

Die normativen Grundlagen der Kapitalkritik bei Marx

Eine Rezension des Buches von Frank Kuhne: Marx und Kant. Die normativen Grundlagen des *Kapitals*, Weilerswist 2022. Erste Auflage.

Rezensent: Bodo Gaßmann

Das Buch hat 597 Seiten, Paperback, es ist bei „Velbrück Wissenschaft“ erschienen und kostet 54,90 €.

Frank Kuhne (Jg. 1956) ist Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Leibniz Universität Hannover. Seine Forschungsgebiete sind klassische deutsche Philosophie, kritische Theorie und marxsche Theorie (Klappentext). Er hat über Marx promoviert („Begriff und Zitat bei Marx“ 1995) und sich über Kant und Fichte habilitiert („Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie“ 2007)

Kuhne hat bereits 2015 einen Essay zu diesem Thema veröffentlicht, der zur Zeit auf www.kritiknetz.de einsehbar ist. Dieser hat zum Titel: „Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft? Zum Problem der normativen Grundlage des Kapitals und der Kritischen Theorie“ (hier zitiert unter Transformation“). Im Buch „Marx und Kant“ geht der Autor diesem Thema ausführlich nach.

Das Thema

Die heute vorherrschenden impliziten und expliziten philosophischen Positionen abstrahieren entweder von der Negativität der kapitalistischen Gesellschaft und werden schlecht idealistisch mit der Folge, dass sie deren leichenträchtige Ökonomie apologisieren, oder andere heben diese Negativität ständig hervor, wollen die Menschen zum Verändern provozieren, ohne konkret sagen zu können, wohin die Reise gehen soll, welches ihr Maßstab der Kritik ist. Diese vertreten einen platten Materialismus wie ihr Gegner, die Ideologen des Kapitals einen abstrakten Idealismus huldigen. Da die Schrift von Kuhne sich vor allem an bzw. gegen die „Marxologen“ wendet, die von Moral nichts wissen wollen, wird vom Autor vor allem ein ethischer Nihilismus kritisiert, weil dieser auch den kritischen Gehalt der Kapitalkritik negiert.

Nach einer Einleitung, in der sich Kuhne mit Theoretikern auseinandersetzt, die jede moralische Implikation der marxschen Kapitalanalyse abstreiten oder diese falsch deuten, geht er im ersten Abschnitt auf Kant ein. Der zweite enthält einen „Exkurs zu Hegel“ und den größten Teil bildet der dritte Abschnitt, der sich ausführlich der marxschen Theorie widmet, der aber auf die vorhergehenden immer wieder zurückgreift. Der dritte Abschnitt ist nicht nur eine Darstellung und Reflexion der Ansichten von Marx über die Moral in ihrer Entwicklung und deren Einfluss auf die Kapitaltheorie, sondern eine Interpretation der marxschen Kapitalanalyse insgesamt, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen. Studiengruppen, die das *Kapital* studieren, können hier die wissenschaftlichen Grundlagen dieses Gegenstandes erkennen, nicht nur das Normativitätsproblem. Das umfangreiche Textkonvolut enthält allerdings auch einige Wiederholungen von Gedanken und Zitaten. Eine Rezension kann aus der Fülle des Textmaterials nur einige exemplarische Themen hervorheben, die der Rezensent für wichtig hält oder die von ihm als problematisch angesehen werden.

Da die Schrift von Kuhne sich vor allem an die Verächter der Moral wendet, sei auf einen Satz von Marx selbst hingewiesen, nämlich „*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1, S. 385). In diesem Zitat stecken moralische Begriffe wie Würde, Selbstzweckhaf-

tigkeit des Menschen, Solidarität, Achtung vor dem anderen aufgrund seines Menschseins. Dagegen stehen Aussagen von Marx und Engels wie: „Die Kommunisten predigen überhaupt keine *Moral*.“ (MEW 3, S. 229) *Moral* ist für sie in der „Deutschen Ideologie“ „Überbau“, „Ideologie“, d. h. hier angeblich falsches Bewusstsein (a. a. O., S. 26 f.). Solche Widersprüche in Bezug auf die *Moral* setzen sich bis zum *Kapital* fort, etwa Marx' Kritik an der bürgerlichen *Moral* (K I, S. 198 ff.) im Widerspruch zu seinem Maßstab der Kritik, wonach der Arbeiter (und auch der Kapitalist) „nur als Maschine zur Produktion von Mehrwert“ (K I, S. 621), als bloßes Mittel der kapitalistischen Ökonomie, nicht aber als Selbstzweck, wie es der kategorische Imperativ von Kant fordert, angesehen wird. Damit solche Widersprüche bei einem Denker geklärt werden können, ist es zwingend notwendig zwischen seinem Selbstverständnis und seiner Theorie zu unterscheiden. Kuhne schreibt: „Zwischen dem Denken eines Theoretikers und der Theorie, in die dieses Denken mündet, ist in dem Moment zwingend zu unterscheiden, in dem die Theorie nicht mehr nur Gegenstand eines methodischen, geistes-, motiv- oder ideengeschichtlichen Interesses ist, sondern die Wahrheitsfrage an sie gestellt wird. Eine Untersuchung, die sie stellt, wird die richtigen Argumente des Theoretikers von den falschen, von den Irrtümern und Selbstmissverständnissen unterscheiden müssen. Auf diese Weise treten Denken und Theorie auseinander.“ (S. 49, alle Seitenangaben ohne Titel beziehen sich auf „Marx und Kant“.) Und weiter schreibt Kuhne: „Dieser Arbeit geht es gar nicht um den Platz, den Marx und Engels – das Denken von Marx und Engels – in der Philosophiegeschichte einnehmen. Vielmehr geht es ihr um das sachliche Problem, inwiefern die marxsche Kapitaltheorie als Kapitalkritik gelten kann und darüber hinaus auch als Modell einer kritischen Theorie der Gesellschaft.“ (S. 50) Wenn Marx als Autor „aus sachlichen Gründen wiederholt genötigt ist, „normative Argumente ins Feld zu führen“ (S. 49 f.), dann müssen aus Interesse an dem Wahrheitsgehalt der Kapitaltheorie diese normativen, speziell die moralischen Grundlagen thematisiert und begründet werden – etwas, das bei Marx fehlt. Kuhne sieht diese normativen Grundlagen in Bezug auf die *Moral* in der kantischen apriorischen *Moral*philosophie vorliegen, die aber selbst noch einmal der kritischen Prüfung bedarf.

Ist die Kapitalanalyse nicht nur eine positivistische „naturwissenschaftlich treu zu konstatierende“ Darstellung des Gegenstandes (vgl. MEW 13, S. 9), dann muss sie normative Kriterien haben für die Kritik und die angestrebte „Umwälzung“ (ebd.). Wenn die Analyse der kapitalistischen Produktionsweise nachweisen kann, und sie kann es, dass das Kapital nicht nur seine ökonomischen Bedingungen, sondern die ganze Gesellschaft unter sich subsumiert hat, dann können die Normen und Maßstäbe nicht aus „sozialer Geltungskraft“ aufzuweisen sein, wie heute Honneth meint, der behauptet, die „kapitalistische Marktwirtschaft“ enthalte ein „normatives Versprechen“, das es noch einzulösen gelte. (S. 51, Anm. 82) Dagegen haben Marxisten apriorische (metaphysische) Bestimmungen ganz bestritten. Bereits Korsch hatte 1930 geschrieben: „Eine Auffassung, welche der Theorie eine selbständige Existenz außerhalb der realen Bewegung zusprechen wollte, wäre selbstverständlich weder materialistisch noch auch nur hegelisch-dialektisch, sie wäre einfache idealistische Metaphysik.“ (Zitiert nach S. 438, Anm. 434) Diese historische Relativierung der Gesellschaftstheorie (und Philosophie) vertritt auch der frühe Horkheimer und viele andere, die ihm gefolgt sind. (Vgl. Gaßmann: Negation der praktischen Vernunft, 1. Exkurs, S. 185 ff.) Diejenigen, welche die Autonomie des Denkens als Metaphysik ablehnen, alles aus der „wirklichen Bewegung“ erschließen wollen, setzen die empirische Entwicklung absolut und betreiben dadurch selbst schlechte Metaphysik. Für sie ist dann die Geschichte das Weltgericht, und wenn diese auf Katastrophen hinaus läuft, dann können sie sich nur noch anpassen (vgl. S. 73). Gesellschaftskritik setzt einen Maßstab der Kritik voraus, der nicht aus der Negativität der Gesellschaft selbst genommen werden kann – deshalb ist er nur aus der Autonomie des menschlichen Denkens begründbar. Für Kant ist die Gesellschaft, auch wenn er ihre Negativität noch nicht völlig erkannt hat, für

die praktische Vernunft Heteronomie, deshalb muss die Moral aus der Autonomie der praktischen Vernunft begründet werden. Das ist der entscheidende Grund, warum die kantische Moralphilosophie die normative Grundlage der Kapitaltheorie ausweisen kann. Ob solch eine Begründung möglich ist, muss die Argumentation zeigen, nicht aber die üblichen Vorurteile gegen eine vergangene Philosophie und ihre pauschale Abwertung als monologisches Denken, Bewusstseinsolipsismus oder Metaphysik. (S. 52; und vgl. dazu insgesamt Gaßmann: Manifest, Abschnitt A.)

Der Bezug von Kant und Marx hat eine lange Tradition, man denke nur an die ethischen Sozialisten des Neukantianismus. So heißt ein Titel von Vorländer „Kant und Marx“ (1926), während Kuhne den Akzent verschiebt und sein Buch „Marx und Kant“ benennt. Die Verbindung der beiden Philosophen ist nicht als Philosophiegeschichte zu verstehen, sondern ergibt sich systematisch.

Zunächst, sagt Kuhne, besteht der gegenstandbezogene normative Aspekt auf einer Norm, die existiert, seit es Philosophie gibt, die als Voraussetzung jeder seriösen Wissenschaft auf dem Unterschied zwischen Wesen und Erscheinungen bzw. Schein besteht. Wenn die marxsche Kapitaltheorie wahr sein soll, dann muss sie diesen Unterschied machen. Marx selbst stimmt in seinem Selbstverständnis dieser Norm zu (vgl. K III, S. 825), sie muss aber auch an der Theorie selbst gezeigt werden. Jeder Marx-Leser weiß, dass die Werttheorie das Wesen der kapitalistischen Produktionsweise ausdrückt.

Grundrente und Werttheorie

Diese Unterscheidung von Wesen und Erscheinung muss sich auch an Gegenständen bewähren, die nicht vom Kapital gesetzt sind, die Natur (und die Menschen). Bei der Grundrente ergibt sich dabei folgende Problemstellung: „(...) wie können Waaren, die keine Arbeit enthalten, Tauschwert besitzen, oder in andren Worten, woher der Tauschwerth bloßer Naturkräfte?“ (MEGA, ZKPÖ 139/MEW 13; S. 48) Lässt sich dieses Problem nicht theoretisch lösen, dann wäre „rückwirkend schon die erste Wertbestimmung und damit die ganze Theorie als falsch erwiesen“ (Kuhne: Marx und Kant, S. 274)

A. *Smith* behauptet, dass „der Boden selbst zur Wertbildung beiträgt“ (S. 275). Dies widerspricht jedoch seiner Auffassung, der Wert wird durch die Arbeit gebildet. Dagegen behauptet *D. Ricardo*: Die Grundrente beruhe auf dem Extraprofit, der aus der Differenz von den schlechtesten Böden, die noch rentabel angewandt werden können, zu den besseren Böden entspringt. Doch diese Auffassung kann die Frage nicht beantworten, woher die Rente, die auch auf den schlechtesten Böden vom Grundeigentümer eingezo-gen werden kann, entspringt.

Für *Karl Marx* lässt sich die Grundrente sehr wohl mit seiner Werttheorie in Einklang bringen. „Das private Grundeigentum tritt dem Kapital als ‚fremde Macht und Schranke‘ gegenüber, indem es verhindert, dass der agrikole Mehrwert in den Ausgleich der besonderen Profitraten aller Produktionssphären zur allgemeinen Profitrate eingeht. Die Differenz beider eignet sich das Grundeigentum als absolute Rente an.“ (S. 278) Kuhne zitiert Marx: „Die Rente bildet dann einen Theil des Werths, spezieller des Mehrwerths der Waaren, der nur statt der Capitalistenklasse, die ihn extrahirt hat aus den Arbeitern, den Grundeigentümern zufällt, die ihn aus den Capitalisten extrahiren.“ (K III 713/780; S. 278; die letzte Seite der Zitatangabe ist immer die aus der MEW.)

Meine Illustration:

a) *Die absolute Rente* (die auf den schlechtesten noch anbaufähigen Böden eingenommen wird) wird vom Kapitalisten berechnet:

Kostpreis (einschließlich absoluter Rente) + Durchschnittsprofit = Produktionspreis.

Unter der Voraussetzung: der eigentliche Kostpreis und der Mehrwert entsprechen der Durchschnittsproduktivität, dann gilt: Wert etwa gleich Preis, dann entspricht die absolute Rente plus dem Durchschnittsprofit = dem Mehrwert, aber nur der Durchschnittsprofit, der

dem gesamten Kostpreis aufgeschlagen ist, fußt auf der Ausglei­chung der Profitraten. Die absolute Rente jedoch nicht, obwohl sie Teil des Gesamt-Mehrwerts dieser Betriebe ist. (Allerdings kann die Bodenrente teilweise auch auf der Senkung des Normallohnes der Landarbeiter und/oder Abzug vom Durchschnittsprofits der kapitalistischen Pächter be­ruhen, also die Rente erhöhen auf Kosten der Arbeiter und des Kapitalisten.)

b) *Die Differenzialrente* auf besseren Böden: Es gelten die gleichen Voraussetzungen wie oben, dann folgt daraus: die Differenzialrente + Durchschnittsprofit = Gesamtmehrwert. Der Gesamtmehrwert ist größer als bei a), da b) produktiver ist (weniger Kosten bei der Produktion hat). Folge: Bei gleichem Preis für die agrikolen Produkte enthält b) einen größeren Anteil an Mehrwert, den sich Grundeigentümer und Kapitalist teilen.

In Bezug auf das oben angesprochene Problem, ob die Grundrente mit der Werttheorie vereinbar ist, die Werttheorie also konstitutiv für das Wesen der kapitalistischen Produktionsweise ist, schreibt Kuhne: „Insofern die Revenueform Rente Teil des Mehrwerts des gesellschaftlichen Kapitals ist, ist sie werttheoretisch bestimmt; insofern sie durch den Eigentumstitel am Boden konstituiert ist, ist sie nicht vollständig in Wertbestimmungen aufzulösen, sondern gründet in Eigentumsverhältnissen, in denen die gewaltsame ursprüngliche Besitznahme des Bodens in die Form eines Rechtsverhältnisses gebracht ist. Insofern die Rente Teil des gesamtgesellschaftlichen Mehrwerts ist, ist sie quantitativ bestimmt; insofern dieser Teil des Mehrwerts qua Eigentumstitel am Boden angeeignet wird, fällt die quantitative Bestimmtheit der Rente außerhalb des Wertgesetzes. Sie ist willkürlich und abhängig von dem Kräfteverhältnis zwischen Kapitalisten und Grundeigentümern.“ (S. 281)

Kapitalanalyse und die moralischen Grundlagen der Kritik

Marx vertrat allgemein einen „demonstrativen Anti-Moralismus (S. 424; z. B. K I, S. 189 ff.). Dennoch kommen auch positive moralische Aspekte in der marxschen Kapitalanalyse vor. Diese äußern sich vor allem durch historische Zitate und die ästhetischen bzw. erzählenden Mittel der Darstellung. „Die Notwendigkeit der historiographischen Passagen resultiert aus einem doppelten Unvermögen der rein diskursiven Darstellung: Weder kann sie den Gegenstand theoretisch angemessen darstellen, noch kann sie ihn als einen präsentieren, der aus der Perspektive reiner praktischer Vernunft der Kritik verfällt. Dies gilt für den Einsatz ästhetischer Mittel insgesamt. Diese ästhetischen Mittel sind für die Darstellung konstitutiv. Die Darstellung im *Kapital* hat notwendig auch eine nicht-begriffliche, ästhetische Dimension. Ohne den Einsatz ästhetischer Mittel wäre sie ihrem Gegenstand weder angemessen noch könnte sie ihn als zu kritisierenden präsentieren.“ (S. 416) (Eine rein diskursive Darstellung liefe auf eine idealistische Konstruktion des Gegenstandes à la Hegel hinaus, Kapital, das sich selbst reproduziert, eine Kreis von Kreisen. Die historiographischen Passagen und die kritischen Quellenzitate sind sozusagen das materialistische Moment der marxschen Kapitalanalyse.)

Die in Zitaten und erzählenden Passagen enthaltene Kritik lässt sich an einem Zitat aus K III belegen. Der Historiker A. A. Walton schreibt: Dass die Pächter, die auf den Boden, der in fremdem Eigentum ist, eine „übertriebene Bodenrente“ bezahlen, und dass die Eigentümer sich die dort vom Pächter errichteten Gebäude nach Ende des Pachtvertrages kostenlos aneignen. Tendenziell müsse der gesamte Hausbesitz im Königreich in „den Händen der großen Grundherrschaft“ landen. Die Grundherren vermieten zu „enormen Bodenrenten“. Dies sei ein „gieriges System“, also moralisch verwerflich. Fast die „gesamten Dockeinrichtungen unserer Hafenstädte befinden sich (...) in den Händen der großen *Land-Leviathans*“. Dieser Prozess sei eine „Usurpation“, d. h. widerrechtliche Aneignung (zitiert nach K III, S. 634 unten). „übertrieben“ ist die Bodenrente, weil sie auf dem Monopolpreis des Eigentümers beruht – das widerspricht den sonstigen Regeln der Marktwirtschaft. Gebäude werden kostenlos angeeignet – das widerspricht der vorausgesetzten

Eigentumsordnung und dem unterstellten Äquivalententausch. Wenn die Bodenrenten enorm sind, dann verstoßen sie gegen das kaufmännische Herkommen. Das ganze System der Bodenrente ist ein „gieriges“, d. h. etwas moralisch Verwerfliches. Die Kritik an der Bodenrente kulminiert in der Formulierung, die Bodeneigentümer seien „Land-Leviathans“. Der Historiker Walton spielt damit auf den absoluten Herrscher von Hobbes an, dessen Sonderinteressen nicht kontrollierbar sind, der sogar ungestraft Verbrechen begehen kann (so sein Kritiker John Locke) – also völlig der bürgerlichen Machtbalance Englands und der Gewaltenteilung in ihr widerspricht, die doch eine Garantie der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse sein soll.

Diese kritischen Begriffe sollen beim Leser Empörung hervorrufen (vgl. K I, S. 790 f.), sie sind aber als solche noch nicht begründet. Die kapitalistische Eigentumsgesellschaft kann auch nicht den Boden vergesellschaften, weil dann die Eigentumsverhältnisse insgesamt in Frage gestellt, also das kapitalistische System insgesamt gefährdet würde. Marx' Intention ist aber gerade dies: Das kapitalistische System und seinen integralen Bestandteil, die Bodenrente, als Ganzes in Frage zu stellen.

Bei reflektierten bürgerlich eingestellten Apologeten kann Marx jedoch keine Empörung evozieren. Sie könnten mit Mandeville entgegenhalten, dass z. B. Gier wie andere persönliche Laster auch zu öffentlichen Tugenden werden, weil sie dem Fortschritt der Gesellschaft dienen. Und mit A. Smith könnte sie entgegenhalten: Wenn alle ihren egoistischen Interessen folgen, dann verwandelt sich dieser Egoismus durch die *invisible hand* des Marktes in den Fortschritt und allgemeinen Reichtum der Gesellschaft. (Vgl. die entsprechenden Kapitel in Gaßmann: Zur Geschichte der bürgerlichen Moralphilosophie.)

Die Kritik an der Bodenrente und an anderen Phänomenen und Auswüchsen der kapitalistischen Produktionsweise wäre nur dann gerechtfertigt, wenn es einen unbedingten Maßstab gibt, der über den Interessen steht. Dieser kann allein aus der reinen praktischen Vernunft begründet werden. Dieser kritische Maßstab ist das moralische Gesetz, wie es Kant begründet hat: *einen Menschen niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als Selbstzweck zu behandeln*. Marx selbst legt diesen Maßstab direkt in einigen Passagen seiner Kapitalanalyse zugrunde, so wenn er formuliert: In der kapitalistischen Produktionsweise ist „der Arbeiter für die Verwertungsbedürfnisse vorhandener Werte, statt umgekehrt der gegenständliche Reichtum für die Entwicklungsbedürfnisse des Arbeiters da“ (K I, S. 649). Der Arbeiter wird zum bloßen Mittel, der Zweck der Produktion ist nicht sein Zweck, dagegen steht die Idee, dass seine Entwicklungsbedürfnisse der Zweck der Produktion sein sollen, sodass er darin Selbstzweck sein kann.

Dass die Kapitaltheorie diesen Maßstab nicht begründet hat, ist ihr nicht vorzuwerfen, es ist eine Einzelwissenschaft, die philosophische Voraussetzungen machen muss, aber in Marx' Selbstverständnis hat eine autonome Philosophie, auch nicht als praktische Vernunft, keine Bedeutung, wie aus seinem Nachwort zur 2. Auflage von K I hervorgeht: „Bei mir ist (...) das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“ (K I, S. 27) Dieser Auffassung widerspricht bereits Marx' Unterscheidung von Wesen (Werttheorie, die metaphysische Voraussetzungen hat) und Erscheinung bzw. Schein, ein Schein, der „das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“ ist, also Ideologie im strengen Sinne darstellt (vgl. K III, S. 825; vgl. auch Kuhne, S. 432).

Einleitung zu Kant

Wenn Marx als Autor „aus sachlichen Gründen wiederholt genötigt ist, normative Argumente ins Feld zu führen“ (Kuhne, S. 49 f.), dann muss aus Interesse an dem Wahrheitsgehalt der Kapitaltheorie diese normativen, speziell die moralischen Grundlagen thematisiert und begründet werden – etwas, das bei Marx fehlt. Marx eigene Begründungen des moralischen Maßstabs seiner Kritik taugt nicht als wissenschaftlich begründete Moral,

etwa sein von Feuerbach übernommener Begriff „Gattungssubjekt“ (vgl. S. 186 ff.). Insofern ist dies eine Leerstelle in seiner Theorie. Nicht dass er in seiner Einzelwissenschaft Ökonomie diese moralischen Voraussetzungen nicht begründet hat, ist ihm vorzuwerfen, sondern dass er sie auch in der Philosophie nicht ausweist. Nach Kuhne vertrat Marx in seiner Kapitalanalyse einen „demonstrativen Anti-Moralismus“ (S. 424), der sich in polemischem Zitieren von moralischer Ideologie äußert. Vgl. z. B. Marx: K I, S. 189 ff., wo er ironisch von angeborenen Menschenrechten spricht, die in der Distributionssphäre gelten, nicht aber in der Produktionssphäre und deshalb in der Totalität der kapitalistischen Produktionssphäre nur Schein sind. Zwischen solcher berechtigten Kritik an moralischer Ideologie muss aber die wissenschaftliche Moral, so ergänze ich, unterschieden werden. Unter dieser verstehe ich das „Sittengesetz“, die Verallgemeinerungsregel der Maximen, und das Moralgesetz, die Selbstzweckhaftigkeit der Menschen. Gleichwohl ist der Maßstab der Vernunftmoral, wie sie Kant begründet hat, in der marxischen Kapitalanalyse anwesend, etwa wenn Marx explizit die Anwendung der Arbeiter als bloßes Mittel der Verwertung des Werts anklagt oder systematisch eine Mehrwerttheorie entwickelt hat, die den Arbeiter als Ausbeutungsobjekt des Kapitals erweist. Explizit wird die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen (2. Form des kategorischen Imperativs von Kant nach der GMS) als Ziel der revolutionären Veränderung angeführt (K III, S. 828). Dennoch gilt nach Kuhne: „Dass der Maßstab ihrer Kritik ein moralischer ist, kann *mit* Marx und den verschiedenen Marxismen natürlich nicht eingeräumt werden.“ (S. 425)

Kuhne sieht diese normativen Grundlagen in Bezug auf die Moral in der kantischen apriorischen Moralphilosophie vorliegen, die aber selbst noch einmal der kritischen Prüfung bedarf, so insbesondere was Kants Freiheitsbegriff betrifft (siehe unten). Der entscheidende Grund für den Bezug auf die kantische Moralphilosophie liegt darin, dass Kant von der Autonomie des menschlichen Geistes ausgeht, der es erlaubt, die empirische Heteronomie allererst zu kritisieren. Moral muss deshalb apriorisch (vor aller Erfahrung sein; vgl. KrV, S. 353 f./B 375), allein aus der praktischen Vernunft des Menschen begründet werden, wenn sie wissenschaftlichen Charakter haben soll. (Dass diese praktische Vernunft auf den verallgemeinerten Erfahrungen der Weltgeschichte beruht, sei nur mit Hegel am Rande erwähnt. (Vgl. Gaßmann: Zur Geschichte u. d. freien Willens))

Marx hat den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit (siehe etwa K I, S. 21 oder K III, S. 825). Eine wissenschaftliche Theorie besteht aus einem notwendigen Zusammenhang von universalen Urteilen, so auch die Kapitaltheorie von Marx über die Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Produktionsweise. Diese Theorie gilt dem Anspruch nach solange diese Produktionsweise existiert, und wenn sie einmal überwunden ist, gilt sie weiter für diese vergangene Epoche. Enthält diese Wissenschaft die Darstellung der grundlegenden Begriffe dieser Ökonomie (bei Marx fälschlich „Kategorien“ genannt) und zugleich deren Kritik als theoretische Negation, dann muss auch der Maßstab der Kritik wissenschaftlich begründet sein. Die Begründung eines moralischen Maßstabs liegt im Prinzip in Kants Moralphilosophie vor, gerade weil sie den Anspruch hat, a priori mit Notwendigkeit aus der reinen praktischen Vernunft zu begründen und nicht aus der kapitalistischen Heteronomie, in der jede bloß partikuläre Moral funktional verwoben bleibt und insofern selbst der Kritik verfällt. Insofern sich Kant Illusionen über die Bedingungen der apriorischen Moral in der bürgerlichen Gesellschaft machte, ist seine Moralphilosophie selbst zu kritisieren. Marx ist zu kritisieren, weil er seinen normativen Maßstab nicht ausgewiesen hat, sondern widersprechende Prinzipien in Bezug auf Moral vertritt. Der erste Zweck der kapitalistischen Produktionsweise ist kein menschlicher, etwa die Bedürfnisbefriedigung, sondern ein verselbständigter: die Produktion von akkumulierbarem Mehrwert (S. 396). Dagegen folgt: „Die Einsicht, dass der objektive ökonomische Zweck, der das gesellschaftliche Ganze bestimmt, mit den objektiven Zwecken, die für das Individuum Pflicht sind, unvereinbar ist, ist die Einsicht in die moralische Notwendigkeit der praktischen Abschaffung des ökonomischen Zwecks. Die moralisch begründete Forderung lautet

dann, dass an die Stelle des jedem Einzelnen objektiv vorgegebenen Zwecks der gesellschaftlichen Produktion ein von den Einzelnen gemeinsam bestimmter Zweck ihrer gesellschaftlichen Produktion treten soll.“ Daraus folgt: „Die Kritik an den Verhältnissen ist vielmehr selbst eine moralische (...).“ (S. 374) Und in seinem Essay „Transformation“ heißt es: „Sind die lebendigen Subjekte Funktionsorgane eines allgemeinen, übergreifenden Subjekts‘ namens Kapital, sind sie also wesentlich Mittel zum Zweck der Kapitalverwertung, dann ist das nur zu kritisieren unter der Voraussetzung, dass es eine Norm gibt, welche vorschreibt, dass Menschen niemals nur Mittel, sondern immer zugleich auch als Zweck an sich selbst zu betrachten sind, wie es in einer Variante des kategorischen Imperativs in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heißt (vgl. GMS BA 66 f.; vgl. KpV A 155 f.). Es ist also nur zu kritisieren unter der Voraussetzung der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen.“ (Transformation, S. 19; das Zitat „übergreifende Subjekt“ ist aus Marx: K I, S. 169)

Diese Wissenschaftlichkeit der Moralprinzipien ist zunächst nur behauptet, sie muss aber, um einsehbar zu sein, notwendig begründet sein. Dazu muss man wissen, dass Kant oft in seinen Texten pointiert argumentiert, um die jeweilige These stark zu machen (siehe z. B. unten über „Freiheit“ bei Kant). Also muss auch zwischen dem Theoretiker Kant und dem Wahrheitsgehalt seiner Moralphilosophie unterschieden werden. So gibt es heute sogar empiristische Deutungen seiner Moralphilosophie, die dem Geist seiner reinen praktischen Philosophie, die sich gegen Empirismus (Locke/Hume) und Rationalismus (Leibniz/Wolff) wendet, völlig widersprechen.

Wenn der Interpret an der Wahrheit orientiert ist, dann kann er nur mit den Aporien Kants in dreifacher Weise umgehen. Erstens muss er fragen, ob die Aporie sich nur der pointierten Argumentation verdankt, dass andere Argumente bei Kant auch vorkommen (z. B. in Bezug auf die Freiheit). Zweitens muss er fragen, ob die Aporie auf dem Boden der praktischen Transzendentalphilosophie – mit und gegen Kant – lösbar ist (so die Frage der Deduktion). Drittens, wenn diese zwei Varianten nicht möglich sind, dann muss er eine Gegenposition auf der Basis des heutigen avancierten Standes der praktischen Vernunft entwickeln (z. B. über die Realisierungsbedingungen der Moralität). Dieses methodische Vorgehen lässt sich am „Faktum der Vernunft“ demonstrieren, das für den Kant der „Kritik der praktischen Vernunft“ zentral ist.

Das „Faktum der Vernunft“

„Rein“ ist die Vernunft, das Vermögen zu Ideen, die den Verstand anleiten, wenn sie nicht durch empirische Fakten und Erfahrungen oder allgemein aus der Heteronomie (wie der Gesellschaft oder der Natur) bestimmt ist, sondern aus ihrer eigenen Selbstgesetzgebung. Damit ihre reinen Begriffe (z. B. die Kategorien) Objektivität beanspruchen, können sie weder als angeborene Idee bzw. einfach aus der philosophischen Tradition eklektisch aufgelesen werden (Rationalismus), denn dies wäre eine irrationale Begründung, oder auch nicht aus der inneren Erfahrung bei der wissenschaftlichen Tätigkeit (Empirismus), weil Erfahrung immer nur zur komparativen Allgemeinheit reicht, die bloß problematisch ist im Gegensatz zu universalen Urteilen, die apodiktisch gelten. Kant argumentiert anderes: Wir haben existierende Wissenschaften, die in sich stimmig sind und sich als Bedingung der Möglichkeit der heutigen Gesellschaft bewähren (Praxiskriterium). Ihre Urteile gelten notwendig und universal. Das waren zu Kants Zeiten die Newtonsche Mechanik und die reine Mathematik. Damit wir reine Verstandes- bzw. Vernunftbestimmungen begründen können, die dann den Verstand, das Vermögen zu Begriffen aus der Empirie, organisieren, geht Kant von diesen existierenden wahren Wissenschaften aus und fragt nach den erkenntnistheoretischen Bedingungen ihrer Möglichkeit (transzendente Begründung). Diese transzendental erschlossenen Bestimmungen sind u. a. die Kategorien (wie Allgemeines, Besonderes, Einzelnes), die deshalb auch wahr sein müssen.

Für die praktische Vernunft, das Vermögen reine Moralgesetze bzw. kategorische (unbedingt geltende) Imperative aufzustellen, ergibt sich die Aufgabe, ihre Prinzipien des Handelns als allgemein geltende, unabhängig von empirischen Erfahrungen auszuweisen. Denn im Konkurrenzkampf der Menschen untereinander, so wie Hobbes ihn beschrieben hat (vgl. KrV, S. 688/B 780), können die Moralprinzipien nicht aus der Empirie erschlossen werden, diese ist für Kant Heteronomie – das Gegenteil der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft: Autonomie. Menschliche Handlungen jedoch sind bestimmt durch die Willkür des Handelnden, das Material, auf das sie gehen, und die konkrete Situation mit ihren Zufällen. Nun sagt Kant, zwischen den konkreten Handlungen und einer strengen Allgemeinheit vermitteln die subjektiven Prinzipien des Handelns, die er entsprechend der moralischen Tradition (z. B. La Rochefoucauld) *Maximen* nennt. Sie sind bereits im Medium des Allgemeinen angesiedelt, auch wenn sie als subjektive noch keine universale Geltung haben. Z. B.: Immer wenn das Wetter zum Regen neigt, nehme ich einen Schirm mit. Lassen sich die Maximen verallgemeinern, sodass sie die Form strenger Allgemeinheit (als Sollensforderungen) annehmen, – z. B. wenn ein Mensch in unmittelbarer Lebensgefahr ist und ich helfen kann, muss ich helfen –, dann wird aus dieser subjektiven Maxime eine objektive. Aus diesen Überlegungen folgt für Kant die erste Gestalt des kategorischen Imperativs (nach der GSM) bzw. das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ (nach KpV): „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (Kant: KpV, S. 140/A 54) Dieser kategorische Imperativ (oder auch „Sittengesetz“) ist bloß formal, gerade dadurch kann er aber für alle besonderen Maximen gelten. „Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin, als reiner Wille, durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen.“ (A. a. O., S. 142) Nun hat dieser kategorische Imperativ mit konkreten subjektiven Maximen nichts zu tun (z. B. die Regenschirmmaxime). Wenn er jedoch die „oberste Bedingung aller Maximen“ sein soll, dann muss eine Verbindung zwischen den technisch-praktischen und pragmatisch-praktischen (organisierenden) Maximen zu dieser obersten Bedingung denkbar sein, auch wenn Kant darauf wenig eingeht und Kants kategorischer Imperativ von einigen ins Absurde überführt wurde (er gelte nur sich selbst). Es lässt sich aber eine Hierarchie von Maximen und Zwecken denken, deren oberste dann unter der Bedingung des kategorischen Imperativs steht. So kann die Maxime, einen Regenschirm mitzunehmen, unter der Maxime stehen, meinem Freund am anderen Ende der Stadt einen Rat zu erteilen. Diese steht unter der Maxime: Zur Freundschaft gehört gegenseitige Hilfe. Eine andere Maxime könnte lauten: Ich halte es für angebracht, meinen Konkurrenten, weil er mich bedrängt, sein Fahrzeug zu sabotieren. Diese Maxime steht unter der höheren Maxime, den Maßstab meines Handelns ist allein mein Eigennutzen. Nach dem kategorischen Imperativ ist die erste Maxime moralisch, weil verallgemeinerbar, die Maxime des zweiten Beispiels unmoralisch, weil nicht verallgemeinerbar.

Kant hat in der GSM das Sittengesetz entsprechend der KrV „deduziert“, indem er den praktischen Gebrauch dieses Imperativs als Bestätigung anführt (vgl. etwa GSM S. 83). Dagegen führt Kant jedoch in der KpV aus, dass man „in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben konnte“ (KpV, S. 161/A 81), woraus folgt, eine transzendente Deduktion sei unmöglich. Kant erklärt deshalb das Sittengesetz als einziges „Faktum der Vernunft“, quasi wie eine unmittelbare Evidenz der reinen praktischen Vernunft (vergleichbar ist das etwa mit der Einsicht in den Satz des Thales usw., der auch unmittelbar evident ist). Dass es dennoch eine Deduktion geben kann, habe ich mit Streichert gezeigt, nämlich als Verallgemeinerung einer notwendig geltenden Maxime der Wissenschaft: die Wahrheit herauszufinden – diese ist nicht empirisch, aber dennoch jeder wissenschaftlichen Tätigkeit, die Resultate haben will, vorausgesetzt, unabhängig davon,

was sich die Wissenschaft betreibende Individuum einbilden mag. (Siehe Gaßmann: Ethik, S. 163)

Gilt das Sittengesetz und damit die praktische Vernunft, dann eröffnet sich allerdings eine Schwierigkeit, die Kants apriorische Moralphilosophie insgesamt betrifft. Wenn das Kapital nicht nur die Ökonomie bestimmt, sondern die ganze Gesellschaft unter sich subsumiert hat bis in die Charaktere der Menschen hinein, dann sind auch alle technisch-praktischen und pragmatisch-praktischen Maximen und Zwecke durch die kapitalistische Heteronomie tingiert. Meinen Freund zu beraten, kann auch dadurch motiviert sein, ihm etwas aufschwätzen zu wollen (unmoralisch), die Sabotage eines Fahrzeuges von illegitimen Repressionsorganen kann ein Akt des praktisch-notwendigen Widerstandes sein (evtl. moralisch erlaubt). Letztlich sind alle unsere Handlungen und ihre subjektiven Maximen und Zwecke kontaminiert durch die Heteronomie der kapitalistischen Gesellschaft. Bereits ein normaler Kauf von nötigen Konsumgütern verhilft dem Kapital, seinen Mehrwert, der in den Waren steckt, zu realisieren, der Kauf macht mich als Käufer also moralisch schuldig, an der Ausbeutung der unmittelbaren Produzenten (Lohnarbeiter) beteiligt zu sein.

Dieses Dilemma, in das sich heute jede Vernunftmoral verstrickt, dadurch zu beseitigen, dass man die Moral insgesamt negiert, wie es der vorherrschende moralische Nihilismus oder der platte Materialismus machen, führt direkt zur Affirmation der antagonistischen Verhältnisse mit ihren brutalen Folgen. Die Vernunftmoral kann aber die Funktion erfüllen, Maßstab der Kritik an diesen Verhältnissen zu sein. Eine solche Kritik hat dann die Intention, solche Bedingungen zu bezwecken, die ein friedliches Zusammenleben ermöglichen, mithin moralisches Handeln gestatten. (Vgl. S. 374) Marx hat dies unter dem Begriff der „Empörung“ (K I, S. 790 f.) angedeutet. „Erkennt nämlich der Adressat des unbedingten Sollens, dass die Bedingungen, unter denen er zu handeln gezwungen ist, sein moralisches Handeln systematisch torpedieren, und erkennt er weiter, dass diese Bedingungen nicht naturgegeben und unveränderbar sind, sondern gesellschaftlich hergestellt und veränderbar, dann muss das seine Empörung über und seine Kritik an diesen Verhältnissen provozieren.“ (S. 373) Dazu ist allerdings eine gesellschaftstheoretisch fundierte Urteilskraft notwendig. Für die an der marxschen Kapitaltheorie Orientierten, die eine Vernunftmoral leugnen, gilt: „Eine Kritik der kapitalistischen Produktions- und Eigentumsverhältnisse, die ihre eigenen normativen Voraussetzungen negiert, bezahlt dies ebenfalls mit Inkonsistenzen. Sie ist bloße Ideologie oder Weltanschauung.“ (S. 339). Auch wenn der kategorische Imperativ nicht durchgängig gelebt werden kann (außer vielleicht im privaten Bereich), kann er doch als Maßstab der Kritik der antagonistischen Verhältnisse gelten, die seine Realisierung im Leben verhindern, und er kann ein Prinzip einer höheren Form der Gesellschaft sein, also in das Ziel der Veränderung eingehen. (Vgl. Gaßmann: Manifest, Kap. 10)

Für Kuhne ist dieses „Grundgesetz“ oder „Sittengesetz“ noch aus einem anderen Grund als Maßstab der Kritik entscheidend, nämlich gerade seine Bestimmung als „Faktum der Vernunft“. Zwar kritisiert er diese Formulierung: „Ein Faktum ist etwas, das empirisch vorhanden ist und als Vorhandenes vorgefunden wird. Reine praktische Vernunft ist das Vermögen, ‚ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein‘ (KpV A 163) die Willkür zu bestimmen.“ (S. 66) Dennoch macht er das Sittengesetz stark, weil Kant hier „auf die wohl beinahe jedermann vertraute Erfahrung verweisen“ kann, wo er es nicht beachtete (S. 63), gerade dadurch werde es ihm bewusst. Er stimmt Kant zu, der „nachweisen will, dass sich jeder des moralischen Gesetzes explizit vergewissern kann, weil es ihm implizit immer schon in Gestalt einer moralischen Nötigung bewusst ist“ (S. 63). Und schließlich sagt Kuhne: „Kants Unterstellung, dem Menschen stehe im Alltag das moralische Gesetz ‚jederzeit vor Augen‘ (GMS, B 17), jedermann müsse zugeben, dass er in einer gegebenen Situation moralisch handeln könnte, wenngleich niemand mit Sicherheit vorhersagen könne, dass er auch tatsächlich

so handeln werde (KpV, A 54 Anm. 4), hat eine große Plausibilität.“ (S. 65) Allerdings, wenn in kapitalistischen Gesellschaften dieses Sittengesetz nicht durchgängig anwendbar ist, dann sinkt auch seine Plausibilität – zumal das unmoralische Verhalten meist gar nicht offensichtlich ist aufgrund der ökonomischen Mechanismen, die nicht an der Oberfläche erkennbar sind.

Mit der Argumentation zum Faktum der Vernunft, die Kuhne von Kant übernimmt, verschafft sich der Autor sozusagen eine Massenbasis für den moralischen Maßstab der Kritik, wie er sie für die Kapitaltheorie von Marx benötigt. Und Kuhne behauptet dann noch: „Moralität kann Kant zufolge nicht diskursiv begründet, sie kann nur expliziert werden.“ (S. 64) Und weiter: „Der Adressat ihrer Explikation ist mithin der über moralische Selbsterfahrung verfügende Mensch und nicht der Psychopath, dem diese fehlt. Wer kein Gefühl der moralischen Nötigung kennt, dem kann es auch nicht demonstriert werden.“ (S. 64)

Gegen die Faktum-These ist einzuwenden, dass es sehr wohl eine rationale Begründung für das Sittengesetz gibt. Diese kann nicht aus einer Deduktion aus Prämissen bestehen, weil diese selbst begründet werden müssen, was bei Prinzipien einen *regressus in infinitum* ergibt. Wohl aber lassen sich moralische Prinzipien apagogisch begründen; nun behaupte ich, dass die kantische transzendente Deduktion eine Art des apagogischen Beweises ist, weil hier von einer notwendig existierenden Folge auf die Wahrheit des Grundes geschlossen wird, ein Grund, das Sittengesetz, existierte nicht, wenn die notwendige Folge nicht wäre. Da diese ist, muss auch der Grund sein – tertium non datur. Die Wissenschaftlichkeit der marxischen Kapitaltheorie zu unterstellen, aber den Maßstab ihrer Kritik auf das moralische Gefühl oder ein anderes nicht-diskursives Faktum zu beziehen, würde auch die Wissenschaftlichkeit der Kritik negieren. (Vgl. Gaßmann: Ethik, § 3.4.6.)

Ein weiteres Argument für das Sittengesetz als Faktum (neben der oben genannten Maxime, die Wahrheit zu erforschen), besteht in den Folgen einer Nichtbeachtung, wenn ich die subjektive Maxime: „Ich kann jederzeit lügen“, verallgemeinern würde. Denn würde das Lügen (abgesehen von Ironie, Satire usw.) erlaubt, dürfte jeder lügen, dann würde niemand mehr dem anderen glauben, dann aber wäre Kommunikation, Kooperation und Arbeitsteilung und auch eine Gemeinschaft der Menschen unmöglich. Eine Sprachgemeinschaft, die das Lügen gestattete, direkt oder als Maxime, würde gar nicht existieren können. Die verallgemeinerbare Maxime, du sollst nicht lügen, ist dadurch eine gesetzmäßige Maxime der praktischen Vernunft als notwendige Bedingung jeder menschlichen Gesellschaft, allerdings dadurch noch nicht real universal geltend (man denke an nationalistische Propaganda). So ist die gegenteilige Maxime, „ich kann lügen, wenn es mir zum Vorteil gereicht“, in einer Konkurrenzgesellschaft gerade deshalb so attraktiv, weil sich die meisten Menschen ans Lügenverbot halten. Diese Überlegungen zeigen, dass der kategorische Imperativ bestenfalls ein Faktum der wissenschaftlichen Vernunft ist, nicht aber in jedem Menschen als Fakt implizit enthalten ist.

Kritik des Begriffs „Faktum der Vernunft“

Kuhne hatte in seinem Essay „Transformation“ behauptet: „Der Begriff der Selbstgesetzlichkeit des Menschen ist, wie Kants praktische Philosophie insgesamt, abhängig von der These, das Bewusstsein des moralischen Gesetzes sei ein ‚Faktum der Vernunft‘. Inwiefern es Kant gelungen ist, diese These einsichtig zu machen, ist seit Erscheinen der *Kritik der praktischen Vernunft* umstritten.“ (Transformation, S. 19/Anm. 16) Ich halte das Sittengesetz für begründet, aber nicht den Ausdruck „Faktum der Vernunft“ und auch nicht, dass er allen Menschen einsichtig ist, wenn sie nur über Morl nachdenken.

Der Ausdruck ist zunächst selbstwidersprüchlich, wie oben mit Kuhne selbst gezeigt. Auch wenn man ihn wohlwollend als „unmittelbare Evidenz“ interpretiert, so ist diese nur dem einsichtig, der sich auf die Transzendentalphilosophie hochgearbeitet hat, diese

aber ist nicht jedermann, auch nach Kant, zugänglich, weil sie ein hohes Bildungsniveau voraussetzt. Tatsächlich ist das Sittengesetz eine „neue Formel“, die Kant konstruiert hat (KpV, S. 113/A 15, Anm. *), also kann sie ebenfalls erst den Kennern seiner reinen praktischen Vernunft einsichtig sein. Kant beruft sich auf die Tatsache, dass die vorhergehenden Generationen nicht „unwissend“ gewesen seien, „in dem was Pflicht sei“ (ebd.). Doch lange Perioden in der Geschichte galt eher eine Sitte, das was üblich war, die teils bewusst, teils unbewusst befolgt wurde. Es war in jedem Fall eine Partikulärmoral bezogen auf den Stamm oder das Volk. Erst in der Antike bei den Ägyptern und im Alten Testament kommt so etwas wie Moral auf als bewusstes prinzipiengeleitetes Handeln, die auch gelehrt werden musste, weil die Antagonismen in der antiken Gesellschaft gravierender wurden und nicht nur einer rechtlichen, sondern auch einer moralischen Gesinnung bedurften. Es waren dies Partikulärmoralen, bei den Ägyptern eine Beamtenmoral, in Altisrael eine Moral der freien Hausherren, nicht der Sklaven. Auch die „Nikomachische Ethik“ von Aristoteles beruht auf einer Sklavenhaltergesellschaft. Als Partikulärmoral stehen sie konträr zur Universal-moral, wie Kant sie vertritt, auch wenn sich bestimmte Tugenden universalisieren lassen. Die moralische Tradition ist also weitgehend nicht all-gemeingütig, wenn man den Maßstab der reflektierten Vernunft wie z. B. das Widerspruchsprinzip zugrunde legt. (Vgl. Gaßmann: Freier Wille, über den Dekalog). Die Menschen werden in partikuläre Verhältnisse hineingeboren und erzogen, sie folgen der üblichen Moral, heute den „moralischen Werten“, die ebenfalls eine Partikulärmoral darstellen. (Vgl. Gaßmann: Kritik der Wertphilosophie) Das universale Sittengesetz von Kant ist deshalb für sie kein Faktum der Vernunft.

Die meisten Menschen handeln heute eher nach der Sitte ihrer Umgebung als nach einer Universal-moral. Da zur Sitte gehört, dass sie z. T. unbewusst befolgt wird, kann man sich auch nicht „unmittelbar“ des kategorischen Imperativs bewusst sein, also ist er kein Faktum der Vernunft, der allen Menschen gemeinsam ist. Auch Höffe, auf den sich Kuhne beruft, schreibt: „Die Frage, ob alle Menschen sich des moralischen Gesetzes unmittelbar bewußt werden, legt sich Kant jedenfalls nicht vor.“ (Höffe: Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 155) Der Mensch hat nach Kant auch einen Hang zum Bösen (a. a. O., S. 263), d. i. das Befolgen unmoralischer Maximen.

Wenn Kuhne schreibt, dass Kant hier „auf die wohl beinahe jedermann vertraute Erfahrung verweisen“ kann (siehe oben), dann ist das aus seinem literarischen Interesse heraus – gegen die „Marxologen“ – zu erklären, das Sittengesetz als Maßstab der marx-schen Kapitalkritik zu implementieren. Aber dass bei jedermann das Sittengesetz als Maßstab des Handelns, wenn er nur genügend nachdenkt, vorhanden ist als Faktum, dieser Gedanke ist gar nicht nötig; das Sittengesetz kommt, soweit ich sehe, bei Marx auch explizit nicht vor. Es reicht die notwendige philosophische Begründung des Moralgesetzes, vor allem in Bezug auf die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen, um diesen Gedanken als Maßstab der Kapitalkritik in Marx' Hauptwerk vorauszusetzen.

Wäre das Sittengesetz bei Kant nicht rational begründet, dann wäre auch die Ableitung, die Kuhne daraus vornimmt (S. 80), die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen, nicht rational. Zumindest ist sie nicht allein möglich, denn das Sittengesetz (als Verallgemeinerungsregel) ist nur formal, als formales kann es nach Hegel ein zusammenhängendes System von Maximen begründen, ebenfalls dazu ein konträres System. Die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen aber ist eine materiale Bestimmung, wenn auch nur eine allgemeine. Um Widersprüche des bloß formalen Sittengesetzes auszuschließen, soll nach der GMS der Mensch als Zweck an sich selbst die „oberste einschränkende Bedingung der Freiheit“ sein (S. 63/BA70), dieses Moralgesetz kann deshalb nicht analytisch aus dem kategorischen Imperativ (Sittengesetz) folgen.

Es lässt sich jedoch zeigen, dass Kant überzeugende Argumente für diese Selbstzweckhaftigkeit des Menschen anführen kann. Die zweite Gestalt des kategorischen Imperativs nach der GMS, einen Menschen niemals bloß als Mittel zu gebrauchen, kann dadurch

zum Maßstab der Kritik an der Kapitalökonomie werden, die auch bei Marx explizit angenommen wird, ohne allerdings schlüssig auf eine rationale Begründung zu verweisen.

Der Mensch als Selbstzweck als Maßstab der Kapitalkritik

Das moralische Prinzip, das einen einsichtigen Maßstab der Kritik abgibt, mit der die kapitalistische Produktionsweise kritisiert werden kann, ist die zweite Gestalt des kategorischen Imperativs (nach der GMS). Dieses Moralgesetz verbietet, den Menschen als bloßes Mittel zu behandeln. Es lautet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (GMS, S. 61) „Menschheit“ bedeutet hier nicht die Spezies Mensch als biologische Gattung, sondern das Vernunftwesen Mensch, sein moralisches Wesen, das nach Kant allen Menschen eigen ist, ob sie ihre Vernunft stark oder wenig entwickelt haben. (Vgl. Höffe: Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 60 u. Anm., S. 239) Selbst bei der Benutzung der Technik, die auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen beruht, ist die Menschheit als Subjekt (das Zugrundeliegende) der Theorie vorausgesetzt. (Auch Marx erkennt dieses Subjekt der Wissenschaft an (MEW 42, S. 21); vgl. auch Gaßmann: Manifest, 3. Kap., 4. Modell) Damit dieser Imperativ Maßstab des Handelns oder der Kritik in der Kapitalanalyse sein kann, muss er begründet werden. Kant hat für dieses Moralgesetz drei grundsätzliche Argumente:

1. Die pragmatische Begründung als subjektives Prinzip, das dann ein objektives Prinzip wird: Niemand will freiwillig als bloßes Mittel behandelt werden. Auch alle anderen wollen dies nicht – dadurch ist es bereits ein objektives Prinzip (GMS, S. 61)

Wenn die Moral der Menschen den Krieg eines jeden gegen jeden beenden soll, den nach Hobbes der Naturzustand ist, nach Marx der kapitalistische Konkurrenzkampf, dann gilt *e contrario* über den Wert des Menschen: „(...) wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.“ (A. a. O., S. 60) Konkret heißt das, es könnten Soldaten als „Menschenmaterial“ in den imperialistischen Kriegen verheizt werden, Überflüssige könnten durch Euthanasie oder Vernichtung durch Arbeit getötet werden oder das Bewusstsein der Menschen als Manipulationsobjekt durch Propaganda zerstört werden, letztlich die Menschheit durch einen Krieg mit atomaren Waffen sich selbst auslöschen. Der Wert des Menschen muss als absolut angenommen werden. Der theoretische Grund liegt im zweiten Argument:

2. Aus der transzendentalen Erkenntnisreflexion ergibt sich: Der Mensch ist kraft seiner Vernunft ein Wesen, das sich Zwecke setzen und diese verwirklichen kann. Er kann sich selbst rational begründete Gesetze geben wie die Moralgesetze, die seine Autonomie (Selbstgesetzgebung) und Freiheit beweisen. Dadurch sind die Menschen „ein Gegenstand der Achtung“ (ebd.), sie dürfen nicht zu bloßen Mitteln gemacht werden wie vernunftlose Sachen, sondern sind qua Menschsein „von absolutem Werte“ (ebd.)

3. Kant hat aber auch noch ein ontologisches Argument: Die Menschen sind nicht nur ein ontologisches Ding an sich, haben nicht nur ein intelligibles Substrat, weil sie zweckmäßig organisiert sind, Bestimmungen, die notwendig als ontologische angenommen werden müssen, auch wenn wir sie nicht kennen (negative Ontologie). Sondern es gilt: sie haben neben ihrer empirischen Kausalität auch eine noumenale (geistige) Kausalität, d. h. allein ihr Geist kann Ursache ihrer Handlungsspontaneität sein. Die Menschen sind dadurch ontologisch bestimmt als Wesen, die geistige Kausalität haben und die das auch wissen oder wissen können (vgl. Kant: KpV, S. 220 ff.). Auch dadurch haben sie einen absoluten Wert, der auch ontologisch fundiert ist.

Dieser Maßstab zeigt sich explizit bei Marx, wenn er die Verdinglichung der Lohnarbeiter anklagt. Der Lohn dient zur Reproduktion der Ware Arbeitskraft, er kann nie so hoch sein, dass er die Grenzen der kapitalistischen Reproduktion sprengt und dieses System

gefährdet. „Es kann nicht anders sein in einer Produktionsweise, worin der Arbeiter für die Verwertungsbedürfnisse vorhandener Werte, statt umgekehrt der gegenständliche Reichtum für die Entwicklungsbedürfnisse des Arbeiters da ist.“ (K I, S. 649) Der Arbeiter ist bloßes Mittel der Verwertung des Werts, und im Begriff Entwicklungsbedürfnisse des Arbeiters steckt auch der Begriff des Selbstzwecks. An anderen Stellen spricht Marx diesen Begriff direkt aus (MEW 42, S. 396; u. K III, S. 828). Kritik an der Verdinglichung der Lohnabhängigen durch das automatische Subjekt Kapital setzt die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen als moralischen Maßstab voraus.

Zum Begriff der Freiheit bei Kant und die Kritik daran mit Marx

Freiheit ist nach Kant die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, d. h. die Bedingung des moralischen Gesetzes (Sittengesetz oder die erste Form des kategorischen Imperativs nach der GMS). Allerdings können wir die Freiheit nach Kant nur beweisen, indem wir das moralische Gesetz aufstellen und anwenden. Dadurch ist das moralische Gesetz die *ratio cognoscendi* der Freiheit, d. h. dadurch ist Freiheit erst bewiesen (vgl. KpV, S. 108/Anm./ A 5, 6). Diese Überlegungen führen bei Kant zu einem Begriff der Freiheit, der in emphatischer Bedeutung nur für die Aufstellung des Sittengesetzes und seine Anwendung gilt. „Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen.“ Und weiter heißt es: „Wenn daher die Materie des Willens, welche nichts anders, als das Objekt einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz *als Bedingung der Möglichkeit desselben* hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze“ (pathologisch heißt hier körperlich/sinnlich). (KpV, S. 144/A 59) Diese enge Bestimmung der Freiheit hat Folgen: Naturwissenschaftliche und technische Bestimmungen, mit denen wir Distanz zur Natur gewinnen und uns von den unmittelbaren Naturzwängen emanzipieren, sind nach Kant keine Freiheit. Diese Auffassung kritisiert Kuhne zurecht mit Marx.

Obwohl auch nach Kant Freiheit darin besteht, „dass niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür *selbst* zum Zweck zu machen“ (S. 340), ist diese Freiheit bei Kant eingeschränkt auf moralische Zwecke. „Aus kantischer Perspektive gilt nämlich, dass sich in Zwecken, ‚die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht‘ (TL A 11 f.), und in Handlungen nach hypothetischen Imperativen gar keine positive Freiheit artikuliert. Nur Zwecke, die zugleich Pflicht sind und Handlungen aus Einsicht in das moralisch Geforderte artikulieren Freiheit im emphatischen Sinn.“ (S. 340) Dadurch reduziert Kant „positive Freiheit auf moralische Freiheit“ (ebd.).

Immanent lässt sich diese enge Auffassung von Freiheit kritisieren: Wenn alle Urteile des Verstandes über die Naturgesetzlichkeit eine Synthese des Bewusstseins sind (KrV, S. 137 b/B129), dann impliziert das ein synthetisierendes Subjekt, das aus allen möglichen Synthesen die auswählen muss, die durch Experiment usw. unter das transzendente Selbstbewusstsein gebracht werden können. Ein solches erkenntnistheoretisches Subjekt aber muss Freiheit zugesprochen werden, wenn die Menschheit zum Subjekt der Objektivität geworden ist und nicht eine determinierende göttliche Seinsordnung besteht, die sich im menschlichen Denken bloß reproduziert.

Auch wird diese Reduktion der Freiheit auf moralische in Bezug auf Kants Gesamtwerk (seine kritischen Hauptschriften) durch gegenteilige Überlegungen konterkariert. So heißt es schon in der KrV, dass der hobbesche Naturzustand als einer der Gewalttätigkeit nur überwunden werden kann durch ein Vernunftrecht, das auch mit Zwang verbunden sein muss. Danach kann „allein unsere Freiheit dahin ein(ge)schränkt (werden), daß sie mit

jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne“ (KrV, S. 688/B 780). Dieses grundlegende Gesetz einer vernünftig eingerichteten Gesellschaft wird in den späteren Schriften zur praktischen Vernunft wiederholt (z. B. in MS, S. 337/A 33). Der Begriff der Freiheit, den Kant hier unterstellt, ist nicht die moralische, denn diese soll als Gesetz die materiale Freiheit der Einzelnen auf Sozialverträglichkeit allererst einschränken. Wenn Kuhne den Freiheitsbegriff mit Kant auf moralische Freiheit einschränkt, dann entspricht das einem gewissen willkürlichen Bezug auf Kants Stücke seiner Philosophie. Hinter dieser Auswahl steht vermutlich seine Intention, Kant mit Marx zu kritisieren. Wenn es aber nicht um Philologie geht, sondern um die Wahrheitsfrage, dann müsste bereits bei Kant zu entscheiden sein, welche Variante seiner Texte vor der Vernunft bestehen kann. In Bezug auf den engen Begriff der Freiheit ist allerdings die Kritik mit Marx berechtigt.

Ein weiteres Problem ergibt sich für den Endzweck des Menschen, sein höchstes Gut (die Proportionalität von Glückswürdigkeit durch Moral und reale Glückseligkeit). Kant hat durchaus gesehen, dass dieser Endzweck nicht allein durch moralisches Verhalten, um glückswürdig zu sein, erreichbar ist, sondern in der Gesellschaft eine Disproportionalität von Tugend und Glück besteht. Er hat deshalb u. a. das moralisch begründete Postulat eines moralischen Schöpfergottes, nicht dessen theoretischen Beweis, aufgestellt, um die Hoffnung auf den Endzweck zu retten. Kuhne kommentiert diese moraltheologische Argumentation: „Statt dass sie Gründe für eine Kritik an den durch die zweite Natur selbst hervorgebrachten heteronomen Existenzbedingungen der Menschen benennt, vertröstet sie diese aufs Jenseits. Kants Lehre vom höchsten Gut und den Postulaten reiner praktischer Vernunft ist eine solche Vertröstung, die Hoffnungslosigkeit erzeugt, wo sie dem Subjekt der Moralität Hoffnung verschaffen will.“ (S. 348) Eine Moralphilosophie, „die bei sich selbst bleibt“, wird ideologisch (Horkheimer), – das erzwingt den Übergang zur bzw. die Ergänzung durch die Gesellschaftstheorie.

Gesteht man nun eine „moralneutrale Freiheit“ (ebd.) zu, dann ist man bei Marx, der die Verhältnisse so einrichten will, dass moralisches Verhalten mit Glück prinzipiell vereinbar ist. Dafür muss Freiheit auch außerhalb der Moral bewiesen werden. Das kann man mit Marx am Begriff der Arbeit deutlich machen. Arbeit ist allgemein zweckmäßige Tätigkeit zur Hervorbringung eines Gegenstandes. Sie setzt den freien Willen voraus, der zwischen verschiedenen Zwecken auswählen muss, die Mittel (Werkzeuge) darauf abstimmen muss und für die Verteilung der Produkte der Arbeit sorgen muss. In herrschaftlich verfassten Gesellschaften haben selbst der Sklave oder der Lohnarbeiter, obwohl ihnen die Zwecke vorgegeben sind, Teil an dieser Freiheit, insofern sie arbeiten. Das Resultat dieser Freiheit gehört den Herrschenden, auch wenn sie wie im Kapitalismus selbst unter Zwängen stehen, den produzierten Mehrwert wieder zu reinvestieren. „Nur ein ‚vernünftiges Wesen‘ wie der Mensch kann arbeiten, denn nur ein vernünftiges Wesen wie der Mensch ist Subjekt der Kausalität aus Freiheit. Als solches ist er frei in einem positiven, aber nicht-moralischen Sinn. Der strikte Dualismus von bedingter Naturkausalität und unbedingter moralischer Freiheit ist demnach nicht haltbar. Als Aneignung von Natur auf der Grundlage hypothetischer Imperative hat Arbeit zwar unmittelbar keinen moralischen Wert, sie fällt aber deshalb nicht einfach in die Sphäre der Heteronomie.“ (S. 345)

Durch die Akkumulation von Wissen, das als Kausalität aus Freiheit aufgehoben werden kann (S. 346) und der darauf beruhenden Entwicklung der Produktivkräfte eröffnet diese Kausalität aus Freiheit, die noch unter herrschaftlichen Bedingungen des automatischen Subjekts Kapital steht (Marx: K I, S. 169), das aber durch die freie Tätigkeit von Menschen in Gang gehalten wird, die Möglichkeit der Emanzipation von Herrschaft. „Als vergegenständlichte Kausalität aus Freiheit zeigt sie an, in welchem Maße der Gattung die Befreiung von der ersten Natur gelungen ist und eröffnet die Perspektive der Abschaffung kapitalistischer Herrschaft.“ (S. 347)

Die Kausalität aus Freiheit gegenüber der Natur und in der Gesellschaft ist zwar zunächst moralfrei, aber sie lässt sich mit der moralischen Freiheit verbinden, wenn es gelingt, solche herrschaftsfreien Bedingungen zu schaffen, die moralisches Handeln, also moralische Freiheit, ermöglichen. Dann ist die illusionäre (und deshalb ideologische) Hoffnung auf einen Gott, damit Moral und Glück zusammen bestehen kann, unnötig. Allerdings kann das niemals zu einer völligen Versöhnung von Moral und Glück führen, da die Menschen immer auch sinnliche Wesen sind, die nicht unbedingt ihrer Vernunft folgen müssen oder, wie Kant überspitzt formuliert, auch einen Hang zum Bösen haben.

Hier muss sich aber ein Gedanke anschließen, der Kants widersprüchliche Reduktion der Freiheit auf moralische auch rechtfertigt – auch gegen Kuhne. Die moralisch neutrale Kausalität aus Freiheit, die dem Reproduktionsprozess der kapitalistischen Gesellschaft zugrunde liegt, ist nur qua Konkurrenz der einzelnen Kapitale, der kapitalistischen Nationen und ihrer Machtblöcke. Produktivkräfte werden deshalb immer wieder zu Destruktivkräften missbraucht (von den ökologischen Katastrophen, die sie erzeugen, ganz abgesehen). Dies kann bis zur Androhung eines Krieges mit atomaren Waffen gehen (vgl. Gaßmann: Manifest, Kap. 6. u. 7.). Die moralisch neutrale Kausalität aus Freiheit schlägt in Ausbeutung der Lohnabhängigen und in Kriegen um, also in Unfreiheit aller – das aber heißt, frei kann nur noch das gelten, was bei Kant moralische Freiheit ist, wenn diese zum entscheidenden Grund für die Abschaffung jeglicher Herrschaftsverhältnisse wird. Dann wird die reine praktische Vernunft, die moralische Freiheit begründet, zum entscheidenden Grund auch für reale, nicht-moralische Freiheit. Ohne moralische Freiheit langfristig betrachtet keine materiale Freiheit.

Kritische Theorie und die Revolutionierung der Verhältnisse

Wenn die Kapitalanalyse zugleich Kritik an dieser Produktionsweise ist, dann muss sie auch begriffliche Vorstellungen entwickeln, wie eine höhere Gesellschaftsform aussehen und wie man dahin kommen kann. Diese Zukunftsvorstellungen können nicht in notwendig allgemeinen Urteilen, also wissenschaftlich, gefasst werden, denn ihr Gegenstand existiert noch nicht, ihre Verwirklichung hängt vom freien Willen der revolutionären Bewegung und von der Mannigfaltigkeit zufälliger historischer Bedingungen ab. Man kann nur von bestehenden Erfahrungen ausgehen, negativen und positiven, und diese in die Zukunft extrapolieren. Und man muss die apriorischen Prinzipien der praktischen Vernunft in solch einer Zukunftspekulation produktiv machen, sodass sie nicht nur Maßstab der Kritik am Bestehenden sind, sondern auch in das Telos der Veränderung eingehen, wenn nicht eine alte Herrschaftsweise restauriert werden oder eine neue entstehen soll.

Auf dem Stand der Argumentation von Kuhne ab dem 6. Kapitel: „Kapitaltheorie und Geschichtsphilosophie“, ist nun zu fragen, was Marx zur Revolutionsfrage sagt und ob auch die kantische praktische Philosophie dazu etwas beitragen kann. Die marxsche Kapitaltheorie steht vor einem Dilemma: Sie kann eine höhere Gesellschaftsordnung nicht „aufgrund tieferer ökonomischer Einsichten“ postulieren, sondern nur „aufgrund einer philosophischen Spekulation“ (S. 462) – dafür greift Marx auf den von ihm selbst kritisierten anthropologischen Begriff des Gattungswesens zurück, was nach Kuhne „Ausdruck einer theoretischen Verlegenheit“ sei (S. 463). Normative Kriterien für eine Veränderung der kapitalistischen Verhältnisse lassen sich nur mit Kant und unserer reinen praktischen Vernunft begründen.

Fast alle Formulierungen von Marx, die den revolutionären Umbau wie das Ziel betreffen, werden von Kuhne kritisiert. Geht man nach dem Wahrheitsgehalt bzw. der Vernünftigkeit dieser marxschen Spekulationen, dann ist eine solche Kritik legitim, wenn sie denn triftige Argumente vorbringen kann. Kuhne will zwar nicht dem Gedanken des „Totalitarismus“ als „interessiertes Gerücht über Marx“ folgen (S. 477/Anm. 484), aber dennoch lässt er kein gutes Haar an den marxschen Argumenten. So kritisiert Kuhne bereits

die Zielvorstellung von Marx, nämlich die utopische These, Arbeit können im Kommunismus „Selbstverwirklichung“ sein (S. 485). Arbeit aber ist repetitive Tätigkeit, nur ausnahmsweise Selbstverwirklichung. Diese Kritik wirft auch ein Schlaglicht auf die Formulierung: „Jeder nach seiner Fähigkeit...“. Doch dagegen hatte schon Marx selbst argumentiert, dass die Arbeit zum Reich der Notwendigkeit gehört, während der Mensch als Selbstzweck nur im Reich der Freiheit, also jenseits der Arbeit, existieren kann, das aber erst auf dem Reich der Notwendigkeit „aufblühen“ kann (Marx: K III, S. 828) – eine Stelle, die auch Kuhne interpretiert. Wenn diese Stelle aber triftig ist, dann sind es gegenteilige Behauptungen nicht, und diese allein verfallen der Kritik.

Wenn im Kapitalismus ein verselbstständiger Mechanismus die Produktion nach entfremdeten Zwecken (Kapitalakkumulation) bestimmt, so sollen die unmittelbaren Produzenten im Sozialismus ihre Produktion nach ihren Bedürfnissen organisieren. (Marx: K I, S. 89 u. 93) Dagegen wendet Kuhne ein: Bei der Organisation der Produktion im Sozialismus fallen so viele Informationen an, müssen so viele Bereiche koordiniert werden, dass dies Einzelne nicht können, es bedarf Institutionen, die dem einzelnen Mitglied des Vereins freier Menschen autoritär gegenüber stehen. Der Anarchist Malatesta hat die These von Engels, politische Herrschaft werde abgelöst durch die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen, als „ein bloßes Wortspiel“ kritisiert: „Wer Herrschaft über Dinge hat, hat Herrschaft über Menschen; wer die Produktion beherrscht, beherrscht den Produzenten; wer über den Verbrauch bestimmt, bestimmt über den Verbraucher.“ (S. 476) Zunächst einmal ist Kuhne recht zu geben, die wenigen Bemerkungen über die nachkapitalistische Produktionsweise des Vereins freier Menschen sind nicht ausreichend, um eine sozialistische Produktionsweise zu begründen. Aber die Menschheit hat Erfahrungen gesammelt, auch im ehemaligen Ostblock, die man einbeziehen muss, wenn man heute über eine Alternative zum Kapitalismus spekulieren will.

Zunächst einmal ist bei Malatesta der Begriff der Herrschaft problematisch, diese ist allgemein die Aussaugung eines Mehrprodukts aus den unmittelbaren Produzenten. Diese ist aber per definitionem im Sozialismus abgeschafft und der Begriff Herrschaft sollte besser durch Macht ersetzt werden. Nach Rudolf Bahro („Die Alternative“) müsse die notwendige funktionelle Hierarchie in der Organisation der Produktion und Verteilung dann von der sozialen Hierarchie, die sich privilegiert die Ergebnisse der Produktion aneignen kann („Nomenklatura“ mit eigenen Läden usw.), getrennt werden bzw. diese als machthabende verhindern. Nach dem Rätmodell, das Marx favorisiert, können leitende Funktionäre jederzeit abgelöst werden, wenn sie ihre Kompetenz überziehen. In einem vernünftigen Sozialismus wird das Produktionsziel und auch der Verbrauch nicht autoritär durch ein Politbüro bestimmt, sondern durch ein „Produktionsparlament“ oder eine ähnliche Institution, die von allen gewählt wird und in der das Mehrheitsprinzip gilt, wie polnische Dissidenten vorgeschlagen haben. Dadurch kann sich jeder mit dem Zweck der Produktion identifizieren, auch wenn er im Einzelnen eine andere Auffassung und abweichende Bedürfnisse hat, für die er aber weiter werben und Mehrheiten organisieren kann.

Vor allem aber richtet sich die Kritik von Kuhne gegen Marx' Vorstellungen zum Übergang zum Sozialismus, besonders in Bezug auf die Enteignung der Kapitalbesitzer, der nur mit Repression möglich ist, ein Problem, das sich im Begriff der „Diktatur des Proletariats“ zusammenfasst. Bereits die Anarchisten haben im 19. Jahrhundert kritisch gefragt: „Wie will man es erreichen, daß eine gleiche und freie Gesellschaft aus einer autoritären Organisation hervorgeht?“ (S. 477) Die Erfahrung in Russland nach 1917 hat gezeigt, dass die „Diktatur des Proletariats“ zu einer Diktatur der Partei, daraus eine des Politbüros und schließlich die Diktatur eines Führers wurde. Diese Entwicklung war zwar auch den historischen Umständen geschuldet, aber sie wirft ein Schlaglicht auf problematische Formulierungen von Marx und Engels. Der Begriff „Diktatur“ hatte zu Marx' Zeit eine andere Bedeutung als heute. Der Lateiner Marx entnahm ihn aus der antiken römischen Republik, dort bedeutete er eine zeitweise uneingeschränkte Macht eines Mannes in

Kriegs- und Notzeiten, sie war nicht begrenzt durch einen Duovir oder den Senat. Der Diktator konnte aber nach einem halben Jahr für seine Maßnahmen juristisch zur Rechenschaft gezogen werden. Dies unterschied ihn von einem feudalen Despoten im 18. Jahrhundert, die unbegrenzte Macht hat, solange sein Terror die Stände niederhalten konnte. Bei Marx ist jedoch das Subjekt der zeitweisen Diktatur – das Proletariat. Dieses sollte in Form einer Rätedemokratie diese Diktatur gegen eine „proslavery rebellion“ der Bourgeoisie ausüben (Engels, in K I, S. 40). Engels ist mit Marx sogar der Meinung, dass „England das einzige Land ist, wo die unvermeidliche soziale Revolution gänzlich friedlich geführt werden könnte“, weil, so kann man hinzufügen, das Land demokratisch gesinnt ist (K I, S. 40).

Die Rätedemokratie ist nach Marx „die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen kann“ (MEW 17, 342 ff.; vgl. Gaßmann: Ethik, S. 572 ff.). Aus der Fülle der Regeln der Rätedemokratie sei hier nur auf die Verantwortlichkeit der Räte gegenüber ihren Wählern verwiesen (das imperative Mandat), sodass die Räte von unten kontrolliert werden könnten. Auf diese Vorstellung von Marx geht Kuhne, soweit ich das sehe, überhaupt nicht ein. Tatsächlich ist die Überhöhung der Räteform der Pariser Kommune bei Marx unvollständig gelungen, weil bei ihr vernunftbestimmte Rechtsformen, die auch mit der Vernunftmoral übereinstimmen, fehlen, um die nun nicht mehr antagonistischen Konflikte innerhalb des Vereins freier Menschen zu regeln. (Vgl. Gaßmann: Ethik, S. 375 ff.)

Merkwürdig bei Kuhne ist, dass er weitgehend die Unmöglichkeit einer höheren Gesellschaft, Kommunismus oder Sozialismus, zeigen will. Dann ist das Ausblenden von Marx' Demokratievorstellung erklärbar, aber dadurch wird auch die Ergänzung von Marx durch die praktische Vernunft von Kant wieder teilweise zurückgenommen. Was von der Kapitaltheorie und Kapitalkritik zurückbleibt, ist, wenn eine Alternative unmöglich erscheint, eine Art Nihilismus, der dem existierenden Nihilismus der kapitalistischen Produktionsweise (es fehlt das Wozu?) korrespondiert und nur noch die kontemplative Einsicht in das Falsche für sich hat.

Zur Beurteilung

Es ist ein Verdienst von Frank Kuhne, das Problem der normativen Grundlagen der marxischen Kapitaltheorie dargestellt und mit Kant gelöst zu haben. Dabei ist meine Kritik an einigen Aussagen eher eine, die auf Präzision und Stringenz geht oder ergänzen will, aber keine grundsätzliche – mit Ausnahme des akademischen Nihilismus von Kuhne, was eine Revolutionierung der Verhältnisse angeht. Das Buch von Kuhne sollte jede Arbeitsgruppe, die das marxische Hauptwerk studiert, in ihre theoretische Arbeit einbeziehen, nicht nur der normativen Grundlagen wegen, sondern auch der von Kuhne ausführlich dargestellten Kapitaltheorie.

An dieser Stelle sei mir eine persönliche Bemerkung gestattet. Es gibt Tendenzen bei kritischen Intellektuellen, mit einer Nebenbemerkung einen Theoretiker oder eine Position abzufertigen, ohne Argumente vorzubringen. So benutzt Kuhne abwertend den Ausdruck „Marxologen“ (S. 533) und lobt Christine Zunke, dass sie eine Ausnahme sei. Zunke zu den „Marxologen“ zu rechnen, ist, wenn man ihr Werk kennt, genauso unsinnig wie Kuhne selbst zu einen solchen zu machen. Eine andere Eigenart besteht in Kuhnes Literaturliste, die fast nur etablierte Autoren ausweist, nicht jedoch außerakademische Literatur. Sein Gewährsmann für die praktische Philosophie Kants ist Höffe, der zwar gute immanente Interpretationen abliefert, da er aber die Negativität der heutigen Gesellschaft ignoriert, wird er ideologisch wie einst die Neukantianer. Weiter hätte Kuhne meine Kritik an Kants „Faktum der Vernunft“ bereits 2018 in meiner „Ethik“ im Zusammenhang mit der Problematik von Kants Begriff der Deduktion lesen können, um die Irrationalität dieses „Faktums“ zu begreifen oder Argumente gegen mich vorzubringen.

Wenn kritische Theorie darin besteht, die herrschenden Grundbegriffe der Ökonomie und ihrer Gesellschaft nicht nur wissenschaftlich getreu darzustellen, sondern sie auch theoretisch, weil unvernünftig, zu negieren, dann kann sie nicht nur kontemplative Kritik sein, sondern muss auf ihre reale Abschaffung drängen. Diesen Aspekt einer kritischen Theorie erörtert Kuhne im 6. und 7. Kapitel seines Buches als eine Kritik des marxischen Konzepts einer Umgestaltung, die mehr oder weniger vernichtend ausfällt. Kuhne sieht die marxische Revolutionstheorie und ihre Gründe insgesamt kritisch, vernachlässigt dabei aber auch vernünftige Ansätze.

Der Autor kann sich dabei auf Überlegungen aus der Kapitaltheorie selbst stützen, die gegen ein revolutionäres Bewusstsein sprechen, theoretisch und real in der Geschichte. „Die Selbstverwertung des Kapitals schließt Reallohnsteigerungen und bessere Lebensverhältnisse nicht aus, auch wenn sie immer wieder erkämpft werden müssen. Der Klassenkampf gehört zum Selbstlauf des Kapitals.“ (S. 546) Eine absolute Verelendung ist damit in den entwickelten kapitalistischen Ländern ausgeschlossen, auch wenn es Randgruppen gibt, die im Elend leben. Wenn immer mehr produziert wird, erzwungen durch den verselbständigten Mechanismus der Kapitalakkumulation, dann wird der ständige Verweis auf das materielle Elend des Proletariats schal. Er zitiert zustimmend Marcuse: „Die Entwicklung der kapitalistischen Produktivität brachte (...) die Entwicklung revolutionären Bewußtseins zum Stillstand“ konstatiert Marcuse 1941, und schließt eine These an, die auf seine spätere Kritik des ‚wohlfahrtsstaatlich‘ organisierten Kapitalismus vorausdeutet: ‚Der technische Fortschritt vermehrte die Bedürfnisse und die Mittel, sie zu befriedigen, wobei seine Ausnutzung sowohl die Bedürfnisse als auch die Mittel ihrer Befriedigung repressiv machte: gerade sie erhalten Unterwerfung und Herrschaft aufrecht.‘“ (Marcuse, zitiert nach S. 547) Dagegen spricht jedoch, dass absolutes Elend sich in die ökonomisch unterentwickelten Länder verschoben hat. Der Kapitalismus als Wirtschaftssystem ist uninteressiert an überflüssigen Arbeitskräften. Das zeigt sich an der Zahl der Hungernden auf der Erde, 1993 betraf der Hunger 800 Millionen, 2022 ca. 845 Millionen Menschen. Auch die Arbeitenden in den entwickelten Ländern sind durch Kriege des politischen Personals des Kapitals immer wieder in materielle Not geraten.

Die Folge dieser Tendenz weg von unmittelbarer Not ist die Abnahme eines revolutionären Klassenbewusstseins. Die Arbeiterklasse in ihrer großen Mehrheit folgt ihren Interessen in der bestehenden Produktionsweise „mit systemkonformen Mitteln“ (ebd.), nicht aber ihr moralisch fundiertes Interesse an der Abschaffung der Kapitalproduktion und deren Folgen. Der Zwang, seine Arbeitskraft zu verkaufen, schafft eine psychische Disposition, die den Erfordernissen dieser Ökonomie entspricht (vgl. bereits Marx: K I, S. 765).

Wenn selbst nach Marx „Surplusarbeit“ auch im Sozialismus nötig ist (K III, S. 827/ Kuhne 547), was ist dann, so fragt Kuhne, das „Skandalöse an der kapitalistischen Produktionsweise“? Das hätte Kuhne ausführen müssen, stattdessen hebt er allein einen moralischen Aspekt hervor (siehe unten).

Kapitalismus bedeutet ständige Akkumulation von Kapital, dieser Mechanismus ist unabhängig vom Willen der Kapitaleigner und ihrer Manager, weil sie ohne ständig die Produktivität zu steigern ihr Eigentum verlieren würden. Die Folgen sind u. a. ein Raubbau an der Natur und die Zerstörung einer lebenswerten Umwelt; die Folgen sind ein ständig steigender internationaler Konkurrenzkampf, der bis zum Krieg führen kann; die Folge ist ein moderner Imperialismus, der Kampf um Rohstoffquellen, Absatzmärkte, Kapitalexport und Handelswege, mit ihrem geostrategischen Streben um Einfluss; und nicht zuletzt die Drohung eines Weltkrieges mit atomaren Waffen, der die Menschheit als biologische Spezies auslöschen könnte.

Das Problem der Moral hat sich heute gegenüber Kants Zeiten dahingehend verschoben, dass nicht einfach Vernunftmoral, als Voraussetzung den kriegerischen Naturzustand zu überwinden, gegen die Sinnlichkeit der Menschen steht, sondern die langfristigen

Interessen an einer vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft gegen die unmittelbaren Interessen *in* der kapitalistischen Produktionsweise nach besseren Lebensbedingungen.

Für Kuhne ist die Pointe seiner Kritik an Marx' Vorstellung einer revolutionären Veränderung, die er versucht zu widerlegen, dass der entscheidende Grund für eine mögliche Empörung gegen das kapitalistische System die Moral ist. Sein Buch endet mit einem Kantzitat. Zur Frage, warum Empörung, sagt er: „Der Sache nach ist die Frage nur zu beantworten, wenn gegen die wirkmächtigen materialistischen und naturalistischen Weltanschauungen und gegen den Positivismus jeder Couleur daran erinnert wird, dass der Mensch zwar ‚zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seitens der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu kümmern (...) Aber er ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein.“ (KpV, S. A 109; zitiert nach S. 548) Mit dieser anthropologischen Aussage fällt er auf den Standpunkt von Kant zurück, der eine „Moralisierung“ der Gesellschaft, der bürgerlichen, für möglich hielt, wenn die Menschen nur aus ihren negativen Erfahrungen lernen würden.

Dass eine Moralisierung der bürgerlichen Gesellschaft nicht möglich ist, weiß Kuhne, er lässt seine Leser aber zurück mit diesem Appell, statt dass seine implizite Klage über den Mangel an Vernünftigkeit bei den Menschen zur Anklage wird und auf ein Konzept der Aufklärung setzt, wie es der Tradition der kritischen Theorie entspricht und wie ich es in meinem „Manifest“ angedeutet habe.

Weitere erwähnte Literatur

- Bahro, Rudolf: Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln 1977.
- Gaßmann, Bodo: Autonomie oder Heteronomie? Zur *Ethik als praktische Philosophie der Veränderung*. Mit einer Rezension von Arno Kaiser, Garbsen 2019.
- Gaßmann, Bodo: Die Entdeckung des freien Willens als eigenständiges Vermögen durch Augustin. Mit der Reflexion des Dekalogs und der Rolle der Moralität bei Abaelard. Schriften des Dialektikvereins zu Problemen der Ethik 3, Garbsen 2021.
- Gaßmann, Bodo: Die Negation der praktischen Vernunft als Negation der kritischen Theorie. Ein Kommentar zu dem Kant-Modell „Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft“ aus der „Negativen Dialektik“ von Adorno, Garbsen 2021.
- Gaßmann, Bodo: Ethik als praktische Philosophie der Veränderung. Erster Teil: Die systematische Argumentation (2 Bde.), Garbsen 2018.
- Gaßmann, Bodo: „Kritik der Wertphilosophie und ihrer ideologischen Funktion. Über die Selbsterstörung der bürgerlichen Vernunft“, Garbsen 2014.
- Gaßmann, Bodo: Manifest der Autonomie der kritischen Philosophie. Die geistige Situation der Zeit und die Aufgaben des emanzipatorischen Denkens, Garbsen 2023.
- Gaßmann, Bodo: Zur Geschichte der bürgerlichen Moralphilosophie. Zweiter Teil der „Ethik als praktische Philosophie der Veränderung“, Garbsen 2019.
- Höffe, Ottfried: Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit, München 2012.
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ffm. 1974. (KpV / GMS)
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg 1976. (KrV)
- Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten. in: Werke Bd. 7. Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975. (MS)
- Kuhne, Frank: Begriff und Zitat bei Marx. Die idealistische Struktur des Kapitals und ihre nicht-idealistische Darstellung, Lüneburg 1995.
- Kuhne, Frank: Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie, Hamburg 2007.

Kuhne, Frank: Transformation der praktischen Philosophie in kritische Theorie der Gesellschaft? Zum Problem der normativen Grundlage des Kapitals und der Kritischen Theorie“, Quelle: www.kritiknetz.de .

Marx/Engels: Werke, Berlin 1965 ff. (MEW)

Marx, Karl: Kapital Bd. I, (K I)

Marx, Karl: Kapital Bd. III (K III)

Marx: Karl: Der Bürgerkrieg in Frankreich, in: MEW 17, S. 313 ff. (Zur Räte­demokratie)