so eine Präferenz-Autonomie zukommt, spricht Regan auch einen „inhärenten Wert“ – ein Pendant zu Kants Selbstzweck – zu. Damit ist m.E. von Seiten der Anerkennungstheorie ein notwendiger Schritt auf dem Weg zu einer nicht-anthropozentrischen Ethik gemacht worden, die die Tiere in das moralische Universum mit integriert. Er reicht jedoch nicht aus, denn er muss sich ebenso auf die belebte Natur selbst beziehen.

IV. NATURKRITIK UND DER „VEREIN FREIER MENSCHEN“

Alle Naturindividuen unterliegen dem Zwang, sich beständig zu ernähren um nicht selbst zu sterben. Dieser Zwang, fremdes Leben zu vernichten um das eigene aufrechtzuerhalten, führt jedoch am Ende selbst in eine ausweglose Situation, denn selbst wenn ein Individuum zu Lebzeiten nicht von anderen Individuen gefressen oder aus anderen Gründen getötet wurde, so ereilt es doch der „natürliche Tod“. Die nach dem Tod stattfindende Zersetzung in die organischen Bestandteile gibt wiederum sogenannten Destruenten Nahrung, die also von toten Organismen leben, und den Produzenten und Konsu-

21 S. Kant (1974b), S. 60.

22 Regan (1983), p. 116.

menten deren Nahrungsgrundlagen zur Verfügung stellen. Leben kann es somit in der lebenden Natur nur über den Tod, die Negation des Lebens geben, was eine offensichtliche Paradoxie darstellt. Dadurch scheint aber die kantisch-regansche Selbstzweckhaftigkeit der Individuen verletzt, denn die Anerkennung ist zeitlos und kann nicht plötzlich enden. Wenn daher in der belebten Natur permanent getötet wird, obgleich oft nur um das eigene Leben zu sichern, so stellt dies eine Missachtung des Selbstzweckcharakters aller Naturindividuen, die einen inhärenten Wert besitzen, dar. Das Grundleiden, das somit „objektiv“ der Tod für alle Naturindividuen hervorruft, das sich freilich aber nur beim Menschen „subjektiv“ zu einem Bewusstsein der Sterblichkeit transformiert, muss zu einer *pathozentrischen Ethik*²³ führen, einer Ethik, die die Vermeidung von Leid, und, im emphatischen Sinn, die Vermeidung bzw. Kritik des Todes zu ihrem obersten Ziel erklärt.

Um zu Marx zurückzukommen: Sein Denken ist konsequent der Aufklärung verpflichtet. Dies zeigt sich u.a. auch daran, dass es eine universelle Bild- und Formbarkeit des Menschen zu Grunde legt, eine tabula-rasa-Theorie der persönlichen Entwicklung beinahe, wenn Marx z.B. in den *Thesen über Feuerbach* (1845) den Menschen als das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“²⁴ bezeichnet. Mit diesem „Kulturalismus“ werden jedoch natürliche Determinanten, die auf die lange Evolutionsgeschichte des Menschen verweisen, ganz vergessen. Die ideologiekritische „Aufarbeitung“ traditionell konservativ gelagerter Disziplinen wie der Verhaltensforschung oder der Soziobiologie innerhalb der marxistischen Diskussion griff jedoch im Wesentlichen zu kurz, denn der sachliche Gehalt dieser Disziplinen wurde kaum ernsthaft rezipiert. Doch er zeigt ganz treu materialistisch den evolutionsbiologischen Zusammenhang auf, den großen Stammbaum des Lebens, der uns Menschen mit den Tieren verbindet. Deshalb ist es völlig unsinnig, wie bereits oben erwähnt, den Menschen auf Grund seiner Sprache, seines Denkvermögens etc. nur als Kulturwesen zu verstehen. Der Mensch steht ebenso in einem natürlichen Zusammenhang und wird mindestens gleichviel von natürlichen Sozialdeterminanten wie Aggression, Territorialsicherung und Dominanzverhalten bestimmt. Eine völlig „vernünftige“ Einsichtsfähigkeit des Menschen lässt sich nach den bisherigen geschichtlichen Erfahrungen nicht unterstellen. Bereits das Alltagsleben lehrt uns, dass wir keinesfalls immer nach Vernunft und Einsicht handeln. Es ist eher anzunehmen, dass „unterhalb“ der kulturell generierten Oberfläche irrationale Triebpotentiale schlummern, die sich – ein Blick in die Tageszeitung genügt! – nicht nur gelegentlich, sondern stetig entladen.

Die Akzeptanz dieser Tatsachen, die uns die moderne Verhaltensbiologie liefert, bedeutet nun nicht, von den Marx'schen Intentionen eines „Vereins freier Menschen“, wie er den Sozialismus oder Kommunismus an mehreren Stellen lieber nennt, völlig Abstand nehmen zu müssen. Klar werden durch sie Grenzen der Veränderung gesetzt. Aber gerade diese Grenzen sollten keinen Anlass für einen naturalistischen Fatalismus

23 Eine an der Vermeidung von Leid orientierte pathozentrische Ethik wurde im abendländischen Zusammenhang insbesondere vom Utilitarismus (Bentham, Mill, Singer u.a.) und von Schopenhauer vertreten. Schopenhauer griff freilich auf die östlichen Religionen des Hinduismus und Buddhismus zurück.

24 Marx (1983a), S. 6.

darstellen. Wenn eine der zentralen Lehren der Ethik, die These von der Autonomie der Ethik und die damit verbundene Theorie des naturalistischen Fehlschlusses, nach denen es keine Ableitung des Sollens aus dem Sein geben kann,²⁵ als wahr unterstellt wird, so ist ebenso eine Perspektive denkbar, die nicht nur wie bisher die Geschichte und Gesellschaft, sondern auch die Natur unter moralische Wertmaßstäbe bringen kann. Die heute noch vielfach gescholtenen und mit affektiven Reaktionen besetzten Möglichkeiten der Bio- und Gentechnologie, der Artificial-Life- und Künstliche Intelligenzforschung könnten es irgendwann ermöglichen, so weit in die Natur einzugreifen bzw. sie so weit zu modeln, dass nicht nur die beschriebenen Sozialdeterminanten wie Aggression etc. beseitigt wären, sondern auch – und das wäre der neue kategorische Imperativ der pathozentrischen Ethik – nahezu alle *überflüssigen* Formen des Leidens und Schmerzes wie auch den Tod. Vielleicht gelingt es irgendwann der Menschheit, sich so weit moralisch von der Natur abzulösen, dass sie ihr Leben nicht mehr auf der Vernichtung von tierischem und pflanzlichem Leben gründen und ihr eignes Leben nicht mit dem Tod beenden muss. Erst dann wäre das *moralisch* verwirklicht, was Marx mit dem „Verein freier Menschen“ ökonomiekritisch gemeint hat.

LITERATUR:

1. Apel, Karl Otto (1973): Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik: Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, in: derselbe: Transformation der Philosophie. Band 2, Frankfurt/M (Suhrkamp), S. 358-435.
2. Benhabib, Seyla (1992): Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie, Frankfurt/M (Fischer).
3. Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M (Suhrkamp).
4. Hegel Georg Friedrich Wilhelm (1970): Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, Frankfurt/M (Suhrkamp).
5. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1999): Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in: derselbe: Hauptwerke in sechs Bänden. Band 1, Jenaer kritische Schriften, Hamburg (Meiner).
6. Heinrich, Michael (2005): Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart (Schmetterling).
7. Lohmann, Georg (1980): Gesellschaftskritik und normativer Maßstab. Überlegungen zu Marx, in: Honneth, Axel/Jaeggi, Urs (Hg.): Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2, Frankfurt/M (Suhrkamp), S. 234-299.

²⁵ Die Autonomie der Ethik geht auf Kant, die Theorie des naturalistischen Fehlschlusses auf Hume und Moore zurück. S. MacIntyre (1984).

8. MacIntyre, Alasdair (1984): *Geschichte der Ethik im Überblick* (1966), Frankfurt/M (Hain). Marx, Karl/Engels, Friedrich (1966): *Manifest der kommunistischen Partei*, in: *Marx-Engels-Studienausgabe Band II*. Herausgegeben von Iring Fetscher, Frankfurt/M (Fischer), S. 59-87.
9. Marx, Karl (1971): *Brief an F. Lassalle vom 22.2.1858*, in: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Band 29, Berlin (Dietz).
10. Marx, Karl (1982): *Kritik des Gothaer Programms (Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei)*, in: *MEW Band 19*, Berlin (Dietz), S. 15-32.
11. Marx, Karl (1983a): *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner*, in: *MEW Band 3*, Berlin (Dietz).
12. Marx, Karl (1983b): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals*, in: *MEW Band 23*, Berlin (Dietz).
13. Marx, Karl (1983c): *Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, in: *MEW Band 1*, Berlin (Dietz), S. 337-346.
14. Marx, Karl (1984): *Theorien über den Mehrwert*, in: *MEW 25.3*, Berlin (Dietz).
15. Kant, Immanuel (1974a): *Kritik der praktischen Vernunft. Werkausgabe Band VII*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M (Suhrkamp).
16. Kant, Immanuel (1974b): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VII*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M (Suhrkamp).
17. Regan, Tom (1983): *The Case for Animal Rights*, London and New York (Routledge).
18. Rohbeck, Johannes (2006): *Marx*, Reclam (Leipzig).

NORBERT VALC

Pedagoški fakultet, univerzitet Erlangen-Nirnberg

Apstrakt: Marksova averzija prema bilo kakvom moralu svoje korene vuče iz Hegelove kritike Kanta. Hegel suprotstavlja principu uopštavanja u vidu kategoričkog imperativa „sistem običajnosti“ koji više ne polazi kao kod Kanta od apstraktnog pojedinca, kako bi se od njega stiglo do društva, nego od same običajne zajednice. Marks preuzima Hegelovu kritiku morala, ali normativno gradi argumentaciju sa pogledom na slobodan razvoj individualiteta. Time prekoračuje model „imanentne kritike“, što međutim ne dolazi eksplicitno na videlo. Kod Kanta formulirano priznavanje ljudi kao svrha-za-sebe ne samo da se može predstaviti kao normativna srž kritike kapitalizma, već i kao etički fundament moralne kritike prirode koja živoj prirodi sa svojim životnim paradoksom prebacuje stalno kršenje karaktera samosvrhovitosti živih osećajnih bića.

Ključne reči: moralitet, običajnost, imanentna kritika, svrha-za-sebe, patocentrična etika, kritika smrti.