

Christine Zunke

Es gibt nur einen vernünftigen Grund, Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu wollen: Moral

Die Vorstellung einer befreiten Gesellschaft, in der die Bedürfnisse der Menschen nicht unter dem blinden Gesetz der kapitalistischen Ökonomie bloße Mittel zur Verwertung des Werts, sondern Zweck der gesamtgesellschaftlichen Produktion wären, ist eine moralische Vorstellung, die sich nicht über das bloß individuelle Interesse begründen lässt. Denn das individuelle Interesse, wonach meine Bedürfnisse (und die der Menschen, die ich mag) Zweck der gesellschaftlichen Produktion sein sollen, mündet konsequent in einer Vorstellung von Weltherrschaft. Nur in einem modernen Feudalismus mit mir an der Spitze hätte ich exklusiven Zugang zum gesamten Mehrprodukt und meine Bedürfnisse könnten auf höchstem Niveau verlangen und befriedigt werden. Dasjenige Interesse, das für die ganze Menschheit einen herrschaftsfreien Zustand fordert, ist dagegen nicht sinnlich, sondern aus reiner Vernunft praktisch begründet – und damit moralisch; dieses moralische Interesse an der Menschheit nannte Immanuel Kant Pflicht. Ich möchte diesen sperrigen Begriff der Pflicht aufnehmen und darstellen, warum das politische Eintreten für die Abschaffung des Kapitalismus eine Pflicht ist, auch dann, wenn ich mein Leben unter den momentanen Bedingungen als angenehm empfinde oder wenn politische Arbeit meinen partikularen Interessen (Freizeit, Karriere etc.) entgegensteht. Denn dass Menschen, die kein Geld haben, vom gesellschaftlichen Reichtum ausgeschlossen werden – bis hin zum Hungertod! –, das schreit zum Himmel.

1. Moral als autoritäre Setzung (Sitte/Sittlichkeit/Ethik)

Der Titel dieses Artikels ist mit Bedacht provokant gewählt und verlangt nach ein paar Bemerkungen zur Moral und zu linker, also zu emanzipatorischer Kritik an Moralvorstellungen.

Wenn Linke Moral kritisieren, dann hat das meistens den richtigen und sympathischen Zug, sich gegen in Konventionen geronnene Machtverhältnisse zu wehren, die jeden Menschen in dieser Gesellschaft von klein auf tyrannisieren: Dies tut man nicht, jenes gehört sich nicht, man könne doch nicht einfach usf. In solcherart anonymen Formulierungen, die sich als Selbstverständlichkeiten und darum als nicht-kritisierbar darstellen, weil sie sich nicht auf Argumente, sondern auf Konventionen berufen, weisen bürgerliche Verhaltens- und Wertvorstellungen

das eigene Handeln in Schranken. Dies wird alltagssprachlich Moral genannt. Ich möchte es in Abgrenzung zu dem Moralbegriff, den ich später entwickeln werde, bürgerliche Moral oder besser noch Sitte oder Ethik nennen.

Die Sitte schreibt dem Einzelnen sein Handeln vor und ersetzt dadurch das als vernünftig eingesehene Handeln durch das befolgen einer Regel. Der Sitte folgend übe ich also nicht deshalb keine Gewalt gegen begriffsstutzige Mitdiskutanten aus, weil ich einsehe, dass ich dadurch in die Integrität eines Selbstbewusstseins eingreifen würde, sondern weil man es nicht tut bzw. weil es verboten ist. In dieser bürgerlichen Ethik haben sich unterschiedliche Formen weltlicher und kirchlicher Herrschaft zu den „Do's“ und „Don'ts“ kristallisiert, die den anständigen Menschen vom asozialen Subjekt trennen. Diese zur Selbstverständlichkeit verdichteten Machtverhältnisse z.B. durch bewusste Übertretung der sittlichen Normen zu brechen, gehörte schon immer mit zu den Aufgaben emanzipatorischer Politik. Die Philosophen der französischen Aufklärung waren politisch wirksam nicht nur durch das Verfassen von königskritischen Schriften und einer umfassenden Enzyklopädie, sondern sie haben die Vormachtstellung der Kirche auch durch einen Angriff auf deren Sittlichkeitsvorstellungen in Frage gestellt, z.B. durch die Verbreitung erotischer Erzählungen.

Durch die literarische Darstellung von Onanie und Ehebruch entzog und widersetzte sich das Subjekt öffentlich der christlich-feudalen Herrschaft.¹ Der antimoralische Held der Literatur der französischen Aufklärung, den man von der Kette der zehn Gebote befreit hatte, machte sich sogleich zielsicher auf den Weg in die Barbarei des Marquis de Sade. Und nachdem hinreichend Köpfe gerollt waren und die Revolution die Gesetze der Kirche erfolgreich aus dem Staatswesen verbannt hatte, wurde manchem Staatstheoretiker angesichts der Möglichkeiten des entfesselten Menschen, zu dessen Befreiung man angetreten war, unwohl; denn man wollte für das zivile Miteinander mindestens das fünfte Gebot – Du sollst nicht töten – und noch so manches andere als bindend verordnen, stieß aber auf die Schwierigkeit, wie solche Normen ohne Bezug auf einen transzendenten Gesetzgeber allgemein und notwendig zu begründen seien – und nicht bloß willkürlich gewaltsam staatlich gesetzt.

2. Die Goldene Regel

Die Lösung dieses Begründungsproblems allgemein verbindlicher Verhaltensnormen bestand darin, die christliche Moral durch eine Goldene Regel zu ersetzen, die jeden Bürger in den Käfig seiner Interessen sperrte, der an den Interessen der anderen Bürger seine absolut harte², durch staatliche Gewalt bewachte Grenze hatte. Diese Goldene Regel lautet: „*Behandele andere so, wie Du von Ihnen behandelt werden willst*“ oder, in ihrer volksdeutschen Vulgärfassung: „*Was Du nicht*

1 Die 68er Bewegung hat später Ähnliches versucht.

2 Im Gegensatz zu der durch technischen Fortschritt sukzessive verschiebbaren Grenze, die die Natur der Handlungsfreiheit des Menschen setzt, ist die Grenze, an die sie insbesondere im Eigentum eines anderen Menschen stößt, absolut hart, weil durch das staatliche Gewaltmonopol gesetzt und geschützt. Vgl. Hegel 1996, § 195.

*willst, das man Dir tu, das füg' auch keinem andern zu.*³ Ich möchte nicht getötet werden – also bringe ich auch niemanden um. Ich möchte mein kärgliches Eigentum behalten – also nehme ich auch niemandem etwas von seinem Eigentum weg. So lautet der Schluss, den der Mensch aufgrund dieser Regel ziehen soll. Es ist kein logischer Schluss, sondern eine normative Vorgabe, die sich nur dazu eignet, bestehende Normen fälschlicher Weise als rational begründet und einsichtig erscheinen zu lassen; durchdeklinieren und tatsächlich anwenden darf man diese Regel nicht – aber das versucht auch niemand. Kein Kapitalist denkt: Ich möchte nicht Lohnarbeiter sein, also stelle ich auch keine Lohnarbeiter ein. Kein Polizist: Ich möchte nicht eingesperrt werden, also sperre ich auch niemanden ein. Kein Lehrer: Ich möchte keine schlechten Noten bekommen, also vergebe ich keine schlechten Noten. Da das bürgerliche Subjekt qua gesellschaftlichem Instinkt sehr genau weiß, wann es sich auf die Goldene Regel berufen darf, und wann nicht, fällt ihre Brüchigkeit jedoch nicht auf.

Die scheinbare Vernünftigkeit der bürgerlichen Rechtsnormen abstrakter Allgemeinheit und Gleichheit bildet bis heute das Fundament, auf dem Ungleichheit und Ungerechtigkeit widerspruchsfrei zur bürgerlichen Sittlichkeit bestehen und produziert werden.

Durch die Goldene Regel wird die Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen parzelliert in einer Weise, dass alle Subjekte mit ihren Interessen und Bedürfnissen gegeneinander gestellt sind. Die Grenze meiner Handlungsfreiheit wird dort gezogen, wo meine Handlungen die legitimen (d.h. rechtskonformen) Interessen eines anderen Menschen einschränken. Das Kollektiv der Menschheit, also die Gesellschaft, erscheint nach dieser Regel nicht als die Bedingung meiner Freiheit, nicht als dasjenige, was es mir überhaupt erst ermöglicht, meine Bedürfnisse zu befriedigen (etwa durch ein Produktionsniveau, das nur durch Arbeitsteilung möglich ist), sondern im Gegenteil: Gesellschaft wird nach der Goldenen Regel in jedem ihrer Mitglieder für mich zur äußeren Grenze, zur Beschränkung meiner Neigung, zu dem, woran jedes nicht normativ legitimierte Interesse zerschellt.

3. Kurze Kritik des Interessenbegriffs

Allgemeinheit ist insbesondere dort, wo Menschen sich um Emanzipation von äußeren Zwängen bemühen, oftmals negativ besetzt, weil sie sich gegen die Einzelinteressen richtet. Wer nicht für ein abstraktes Allgemeinwohl den konkreten Gürtel enger zu schnallen bereit ist, legt gern auch in der Kritik der Verhältnisse das besondere Bedürfnis als alleinigen Maßstab an. Das macht den Anspruch einer allgemeinen Moral von vornherein verdächtig.

„Am gesellschaftlich unerfüllten Anspruch des Individuums hat sich das Schlechte der Allgemeinheit deklariert. Das ist der überindividuelle Wahrheitsgehalt der Kritik an der Moral. Aber das Individuum, das, schuldig aus Not, sich zum Letzten

3 Wie Robert Gernhardt bemerkte, haben insbesondere die Deutschen die Neigung, hinter sich reimenden Sätzen eine tiefere Wahrheit zu vermuten.

und Absoluten wird, verfällt dabei seinerseits dem Schein der individualistischen Gesellschaft, und verkennt sich“.⁴

Die Idee des Allgemeinen der Menschheit, die Vorstellung einer Solidarität, welche die Einzelinteressen der sich jeweils in Konkurrenz zueinander begreifenden Individuen übersteigt, erscheint immer schon als der heteronome Zwang des Staates. Zur Autonomie scheint bloß der Egoismus tauglich, das Interesse, das der heteronom bestimmten Gesellschaft den Menschen und seine Bedürfnisse entgegenstellt.

Der Begriff des Interesses hängt dabei eng mit bürgerlichen Moralvorstellungen und der Goldenen Regel zusammen; er hat eine doppelte, in sich widersprüchliche Bedeutung: Einerseits wird er synonym zum Bedürfnis verwendet, das unmittelbar ist, andererseits ist nicht jedes unmittelbar verspürte Bedürfnis auch ein Interesse, sondern nur das vermittelte Bedürfnis, das rational geprüft und für legitim befunden wurde. Das Interesse ist also im Gegensatz zum Bedürfnis ein Wollen, das immer schon eine normative Zugerichtetheit des Subjekts mit einschließt. Insofern ist das Interesse die Art, in der Bedürfnisse in der kapitalistischen Gesellschaft von bürgerlichen Subjekten verfolgt werden – im Interesse schwingt die Selbstlimitation der eigenen Bedürfnisse immer schon mit, die unter pragmatischen, zweckrationalen und also letztendlich heteronom bestimmten und durch das Subjekt internalisierten Gesichtspunkten eingeschränkt wurden.

Im Interesse ist das Bedürfnis durch gesellschaftliche Normen vermittelt, die der Träger des Interesses sich zu eigen gemacht hat. Indem die Reflexion auf die Art der Formierung der Bedürfnisse zu Interessen unterbleibt, ist das Interesse immer ideologisch: Es ist spezifischer Ausdruck der Art und Weise, wie freie bürgerliche Rechtspersonen sich zu der sie beherrschenden Gewalt stellen, bzw. stellen müssen. Das Interesse ist somit Ausdruck der spezifischen Unterwerfung unter die Herrschaft des Kapitals.⁵

4. Moral ist politisch notwendig

Der Kapitalismus stellt historisch eine neue Form von Herrschaft dar – eine Herrschaft, die apersonal ist, und darum schwerer zu durchschauen und zu kritisieren als frühere Formen direkter, personaler Herrschaft. Denn Kapitalist und Lohnarbeiter, Geldbesitzer und Arbeitskraftbesitzer, sind beide gleichermaßen freie bürgerliche Rechtspersonen. Das Elend, das der Kapitalismus systematisch und notwendig produziert, hat darum immanent gar nicht die Gestalt eines Unrechts, wie man im Kapital von Marx nachlesen kann.

4 Adorno 1994, S. 278.

5 Dies gilt in diesem Zusammenhang für einen Interessensbegriff, der zunächst synonym mit dem partikularen Bedürfnis verstanden wird. Die Bedeutung des Interesses in anderen Kontexten, z.B. ein spezifisches Erkenntnisinteresse o.Ä., müsste genauer untersucht werden; doch auch im Begriff des Erkenntnisinteresses deutet sich schon ein instrumentelles Verhältnis zur Theorie an, das sich nicht in erster Linie der Wahrheit verpflichtete fühlen muss.

„Der Geldbesitzer hat den Tageswert der Arbeitskraft gezahlt; ihm gehört daher ihr Gebrauch während des Tages, die tagelange Arbeit. Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann [...] ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer.“⁶

Und so ist alles aufs Beste bestellt in der besten der möglichen Welten. So ist es kein Glück, sondern Pech, aber kein erlittenes Unrecht, ein produktiver Arbeiter zu sein.

Der produktive Arbeiter hat infolgedessen ein (privates) Interesse, diesem Pech – gezwungen zu sein, seine Arbeitskraft zu verkaufen und unter den Bedingungen der durch Konkurrenz verschärften Mehrwertaneignung lohnzuarbeiten – zu entgehen. Ohne Moral ist dabei nicht zu vermitteln, warum ein von einem Schicksal als Arbeiter bedrohter Mensch nicht andere, für ihn persönlich erfolgsversprechendere Vermeidungsstrategien verfolgen soll, als ausgerechnet seine rare Zeit und Kraft auf die Propagierung der Weltrevolution zu ‚verschwenden‘. Er könnte sich als geschickter Krimineller versuchen, Lotto spielen, oder durch Fleiß, Bildung und Arschkriecherei zu einem privilegiierteren Sachwalter des Kapitals aufsteigen. Als Individuum kann man sich durchaus Hoffnung machen, durch Glück, Geschick oder protestantische Tugenden in die Minderheit der Profiteure des Kapitalismus aufzusteigen und empirisch haben bisher mehr Menschen im Lotto gewonnen als die richtige Weltrevolution und den aus ihr folgenden herrschaftsfreien Zustand erlebt. Der Einsicht, dass dieser Weg nur einer Minderheit vorbehalten bleiben kann, muss dann eben durch mehr Glück, mehr Geschick, mehr Skrupellosigkeit oder Tugendhaftigkeit begegnet werden. Eine rationale Abwägung der Erfolgchancen, wie man sich für seine Bedürfnisbefriedigung ein größeres Stück des gesellschaftlichen Reichtums sichern kann, bringt niemanden dazu, seine rare Freizeit mit aufreibenden Diskussionen und dem Verfassen und Verteilen von Flugblättern zu verbringen, die mehr fordern als eine arbeitgeberverträgliche Lohnerhöhung. Erst die Reflexion auf so etwas wie die immer gesellschaftlich verfasste Gesamtheit der Menschen ermöglicht es erstens, seine Existenzsorgen als allgemeine, durch bestimmte gesellschaftliche Bedingungen produzierte zu verstehen, diese insgesamt abschaffen zu wollen und ihre Beseitigung daher nicht an nur empirische, zufällige, sondern vernünftige Bedingungen (befreite Gesellschaft) zu knüpfen und zweitens eine gesellschaftliche Handlungsoption aufzuzeigen (Weltrevolution), um diese Bedingungen zu erreichen.

Diese Reflexion setzt voraus, dass Vernunft nicht mit Rationalität identisch ist – (zweck-) rational wäre es, unter den bestehenden Bedingungen den für mich angenehmsten Weg zur Bedürfnisbefriedigung zu finden. Vernunft geht dagegen auf die Gesamtheit der Menschen. Sie begründet das, was ich hier im Gegensatz zur Sittlichkeit als Moral bezeichne. Moral ist die Reflexion auf das (eigene) Handeln unter der Prämisse, im Schluss auf die gesellschaftliche Verfasstheit der Menschen die Vernunft in jedem Einzelnen als *eine* zu erkennen, d.h. zu erkennen,

6 Marx 1962, S. 208.

dass Vernunft allgemein ist und dass jedem empirischen vernunftbegabten Wesen somit sowohl Autonomie als auch die Möglichkeit zu einsichtigem Verhalten zuzusprechen ist. In diesem Sinne ist heute kaum eine Sittlichkeitsvorstellung moralisch, weil Goldene Regel, Utilitarismus oder der autoritäre Ruf nach in Tradition/Religion verorteten Werten vorherrschend sind. (So folgt der Zeitgeist auch hier dem Urvater des Positivismus, Auguste Comte, demzufolge »[d]er Mensch [...] gegen die Erfahrung als ein wesentlich denkendes Wesen dargestellt worden«⁷ sei. In Anbetracht der in der Welt vorherrschenden Unvernunft erscheint es unter den Prämissen einer empirischen Wissenschaft verständlicherweise als absurd, festzustellen, Vernunft sei allgemein.)

Die Goldene Regel, die überhaupt erst das Interesse von der Neigung differenzierte, bildet heute, durch einige tradierte christliche Relikte ergänzt, die Grundlage bürgerlichen Sittlichkeitsempfindens. Um die dem Einzelnen von ihr vorgeschriebenen Grenzen einzureißen, ist zweierlei notwendig. Erstens die Reflexion darauf, was Moral sein kann, wenn sie nicht von außen gesetzte, heteronome Schranke des Handelns ist, sondern Ausdruck der Selbstbestimmung in den Handlungen, d.i. Autonomie. Und zweitens die Reflexion auf die gesellschaftlichen Bedingungen, die eine autonome Selbstbestimmung der Menschen als Kollektiv verunmöglichen und sie stattdessen in Verhältnissen der Konkurrenz notwendig gegeneinander setzen.

Zum ersten Punkt, dem Moralbegriff, stellt sich als erstes die Frage: Gibt es Moral? Gibt es einen allgemeinen Grund, z.B. einen anderen Menschen nicht zu töten, der kein geronnenes Herrschaftsverhältnis ist, nicht Konvention, Tradition oder Angst vor Strafe entspringt? Einen Grund, der nicht heteronom von außen gesetzt ist – etwa durch die Befürchtung, man könnte mir auch etwas tun, wenn ich jemanden töte? Denn nur ein Grund, der nicht heteronom bestimmt wäre, wäre mit der Freiheit des Menschen vereinbar. (Man könnte auch fragen: Beschränkt es meine Freiheit, wenn ich andere Menschen nicht töten darf? Die Antwort lautet: Solange mir das Verbot von außen aufgeherrscht wird, beschränkt es meine Freiheit offensichtlich.) Der moralische Grund, andere z.B. nicht zu töten, müsste, wenn er autonom und zudem nicht Willkür, sondern ein notwendiger, allgemeiner Grund sein soll, sogar aus der Freiheit selbst allein zu begründen sein.

Diese Frage, ob es Moral als Allgemeines und Notwendiges überhaupt geben könne, ist für emanzipatorische Politik zentral. Es ist die Frage danach, ob es einen objektiven Maßstab für Gut und Böse gibt. Die Frage danach, ob die Kritik an bestehenden Verhältnissen durch etwas begründet werden kann, das mehr ist, als eine bloße Meinung, ein (privates) Interesse oder ein subjektives Geschmacksurteil. Die Frage, ob es ganz allgemein richtig ist, Herrschaft abschaffen zu wollen. Denn ohne die Möglichkeit einer objektiven Bestimmung von Gut und Böse gibt es keinen verbindlichen Maßstab der Kritik. Und wenn es den nicht gibt, dann sind Gesellschaften – Sklaverei, Kapitalismus, Kommunismus – bloß verschieden, aber nicht in bessere und schlechtere zu unterscheiden. Darum ist die Frage nach

7 Comte 1883, S. 459.

der Begründbarkeit von Moral eine Kernfrage gesellschaftskritischer Politik – oder sollte es eigentlich sein.

5. *Allgemeinheit der Vernunft*

Wie also kann Moral als ein allgemeiner, objektiver Maßstab der Kritik möglich sein? Eine solche Moral ist nur unter der Bedingung möglich, dass die menschliche Vernunft selbst einen Grund enthält, der den Willen bestimmen kann – unabhängig von allen äußeren empirischen Gründen, die unseren Willen natürlich auch bestimmen. Denn die äußeren Umstände, unter denen Menschen leben, ändern sich fortwährend – und mit ihnen ändert sich die Sittlichkeit.⁸ Wenn Moral etwas Allgemeines sein soll, das immer und überall für alle Menschen Gültigkeit hat und darum einen verbindlichen Maßstab der vernünftigen Gesellschaftskritik ermöglicht, darf sie nicht von den jeweiligen Umständen direkt abhängen.

Da die Vernunft allgemein ist – die Gesetze der Logik wurden zwar historisch im Laufe der Geschichte erkannt, hatten aber zu jeder Zeit dieselbe Gültigkeit – kann, wenn überhaupt, nur sie eine allgemeine Bestimmung des Willens liefern, die für jedes Vernunftwesen dann gleichermaßen gültig wäre. Für den Willen *jedes* Menschen kann nur eine Bedingung gültig sein, die aus der Vernunft selbst stammt, die alle Menschen teilen – und nicht aus der individuellen Erfahrung, die jeweils verschieden ist. Also kann Erfahrung eine allgemeine Moral niemals begründen; der Grund der Moral ist nur über die Reflexion zu erschließen. Das einzige, was bloße Vernunft jenseits von empirischer Erfahrung des Subjekts wollen kann, ist sich selbst. Vernunft will Vernunft, und dieses spontane Setzen ihrer selbst als Bestimmungsgrund des Willens ist ein Akt der Freiheit. Freiheit und Vernunft sind untrennbar – wäre der Wille nicht frei durch Vernunft bestimmbar, gäbe es keine Differenz zum tierischen Instinkt. Dann könnten keine Gründe den Willen aus Vernunft bestimmen, sondern unser Verhalten hätte bloß Ursachen und wäre vollständig durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen bestimmt. Reflexionen auf die Bedingungen des eigenen Willens und damit das Entscheiden für oder gegen bestimmte Handlungen wäre gar nicht möglich, wenn mit der Vernunft nicht zugleich der freie Wille gesetzt wäre und mit dem Willen nicht zugleich Vernunft.

Vernunft beinhaltet also Freiheit und sie kann den Willen unabhängig von der Erfahrung dahingehend bestimmen, dass sie sich selbst will. Diese Abstraktion sieht ab von den Unterschieden zwischen dem, wodurch einzelne Menschen ihren Willen empirisch verschieden bestimmen und geht auf das Allgemeine, wodurch jeder Einzelne seinen Willen notwendig und allgemein bestimmen kann. Hierin ist die Reflexion enthalten, dass es nicht viele verschiedene Vernünfte gibt, son-

8 Im römischen Reich durften Kinder bis zum ersten Lebensjahr getötet werden, in der heutigen BRD ist eine Abtreibung bis zum 3. Monat der Schwangerschaft straffrei, außer, das Kind ist schwer behindert; dann darf es bis kurz vor der Geburt abgetrieben werden. Ein geborenes Kind zu töten, stellt jedoch eine Straftat dar, die auf jeden Fall verfolgt wird. Vernünftig begründen lässt sich nichts von alledem – jede dieser gesetzten Fristen und Zäsuren ist willkürlich, d.h. nur an pragmatische Überlegungen und die Norm- und Sittlichkeitsvorstellungen ihrer Zeit gebunden.

dern dass alle Menschen eine Vernunft teilen; es gibt zwar unzählig verschiedene Bedürfnisse, aber es gibt z.B. keine weibliche und männliche Logik, weil es nur eine Vernunft gibt. Weil es nur eine Vernunft gibt, darum sind allgemeingültige Aussagen der Mathematik und Logik in den Wissenschaften möglich und weil es nur eine Vernunft gibt, darum ist auch eine allgemeine Willensbestimmung möglich – und zwar unabhängig von den tendenziell unendlich vielen Möglichkeiten der partikularen Willensbestimmung.

Diese allgemeine Willensbestimmung, dass die Vernunft aus sich selbst heraus sich will, ihre eigene Freiheit will, und zwar allgemein, d.h. für jedes Vernunftwesen, nenne ich (mit Bezug auf Kant) Moral. Gegen die Moral ist also alles, was gegen die Freiheit von Vernunftwesen gerichtet ist. Und weil Vernunft allgemein ist, ist sie es in jedem Einzelnen und darum ist alles, was seiner Freiheit entgegensteht zugleich abstrakt gegen die Menschen in ihrer Gesamtheit, gegen die Menschheit, gerichtet.⁹

Mit Menschheit ist hier nicht der biologische Artbegriff gemeint, sondern ein Begriff, der eine moralische Reflexion enthält. Die Menschheit ist die Vorstellung der Totalität aller Menschen unter Bedingungen, die ihrem Begriff gemäß sind – als in ihrer Gesamtheit autonom durch Freiheit bestimmte. Im Begriff der Menschheit schwingt darum immer das Moment der Forderung nach der Verwirklichung eines Ideals mit, das die Reflexion der Vernunft auf sich und auf ihre Freiheit unabhängig von empirischen Daten hervorbringt. Im Begriff der Menschheit ist mitgedacht, dass alle Menschen als Gesellschaft aufeinander bezogen sind. Meine Freiheit ist so nicht trennbar von der Freiheit anderer, sie haben einander als wirkliche in der Gesellschaft wechselseitig zur Bedingung. (Anders als die empirisch bedingten Bedürfnisse – die können tatsächlich in jeder Gesellschaftsform einander ausschließend und unvermittelbar gegeneinanderstehend auftreten.) Mit dieser Einsicht, dass Freiheit nur gesellschaftlich vollständig realisiert werden kann, dass alle anderen Menschen Bedingungen der Freiheit des Einzelnen sind, ist Moral das Gegenteil der Goldenen Regel, derzufolge alle anderen Menschen die Grenze der Freiheit des Einzelnen darstellen. Wenn Vernunft den Willen notwendig und allgemein bestimmen kann, dann folgt hieraus auch nicht bloß eine Regel, sondern dann gibt sie sich ein Gesetz. Dieses heißt Gesetz nicht im Sinne einer juristischen Verordnung, sondern Gesetz, weil es Allgemeinheit hat (wie ein mathematisches Gesetz oder ein Naturgesetz Allgemeinheit hat), indem es für jedes Wesen, das mit anderen die Vernunft teilt, gültig und ein und dasselbe ist. Anders als juristische Gesetze, deren allgemeine Gültigkeit an der Grenze des Souveräns, der das Gesetz setzt und durchsetzt, endet, ist das Gesetz, das Vernunft sich allein selbst geben kann, nicht bloß allgemein, sondern zudem auch notwendig (allerdings auf einer anderen Ebene, als ein Naturgesetz notwendig gilt). Doch die Einsicht in diese Notwendigkeit lässt sich so wenig zwingend verordnen wie alle

9 Die moralische Gemeinschaft der Vernunftwesen bezieht auch alle jene mit ein, die zur Art der Vernunftwesen gehören, auch wenn sie aktuell oder permanent nicht vernünftig handeln können, weil sie z.B. jung oder krank sind oder schlafen. Wie diese Schwierigkeit der Verbindung von Intelligiblem und biologischem Artumfang gedacht werden kann, dazu siehe Zunke 2004.

Erkenntnis; sie ist jederzeit Tat des erkennenden Subjekts. Resultat der Reflexion auf das Ganze der Vernunft ist darum gerade keine Entität reiner Vernunft, die dem partikularen Einzelbewusstsein heteronom gegenübergestellt werden kann und ihm ein moralisches Gesetz vorschreibt, sondern dass es ein Moment der intelligiblen Identität gibt, das mehr ist, als Artzugehörigkeit oder Verwandtschaft.

6. *Vernunft und Sinnlichkeit*

Die Reflexion der Vernunft auf sich selbst und ihr Vermögen, den Willen unabhängig von Erfahrung bestimmen zu können, kann zu nichts anderem führen als dazu, sich selbst zu wollen. Hierin liegt ein sinnliches Moment, da Vernunft nicht ohne Sinnlichkeit sein kann – das endliche, sukzessive Denken braucht einen sinnlich gegebenen Inhalt, um nicht leere Reflexion auf sich zu sein, und somit auch eine Leiblichkeit, deren Befinden sich unmittelbar auf den Zustand des empirischen Bewusstseins auswirkt. Die Vernunft darf weder als isoliert von den einzelnen Menschen noch von ihren Bedürfnissen verstanden werden – dann hätte Moral keinen Gegenstand, wenn sie sich nicht auf die Lebensbedingungen der Menschen bezieht –, Vernunft ist mit der Sinnlichkeit tatsächlich aufs Engste verwoben.

„Daß Vernunft ein anderes als Natur und doch ein Moment von dieser sei, ist ihre zu ihrer immanenten Bestimmung gewordene Vorgeschichte. Naturhaft ist sie als die zu Zwecken der Selbsterhaltung abgezweigte psychische Kraft; einmal aber abgespalten und der Natur kontrastiert, wird sie auch zu deren Anderem. Dieser ephemer entragend, ist Vernunft mit Natur identisch und nichtidentisch, dialektisch ihrem eigenen Begriff nach. Je hemmungsloser jedoch die Vernunft in jener Dialektik sich zum absoluten Gegensatz der Natur macht und an diese in sich selbst vergißt, desto mehr regrediert sie, verwilderte Selbsterhaltung, auf Natur.“¹⁰

Dass die Vernunft in einem Moment „naturhaft“ sei, ist nicht so misszuverstehen, dass die Vernunft als ein Analogon des Instinktes ein blinder Mechanismus im Dienste der Arterhaltung sei. Sie ist jedoch, als das Vermögen eines sinnlichen Wesens, untrennbar mit der Sinnlichkeit und der Befriedigung seiner Lüste verbunden. Es ist a priori und genuin vernünftig, zu wollen, dass es mir gut geht. Ein vernünftiges Wesen zu sein und das Streben nach Glückseligkeit gehören notwendig zusammen; auf diese Notwendigkeit hinzuweisen ist eine der Aufgaben der Moral. Wäre die Vernunft abgetrennt und jenseits aller Sinnlichkeit, so könnte sie gar nicht praktisch werden, d.h. eine vernünftige Begründung von Moral wäre gar nicht möglich, wenn man Vernunft und Bedürfnis neben- oder sogar gegeneinanderstellen wollte. Indem die Vernunft jedoch zur Reflexion über ihre Natur und die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie sich allein verwirklichen kann, in der Lage ist, hat sie gegenüber dem bloßen, unreflektierten Bedürfnis, dem Affekt, stets das Primat. Eine „verwilderte Selbsterhaltung“ stellt darum jenen gesellschaftlichen Zustand dar, in dem die Rationalität sich nicht nur unverbunden mit Natur begreift, sondern zugleich auch unverbunden mit dem in Gesellschaft organisierten Gattungszusammenhang, als bloßer Solitär im Dschungel

¹⁰ Adorno 1994, S. 285.

der Gesellschaft, der sich im Ringen um die eigene Selbsterhaltung vom Ideal der Menschheit abtrennt.

In der Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit des Denkens, wird Vernunft als abstraktes Vermögen erkannt, als bloße Form; doch als solch bloße Form ist Vernunft nicht wirklich – ihre empirische Wirklichkeit hat Vernunft in den historisch gewordenen und unendlich mannigfachen Inhalten, deren Großteil im Dienste der Sinnlichkeit stehen muss, und die auch in der logischen Reflexion niemals reine Form ist, sondern diese Form als Allgemeines und damit als abstrakt Gemeinsames aller denkenden Wesen erkennt.

„Die Trennung des intelligiblen vom empirischen Charakter aber wird erfahren an dem äonenalten Block, der vor den reinen Willen, das Hinzutretende sich schiebt: äußere Rücksicht aller erdenklichen Art, vielfach subaltern irrationale Interessen der Subjekte falscher Gesellschaft; generell das Prinzip des partikularen Eigeninteresses, das jedem Individuum ohne Ausnahme in der Gesellschaft, wie sie ist, sein Handeln vorschreibt und der Tod aller ist.“¹¹

Der Tod des Einzelnen tritt ein, wenn dem Menschen als empirischem Charakter seine Bedürfnisse mit einer Gewalt verweigert werden, dass er daran verhungert, verdurstet und erfriert. Von diesem empirischem Charakter des Menschen seinen intelligiblen Charakter abzutrennen, die Reflexion auf die Totalität der Menschheit zu unterlassen, fügt dem einzelnen Leib nicht notwendigerweise unmittelbar Schaden zu, aber verwirft die Möglichkeit der Realisierung einer befreiten Gesellschaft und ist von daher der „Tod aller“, weil es billigend in Kauf nimmt, dass einige Menschen an dieser Gesellschaft zu Grunde gehen, weil dies der intelligible Tod der Menschheit ist.

In einer Hypostasierung der Vernunft oder auch der Moral zu einer von den einzelnen Menschen abgetrennten, höheren Instanz dagegen, unter die der Einzelne sein Handeln unterwerfen könne, findet nicht Autonomie, sondern im Gegenteil eine unter Bedingungen der verkehrten Freiheit entstehende Sehnsucht nach Unfreiheit ihren Ausdruck. Der hier entwickelte Moralbegriff stellt sich solchen autoritären Vorstellungen, eine instanzgewordene „reine Vernunft“ würde den Einzelnen der Bürde entheben, selbst ein Urteil über den moralischen Zustand der ihn umgebenden Welt fällen zu müssen, entgegen.

7. Autonomie und Bedürfnis

Das moralische Gesetz, das Vernunft sich gibt, ist der Form nach ebenso allgemein, notwendig und unhintergebar wie ein Naturgesetz – aber da sein Inhalt nicht Naturnotwendigkeit, sondern Freiheit ist, ist die Nötigung, sich an dieses Gesetz zu halten, keine von Außen auf uns einwirkende, wie die Schwerkraft, sondern eine Nötigung, die man sich nur selbst aus Freiheit zumuten kann – oder auch nicht. Das moralische Gesetz sagt im Gegensatz zu Naturgesetzen nicht, was ist, sondern was sein soll. Mit der Möglichkeit, sich selbst ein Gesetz zu geben – also mit der dem Menschen eigenen Autonomie – ist zugleich gesetzt, dass der Mensch nicht unter einem fremden, ihm von Außen vorgeschriebenen Gesetz des

11 Adorno 1994, S. 293.

Handelns stehen soll. Jede Nötigung, sich unter ein heteronomes Gesetz des Sollens zu stellen, ist folglich unmoralisch – d.h. jede Form von Herrschaft verstößt gegen das allgemeine praktische Gesetz der Vernunft.

Von der Einschränkung durch die heteronomen Vorgaben der Natur emanzipiert der Mensch sich durch Arbeit, also durch tätige Aneignung des Naturstoffs. Indem die Naturgesetze erkannt werden, werden sie im technischen Fortschritt nutzbar gemacht, um sich weniger abhängig von unmittelbaren Naturereignissen zu machen. Dies ist ein Prozess der graduellen Emanzipation, der niemals vollständig sein kann, weil Menschen als Naturwesen auf den Stoffwechsel mit der Natur notwendig angewiesen sind. Anders ist es mit der Emanzipation von Herrschaft. Sie ist vollständig möglich und im Gegensatz zu den Einschränkungen, die die Natur den Menschen vorgibt, ist die Herrschaft moralisch als falsch zu beurteilen, weil Herrschaft von Menschen über Menschen zum einen die mit der Vernunft untrennbar verbundene Freiheit bricht und zum anderen selbst ein Resultat des Vernunftvermögens ist, genauer der Rationalität; Wesen ohne Vernunft sind zwar zum Töten, aber nicht zum Herrschen über Andere fähig und ihre Taten können auch nicht moralisch beurteilt werden. Alles, was Resultat eines menschlichen Handelns ist, kann danach beurteilt werden, ob es dem Begriff der Menschheit, also der gesellschaftlichen Verwirklichung von Freiheit, widerspricht.

Moral fordert das Befolgen des selbstgegebenen Gesetzes, Autonomie, und zwar ohne jede heteronome Macht, zu zwingen. Das heißt, ich kann keinem anderen Menschen Moral vorschreiben, denn damit würde ich den anderen in seiner Freiheit verletzen und ihn unter ein heteronomes (nämlich unter mein) Gesetz stellen. Steht eine empirische Vernunft unter dem Gesetz einer anderen, dann ist dies zwar nur mit Vernunft möglich, aber es ist der Vernunft, die ihrer Bestimmung nach frei ist, nicht gemäß. Darum ist Herrschaft zwar ohne Vernunft nicht möglich, aber unvernünftig und darum unmoralisch, weil es die Möglichkeit der autonomen Selbstbestimmung verhindert und den Willen des Beherrschten heteronom bestimmt. Jedes heteronom aufgeherrschte Gesetz ist darum per definitionem, und zwar *völlig ungeachtet seines Inhaltes*, schon der Form nach unmoralisch, weil es gegen die Freiheit und damit gegen die Vernunft gerichtet ist.

Die autonome Macht, sich selbst zu zwingen, sich selbst zur Befolgung des allgemeinen Vernunftgesetzes zu bewegen, heißt bei Kant darum nicht Herrschaft, sondern Pflicht – nicht zu verwechseln mit der von Außen mir aufgenötigten und darum immer unvernünftigen bürgerlichen Pflicht. Die Pflicht ist eine Selbstnötigung, d.h. sie ist immer autonom. Diese Selbstnötigung – dass ich mich meiner Vernunft verpflichtet fühle – ist keine Form von Herrschaft. Sie ist im Gegenteil gerade der Ausdruck der Freiheit, also die Verwirklichung meiner Freiheit, weil ich mir nur aus Freiheit selbst ein Gesetz geben und es befolgen kann. Das klingt erst mal widersprüchlich: Wie kann Freiheit in einer Nötigung bestehen? Alltagssprachlich ist Freiheit doch, dass ich tun kann, was ich will. Das ist beim Kantschen Freiheitsbegriff im Grunde auch so, nur ist in den Begriff des Willens die Reflexion eingegangen, dass der Wille dann unfrei ist, wenn er von einem sinnlichen Reiz des Begehrens zum nächsten treibt, weil er sich dann nicht *selbst* bestimmen kann, sondern im Gegenteil von Außen, von der Sinnlichkeit, fremd-

bestimmt wird.¹² Denn Freiheit ist nicht instinktive Willkür der Bedürfnisbefriedigung, sondern gerade das, dass ich vorher darüber nachdenken kann, was ich tun will, dass ich zu einem unmittelbaren Bedürfnis ja oder nein sagen kann, wodurch es seine Unmittelbarkeit verliert.

Frei ist der Wille, wenn er sich für den Inhalt, den er will, *entscheidet*, d.i. wenn er nicht blind dem Bedürfnis folgt (das wäre kein Wille, sondern Instinkt), sondern dieses mittels vernünftiger Reflexion prüfen kann. Daraus wurde in der dümmsten – aber leider auch weit verbreiteten – Kantinterpretation der Widersinn gemacht, der Wille sei frei, wenn er auf den Inhalt, den er will, verzichtet und Freiheit respektive Moral bestünde in der asketischen Abkehr von allen sinnlichen Bedürfnissen. Dann jedoch wäre der Wille kein Wille, sondern leer. Ein Wille, der nichts will, ist kein Wille, und schon gar kein freier. Frei ist der Wille nur, insofern ihm kein bestimmter Inhalt heteronom vorgeschrieben werden kann, wenn er also auf den empirischen Inhalt, den das Subjekt begehrt, verzichten *könnte*. Nicht im Verzicht, sondern in der Reflexion auf das eigene Bedürfnis, d.i. in der Vernunft, liegt also die Freiheit. Im Bereich der Erfahrung kann Freiheit nicht selbst erscheinen (weder als Bedürfnisbefriedigung noch als Verzicht); nur über die Reflexion kann in der Erfahrung etwas als Verwirklichung oder Verweigerung von Freiheit, also als konkrete Freiheit oder Unfreiheit, erkannt werden. Der abstrakte Begriff, nach dem Vernunft immer nur als freie sein kann, entspringt rein der Reflexion und entzieht sich jeder möglichen Erfahrung.

Der Handlungsaufforderung oder dem Sollen des moralischen Gesetzes liegt kein persönliches Geschmacksurteil zugrunde, sie ist auch nicht mit einer Androhung von Sanktionen und der Möglichkeit zu zwingen verbunden. Eigentümlicher Weise richtet sich diese Aufforderung nicht bloß an jeweils ein einzelnes Individuum, sondern in jedem Menschen auch an die Gesamtheit aller Menschen, an die Menschheit. Es formuliert eine allgemeine, vernünftige Handlungsaufforderung an jedes einzelne Individuum, eine Handlungsaufforderung, die immer *gesellschaftlich* ist und deren Vernunft begründet ist in der Reflexion auf die Totalität der Gesellschaft.

Dieses moralische Gesetz schreibt ein Sollen vor – auch dann, wenn man ihm nicht folgen will oder kann. Es zeigt, wie die vernünftige Bestimmung des Willens (nicht technisch-praktisch, nicht als Rationalität, sondern in Bezug auf die Freiheit der Menschheit) verfasst ist, es macht die Reflexion auf gesellschaftliche Wirklichkeit der Freiheit möglich, und so erscheint unmoralisches Handeln und erscheinen unmoralische Zustände als Abweichung von diesem Gesetz. Dabei stehen die empirisch bedingten Bedürfnisse der Menschen nicht gegen das moralische Gesetz; sie stehen als empirisch bedingte bloß außerhalb seiner Form und tangieren es nur dann, wenn der Inhalt des Bedürfnisses sich gegen Freiheit rich-

12 Hierbei ist „Innen“ die Vernunft, „Außen“ hingegen alles, was seinen Ursprung nicht in Vernunft hat, sondern in der Sinnlichkeit. Insofern wäre auch mein eigener Hunger etwas zur Vernunft Heteronomes; diese strikte Trennung in Innen und Außen verdankt sich allein der Abstraktion und lässt sich in dieser Schärfe in keinem empirischen Subjekt finden, in dessen psychologischer Struktur kein bestimmter Hunger ohne Vernunft und keine reine Vernunft ohne Sinnlichkeit erscheinen kann.

tet. (Ob ich Müsli oder Schokotorte oder Morphinum zum Frühstück will – nichts davon ist moralisch oder unmoralisch, dies sind amoralische Bedürfnisse. Wenn ich gebratene Kinder zum Frühstück will, sollte ich allerdings von der Verwirklichung meines Wunsches aus moralischen Gründen absehen, weil sie die Vernichtung von Vernunft- und Freiheitssubjekten beinhalten würde – und weil Vernunft aus Freiheit Vernunft und Freiheit will, steht die Vernichtung von Vernunftsubjekten und die Brechung eines freien Willens zu ihr im Widerspruch.)

Darum, weil die empirisch bedingten Bedürfnisse außerhalb des moralischen Gesetzes stehen, wäre es falsch, zu sagen, dass es bei dieser Moral um Lustfeindlichkeit oder Bedürfnisunterdrückung ginge. Bedürfnisse sind, wie oben gezeigt wurde, zum Großteil nicht moralisch oder unmoralisch, sondern, weil nicht durch Vernunft, sondern sinnlich bestimmt, außerhalb dessen, worüber Vernunft urteilen kann. Nur die Rationalität kann sie bezogen auf wiederum amoralische Zwecke beurteilen. (Wenn ich abnehmen will, sollte ich keine Schokoladentorte essen, wenn ich tagsüber wach, konzentriert und arbeitsfähig sein will, sollte ich das Morphinum erst abends nehmen et cetera.) Es geht bei Moral allerdings darum, das empirische unmittelbare Bedürfnis nicht zum *alleinigen und ersten Grund der Handlung* zu machen, sondern eine Reflexion über die Vereinbarkeit des Bedürfnisses mit der Verwirklichung menschlicher Freiheit anzustellen. Und genau hierin liegt die Differenz zwischen der Forderung nach befreiter Gesellschaft und Weltherrschaft mit mir an der Spitze! Wenn ich meine partikularen Bedürfnisse vor die Verwirklichung der Freiheit der Menschheit stelle, dann wäre nach wie vor Herrschaft das beste Mittel zu ihrer umfassendsten Befriedigung.

Anders als bei einem Maßstab des Handelns, der das Interesse oder die Goldene Regel zu Grunde legt, steht in der Forderung, dass die Menschheit unter Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Freiheit verfasst sein soll, nicht Einzelner gegen Einzelnen, stehen hier nicht die Bedürfnisse verschiedener Menschen gegeneinander, sondern kann und soll nur der Einzelne sich die Nötigung zumuten, selbst zu beurteilen, ob bestimmte Bedürfnisse nicht zurückgestellt werden sollten. Dies ist die Forderung nach Autonomie statt Heteronomie.

8. *Der Unterschied zwischen Vernunft und Rationalität, Moral und Interesse*

Im Vorhergehenden war von Vernunft als allgemeiner und unbedingter die Rede, in Abgrenzung zu ‚bloß technisch-praktischer Vernunft‘ (Kant) oder ‚zweckmäßigem Willen‘ (Marx), heutzutage vielleicht eher Rationalität genannt, also dem, was alltagssprachlich zumeist gemeint ist, wenn es heißt, jemand „solle doch vernünftig sein“. Dies ist in der Regel kein Aufruf zur Reflexion auf das Ganze der Menschheit, sondern vielmehr ein Appell, sich zum eigenen Wohl systemimmanenten Zwängen zu fügen. Wenn die Vernunft jedoch als bloße Rationalität erscheint, indem sie als Mittel zur Erreichung eines ihr heteronomen Zwecks gebraucht wird, dann ist die Freiheit ihr äußerlich.

„Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als

Heteronomie; [...] wenn oder weil man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; [...] ich soll etwas tun, darum, weil ich etwas anderes will“.¹³

Dies ist die Form der Vernunft, wenn sie bloß technisch-praktisch ist, die Form, die sie auch bei der Verfolgung von Interessen hat. Auch hierfür ist die Freiheit vorausgesetzt, sich aus eigener Willkür einen subjektiven Zweck als einen Inhalt des Willens zu setzen.

Die Wahl des Objektes, das dem Willen heteronom die Regel vorschreibt, unter der ich es erhalte, ist als empirische, subjektive dem einzelnen Subjekt durchaus zuzurechnen. Aber dass eine solche Wahl von Objekten zur Bedürfnisbefriedigung erfolgen müsse, das ist durch die Leiblichkeit des Menschen notwendig gesetzt. Hierin, Bedürfnisse zu haben und seinen Willen entsprechend zu bestimmen, ist der Mensch nicht frei, sondern heteronom, nämlich durch Natur, bestimmt.

„Denn weil der Antrieb, den die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objekts nach der Naturbeschaffenheit des Subjekts auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjekts gehört, [...] so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches [...] an sich zufällig ist“.¹⁴

Diese Unterordnung des Willens unter eine gegenüber der Vernunft bloß zufällig erscheinende Naturvorgabe bestimmt auch Marx als logische und unhintergehbare Grenze der menschlichen Freiheit.

„Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß. Und diese Unterordnung ist kein vereinzelter Akt. Außer der Anstrengung der Organe, die arbeiten, ist der zweckmäßige Wille, der sich als Aufmerksamkeit äußert, für die ganze Dauer der Arbeit erheischt“.¹⁵

Arbeit ist ewige Naturnotwendigkeit und im Stoffwechsel mit der Natur schreibt die Natur mit ihren Gesetzen dem Menschen seinen Handlungsrahmen vor. Freiheit bestünde darin, die gesellschaftliche Produktion zum einen möglichst bei hohem Produktionsniveau so zu organisieren, dass der Einzelne nicht allzu viel Zeit in ihr verbringen muss, und zum anderen die Produktion nicht auch noch unter Bedingungen der Herrschaft zu organisieren, in denen das Bedürfnis nicht Zweck, sondern Mittel der Produktion wird. Hierin hat sich menschliche Freiheit unter den ökonomischen Gesetzen der kapitalistischen Produktion in ihr Gegenteil verkehrt: Nicht Produktion für das Bedürfnis, sondern Bedürfnis als Mittel zur Produktion – dabei kann und muss jeder Einzelne sein Interesse verfolgen, weil er nur über sein Bedürfnis zur Einwilligung in die Mehrarbeit gezwungen wer-

13 Kant 1997, BA 94.

14 Kant 1997, BA 94.

15 Marx 1962, S. 193.

den kann.¹⁶ Und hierüber wird sein Wollen formiert zur Form des ‚zweckmäßigen Willens‘ (Marx), seine Vernunft degradiert zum bloß technisch-praktischen Vermögen, mit dem Brücken gebaut, Arbeit organisiert und das individuelle Interesse geschickt verfolgt werden kann, aber das unfähig ist, ein allgemeines Urteil über das Ganze der Gesellschaft zu fällen; es kann die Gesellschaft im Gegenteil immer nur sekundär als taugliches oder untaugliches Mittel für willkürlich selbst gesetzte Zwecke beurteilen.

Dieses gesellschaftliche Verhältnis als Verkehrtes zu bewerten, das ist die Aufgabe der Moral, denn ihr Gesetz, das Freiheit fordert, ist hier systematisch gebrochen – nicht, weil zahlreiche Interessen beim Versuch ihrer Durchsetzung keinen Erfolg haben (das Scheitern einiger Bedürfnisse ist in jeder Gesellschaft unumgänglich), sondern weil die Interessen selbst schon Ausdruck einer spezifischen Herrschaftsform sind.

9. Was nützt Moral?

Das hier entwickelte moralische Gesetz ist, wenn man es als ethische Handlungsanweisung zu lesen versucht, leer. Es bietet keine Liste von „Do’s“ und „Don’ts“ wie die bürgerliche Sittlichkeit (das, was man alltagssprachlich Moral nennt) und keine Goldene Regel, die die Freiheit der Anderen als äußere Grenze meiner Freiheit bestimmt. Denn das, was Kant als Moral entwickelt hat, enthält die Reflexion darauf, dass Freiheit nichts singular Individuelles, sondern etwas Allgemeines ist; darum ist Freiheit letztendlich auch nur gesamtgesellschaftlich zu verwirklichen, als Menschheit, und nicht individuell durch den Lottogewinn. (Was nicht heißt, dass es unter den gegebenen Bedingungen nicht einen gewaltigen Unterschied macht, ob ich einen Job an der Armutsgrenze habe, oder im Lotto gewinne!)

Dass das moralische Gesetz insofern leer ist, als es keine positive Handlungsanweisung enthält, heißt jedoch nicht, dass es keinen Inhalt habe – denn als bloße Form der Gesetzgebung, als logische Form der Willensbestimmung, wäre es selbst kein Gesetz. Der Inhalt des moralischen Gesetzes ist nicht die empirische Handlung, sondern die Menschheit, d.h. die Forderung zur gesellschaftlichen Verwirklichung von Freiheit und Vernunft. Damit schützt das moralische Gesetz der Vernunft nicht vor pragmatischen Dilemmata und bietet keine Ethik, die sich in moralische Handlungen umsetzen ließe. Beispiel: Jemand will mich umbringen, ich

16 Marx 1964, S. 828. „Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.“

kann ihn überwältigen und sperre ihn ein. Gemessen an dem subjektiven und zugleich moralischen Zweck, mich am Leben zu erhalten, ist mein Verhalten richtig. Moralisch ist es aber zugleich auf jeden Fall falsch, jemanden gegen seinen Willen einzusperren – und zwar *genauso* falsch, wie es falsch ist, jemanden zu töten. Weil der moralische Maßstab absolut ist, kann er keine graduelle Verschiedenheit im Falschen begründen. Kants Moralphilosophie hilft darum – übrigens entgegen seiner eigenen Versuche, dies zu tun – *nicht* dabei, das moralisch Richtige, das Gute, zu tun, wenn die Welt mich vor eine Wahl stellt, deren Alternativen alle falsch sind; und das tut sie unter falschen, unvernünftigen Bedingungen permanent und systematisch. Aber – und hierin liegt das politische Moment von Kants Moralphilosophie – ich kann mit ihr erkennen, was moralisch richtig oder falsch ist. Sie gibt einen Maßstab an die Hand, der immer über das Bestehende hinausreicht. Ich kann in dem genannten Beispiel zwar nicht richtig handeln, aber ich kann *wissen*: Es ist beides falsch! Und den Schluss ziehen: Es sollte so etwas nicht geben!

„Der eklatante Mangel der Kantschen Lehre, das sich Entziehende, Abstrakte des intelligiblen Charakters, hat auch etwas von der Wahrheit des Bilderverbots“¹⁷. Dieses Bilderverbot, an das Kant selbst sich im positiven Ausmalen seiner Rechts- und Sittenlehre niemals gehalten hat, gilt es hochzuhalten: nicht als Bestimmung der Utopie, sondern als Maßstab der Kritik.

Es ist dieser Maßstab der Kritik, der unabhängig von der gesellschaftlichen Realität gültig ist und gerade darum über die wirklichen Verhältnisse hinausweist, der jede aufklärerische und emanzipative Politik erst ermöglicht und ohne den Marx seine politische Ökonomie nicht als Kritik hätte verfassen können. Das ist der Vorteil (und zugleich die Schwierigkeit) der völligen Abstraktheit der Kantschen Theorie. Marx konnte zeigen, wie Ausbeutung entsteht und implizieren, dass es falsch ist, wenn eine Gesellschaft ökonomisch derart formiert ist, dass sie die Menschen zum bloßen Mittel der Mehrwertproduktion macht und notwendig Armut und Elend produziert. Kant zeigte im gesellschaftsfreien Raum der Abstraktion, welchen Grund unser Empfinden gegenüber unmenschlichen Verhältnissen in der Vernunft hat – unabhängig von unserer Prägung durch bestehende Verhältnisse, Gewöhnung oder der Tatsache, dass wir nicht oder kaum persönlich von dem Unrecht betroffen sein mögen.

Im Gegensatz zur bürgerlichen Sittlichkeit appelliert dieser Maßstab nicht an das individuelle Verhalten, sich ihm innerhalb der gesetzten Bedingungen anzupassen, sondern an die Menschheit, die Welt als Gesellschaft so zu verfassen, dass die Freiheit des Menschen durch nichts eingeschränkt werde, als durch sich selbst – denn genau und nur darin hat Freiheit als allgemeine ihre Verwirklichung.

Dies bedeutet, dass nicht das Interesse hinreichend und notwendig zum Kampf für eine befreite Gesellschaft motiviert, sondern allein die Pflicht; um praktisch zu werden bedarf diese aus Vernunft begründete und darum allgemeine Moral allerdings etwas, was reine Vernunft allein nicht stiften kann: Emphase.

17 Adorno 1994, S. 293.

10. „Der Herzschlag der *res cogitans*“¹⁸

Moral ist nicht denkbar ohne den somatischen Impuls, das Leid schreien zu hören, ohne den Affekt, dem „Unrecht“ etwas entgegensetzen zu wollen. Hier findet die in der Abstraktion gewonnene Trennung der Momente des menschlichen Selbstbewusstseins in Gefühl und Ratio ihre Grenze; eine „reine Vernunftmoral“ gründet auf Vernunft und ist darum auch allgemein gültig, aber sie wäre unvollständig und leer, wenn nicht ebenfalls aus Vernunft das Gefühl für dasjenige, was Falsch und das, was Richtig ist, begründet werden könnte. Eine allgemeine Moral kann nicht *bloß* auf einem Gefühl, wie zum Beispiel dem Mitleid, gründen; denn das Gefühl ist immer zufällig, niemand kann sich durch Einsicht vorschreiben, was er fühlen sollte. Gefühle sind – ähnlich wie Bedürfnisse – schlicht vorhanden, und zwar genau in der Form, in der sie gefühlt werden. Diese Unmittelbarkeit bedeutet nicht, dass Gefühle natürlich oder ursprünglich wären, sie sind im Gegenteil maßgeblich gesellschaftlich kulturell gebildet worden; dies heißt auch nicht, dass im Gewissen oder Mitleid nicht etwas Allgemeines durchscheinen kann, welches auf Vernunft und Moral gerichtet ist. Gefühle gehen nicht nur auf den Erhalt der Sinnlichkeit (abstrakt als Hunger, Durst oder Müdigkeit), sondern sind als spezifischer Hunger etc. immer denkend vermittelt.

Moralische Gefühle, z.B. die Wut darüber, dass Menschen anderen Menschen Leid zufügen, enthalten zudem ein Moment, dass nicht aus der eigenen Sinnlichkeit entspringt, sondern vernunftgewirkt ist und (wie unreflektiert auch immer) auf das Ganze der Menschheit geht. Als unmittelbar Gefühltes äußert sich dieses vernunftgewirkte Moment dann ebenso verblendet, wie es dem Verhältnis der bürgerlichen Subjekte zu ihrer Gesellschaft gemäß ist. Doch abstrakt, als Gewissen oder Mitleid, verweist es der Form nach auf ein Allgemeines, das der Möglichkeit nach auch einen gemeinsamen Inhalt aller Vernunftwesen stiften könnte.¹⁹ Auf dieses vernunftgewirkte Moment im moralischen Gefühl, das er im Gefühl der Achtung vor der Menschheit in der Person jedes Einzelnen darstellt, rekurriert auch Kant und belegt so die Moral mit der Emphase, die ihr unverzichtbar ist. Wo das moralische Gesetz als allgemeine Willensbestimmung durch reine Vernunft abstrakt bleibt, entzündet sich die Emphase gegen die Missachtung eines Menschen überall dort, wo wir ihrer gewahr werden.

Moral geht auf ein Urteil über konkrete Zustände, auf die bestimmte Handlung, sie stiftet eine Praxis die vom moralischen Affekt motiviert wird – und kann zugleich keine Handlungsanweisung, keinen praktisch anwendbaren Normenkatalog bieten. Außerhalb des bestimmten moralischen Urteils ist sie bloß negativer Maßstab oder leer. Dies führt unter Bedingungen, in denen Menschen systema-

18 Adorno 1994, S. 229.

19 Das konkrete schlechte Gewissen, vor dem Ausstempeln noch eine Zigarette geraucht zu haben, affirmiert bloß die falsche Gerechtigkeit des Tauschverhältnisses, nach der der Arbeitgeber für die Arbeitszeit bezahlt und nicht fürs Rauchen und ist damit gesellschaftlich verblendet. Aber dass es Gewissen gibt, als abstrakte Form, mein Handeln in Bezug auf das Wohl anderer Menschen reflexiv zu beurteilen und dieses Urteil emphatisch zu fühlen, bildet ein konstitutives Moment im Ideal der Menschheit; ohne Gewissen wäre auf eine befreite Gesellschaft nicht zu hoffen.

tisch vor falsche Alternativen gestellt werden, weil die Gesellschaft ökonomisch derart formiert ist, dass die Einzelnen notwendig in Konkurrenz gegeneinander gesetzt sind, in einen Widerspruch. Wenn die Freiheit des Einen bloß gegen die Freiheit des Anderen bestimmt ist und an jener ihre Grenze hat, sind moralische Handlungen gar nicht möglich; denn der Absolutheitsanspruch, der auf die Verwirklichung der Freiheit in der Menschheit geht, d.i. die Wirklichkeit der Freiheit Aller fordert, muss hier scheitern (darum wird Moralphilosophie nach Kant oft zum pragmatischen Abwägen verschiedenster Übel, in dem zynischen Bestreben, das kleinste zu finden). Kant war in dem Absolutheitsanspruch seiner Moral und dessen Scheitern in der praktischen Umsetzung an den realen gesellschaftlichen Bedingungen unversöhnlich, er quält sich an diesem Widerspruch durch seine Sitten- und Rechtslehre, beispielsweise, wenn er die Rechtspraxis des Strafens konsistent zu begründen versucht.

Adorno versuchte in seiner Moralphilosophie, dem Widerspruch der Kant-schen Moralphilosophie gerecht zu werden. Er spannte diesen Widerspruch der Moralphilosophie als Antinomie der Moral neu auf. Die klassische Ethik, und in ihrer Tradition auch Kant, unterstellt eine Handlungsfreiheit, die die Menschen unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen gar nicht haben. D.h., die Menschen müssen scheitern an diesem Anspruch, doch die Moral zeigt zugleich auf ein Ideal hin. Adorno entwarf ethische Modelle, welche sich als Widerstand gegen das Bestehende verstanden, Modelle im Handeln des „als ob die Welt gut wäre“. Dabei legte er den Fokus vor allem auf dasjenige Moment, welches nicht durch reine Vernunft gestiftet werden kann, welches nicht in einer Vernunftbestimmung oder einem Reflexionsbegriff vollständig aufgeht.²⁰

Das Hinzutretende zum Sittlichen, das Sinnliche, der moralische Impuls, die mimetische, somatische Regung im Subjekt ist zwar nicht unabhängig von Vernunft möglich und somit eine Spezifität von Vernunftwesen, lässt sich aber nicht ohne Rückgriff auf die Sinnlichkeit als ein rein vernunftgewirktes Gefühl darstellen, wie Kant es mit dem Gefühl der Achtung versuchte. Die Spontaneität des moralischen Empfindens, des somatischen Reflexes gegen das Unrecht, ist nach Adorno Ausdruck einer Freiheit, die in die Natur hinausreicht. Aus dieser antinomischen Situation, als Besonderes einem Allgemeinen verpflichtet zu sein, ist nicht herauszukommen.

Aus den richtigen abstrakten Prinzipien folgt nicht automatisch auch eine richtige Handlung; die richtige Praxis kann nur aufgrund abstrakter Prinzipien bewertet und als richtige Praxis erkannt werden, aber es lässt sich nicht umgekehrt aus abstrakten Prinzipien eine richtige, konkrete Praxis ableiten. Eine moralisch richtige Handlung ist zwar mit Vernunft zu erkennen und zu bewerten, aber nicht aus ihr ableitbar und folgt darum auch niemals rein aus Vernunft. Hier muss also immer etwas hinzutreten, das somatische Moment des Willens, der nicht ganz von der Willkür zu trennen ist; auch dieses Hinzutretende hat, obwohl sinnlich bedingt, etwas Allgemeines an sich: die allgegenwärtige Erfahrung des Schrecklichen am Bestehenden.

20 Vgl. hierzu den Beitrag *Humane Zellen im inhumanen Allgemeinen? Adornos negative Moralphilosophie* von Gerhard Schweppenhäuser in diesem Band.

Diese Erfahrung, dass die Welt eben nicht vernünftig eingerichtet ist, d.h.: dass gerade nicht völlig unhinterfragt und selbstverständlich das Glück und die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse der Menschen als Zweck die gesellschaftliche Organisation bestimmen, sondern man ihr jeden Krümel Glücks mühsam abringen muss, diese Erfahrung hat jeder gemacht (gleich, wie sie dann subjektiv bewertet oder ideologisch eingeordnet wurde). Aus diesem Falschen springt schon dasjenige, was als Spontaneität oder Reflex der Vernunft einen moralischen Impuls hinreichend begründet.

Was Kant über das durch reine Vernunft gewirkte Gefühl der Achtung als emphatisches Moment im Moralischen zu begründen versucht, den Herzschlag der *res cogitans*, welcher gerade darum, weil er das Allgemeine ihrer abstrakten Form für alle Vernunftwesen hochhält, ihren Pathos rechtfertigen kann, wird in Adornos Reflexionen zur Moral in einer allgemeinen Erfahrung der Missachtung der Menschheit, die als Besondere in unzähligen Gestalten von jedem gemacht wird, sinnlich an konkrete gesellschaftliche Bedingungen zurückgebunden. „Praxis bedarf auch eines Anderen, in Bewusstsein nicht sich Erschöpfenden, Leibhaften, vermittelt zur Vernunft und qualitativ von ihr verschieden.“²¹ Wenn die reine Vernunft, die allein als Reflexionsbegriff ihre Berechtigung hat, nicht an die Sinnlichkeit, von der sie abstrahiert wurde, um sie zu erkennen, zurückgebunden würde, also keinen Herzschlag bekäme, so ließe sich keine Handlung irgend aus ihr begründen.

11. Längere Kritik des Interesses

Die Verschiebung der Marxschen Einsicht, dass Kapitalismus notwendig Elend produziere, weil die Menschheit in ihm nicht selbst Zweck, sondern zum bloßen Mittel der Verwertung des Werts degradiert ist, hin zu heutigen Formulierungen, dass dem Einzelnen im Kapitalismus eine Schädigung garantiert sei, weil ökonomische Strukturen herrschten, die systematisch gegen sein Interesse gerichtet seien, ist keine bloß sprachliche, sondern eine inhaltliche Verschiebung in dem Gehalt der Kritik.

Wenn eine Kritik an der Gesellschaft das von ihr erzeugte Elend anprangert, muss sie erklären, warum das Elend schlecht ist. Die klassische Begründung (die auch bei Marx impliziert ist) ist die moralische oder auch sittliche.²² Moderne Begründungen, die sich zusammen mit dem positivistischen Wissenschaftsverständnis der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt haben, vermeiden es jedoch, sich auf nicht-empirische Gegenstände wie Gott oder ein Ideal der Menschheit zu berufen. Positivistisch lässt sich auch gar kein Begriff von der Menschheit bilden, da der Positivismus ein bloß technisch-praktisches, d.i. rein zweckrationales Verständnis von Vernunft hat – und sie somit auf den Verstand zu reduzieren versucht. Darum gibt es keine Menschheit mehr, sondern bloß noch die biologische Art des *homo sapiens sapiens*, und darum kann das Schlimme am Elend bloß individuell über

21 Adorno 1994, S. 228.

22 Letztere oft in Form religiöser Ethik, so das christliche Gebot der Nächstenliebe, das Gebot des Koran, den Armen zu geben etc.

die Beschädigung der je einzelnen Bedürfnisbefriedigung erklärt werden. (Diese Auffassung ist dann ideologisch anschlussfähig an die Vorstellung von egoistischen Genen und ähnlichen Naturalisierungen menschlicher Handlungsweisen.) Das Elend ist damit nicht objektiv schlecht, sondern bloß etwas, das viele Menschen nicht wollen. Und an diesem Punkt scheitert dann eine Kapitalismuskritik, die mit den beschädigten Interessen zu argumentieren versucht, wenn z.B. Leute versichern, dass es ihnen so schlecht gar nicht ginge und sie die kapitalistische Wirtschaftsweise durchaus dafür geeignet halten, in ihr zu leben. Oder vielmehr, hier müsste eine solche Kapitalismuskritik scheitern. Tatsächlich schafft sie es, dem subjektiven Interesse ein Allgemeines unterzumogeln, indem die Agitatoren der Revolution anfangen, dem von Leuten bekundeten eigenen Interesse ein „objektives Interesse“ oder gerne auch ein „vernünftiges Interesse“ entgegenzuhalten, das sie entgegen ihrer Beteuerung eigentlich hätten oder haben sollten. Hierin schwingt dann wieder der Bezug auf ein Allgemeines mit, als der Bezug auf ein moralisches Sollen, das der eigenen Willkür übergeordnet sei, allerdings in unreflektierter Form. Als Unreflektiertes wird dieses „objektive Interesse“ dann der Sache nach zu einer heteronomen Bestimmung des Willens, die man anderen Menschen aufherrschen würde, könnte man denn. Hierin liegt ein autoritärer Gestus begründet, der auch einer ansonsten recht hellsichtigen Kapitalismuskritik den emanzipatorischen Gehalt raubt. Der Fehler liegt darin, die Verknüpfung von positivistischem Wissenschaftsverständnis und Goldener Regel, die in diesem Bezug auf das Interesse immer enthalten ist – und damit ein Konstituens der bürgerlichen Gesellschaft, der Herrschaftsform des Kapitals – affirmativ und unhinterfragt übernommen zu haben. Kürzer gesagt: Der Fehler liegt darin, keinen entwickelten Begriff von Moral zu haben.

Weil im Interesse ein gesellschaftlich Vermitteltes als unmittelbar erscheint und weil es immer zweckrational ausgerichtet ist und dies gerne mit Vernunft verwechselt wird, darum eignet der Begriff des Interesses sich so hervorragend als Moralsurrogat: Denn so wird anstelle von einem moralischen Urteil, ob etwas gut oder böse sei, in das Interesse dasjenige hineinprojiziert, was das „legitime Interesse“ vom „unvernünftigen Bedürfnis“ unterscheiden soll. Das Interesse scheint zum einen immer berechtigt zu sein – weil es wie das Bedürfnis unmittelbar und darum schlicht subjektiv vorhanden und wie jedes bloße Geschmacksurteil außerhalb der Kritik zu stehen scheint –, zum anderen ist es immer schon als berechtigtes Interesse formiert, weil es ein bürgerliches Subjekt voraussetzt, das sich nicht jedes Bedürfnis zu verfolgen gestattet. Es ist so eine Instanz, die auf das gesellschaftskonform zugerichtete bürgerliche Individuum rekurriert, das schon von selbst sich nur das Bedürfnis zuzuschreiben erlaubt, dessen Rationalität – d.h. Herrschaftskonformität – heteronom vorgegeben und verinnerlicht wurde. So ist der Wunsch, alles hinzuschmeißen und wie Robinson auf einer einsamen Südseeinsel zu leben, ein unvernünftiges Bedürfnis, während das Verlangen nach hollywoodfilmgewordenen Aussteigerfantasien in Dolby Surround zum Feierabend gehört wie das Bier nach vier, und darum ein legitimes Interesse ist. Dies ist allerdings etwas anderes als eine autonome Bestimmung des Willens durch die eigene Vernunft!

Dieser Mangel ist wesentlich. Denn mit dem bloßen Interesse als Maßstab mündet die Kritik am Bestehenden nicht notwendig bei der Forderung nach einer vernünftigen Gesellschaft – es sei denn, man grenzt ein entsprechend zugerichtetes „vernünftiges Interesse“ gegen ein „unvernünftiges Interesse“ ab (wie es auch die bürgerliche Moral tut). Diese Trennung in bessere und schlechtere Interessen ist aber immer eine ideologische und falsche, wenn sie nicht den Maßstab aufzeigen kann, an dem das jeweilige Interesse bewertet wird; von selbst stehen die verschiedenen und widersprüchlichen Interessen in keiner anderen Rangordnung, als in der subjektiv gefühlten Stärke des hinter ihnen stehenden Bedürfnisses – aber da Bedürfnisse heteronom sinnlich affiziert sind, sind sie niemals für sich vernünftig. Darum werden in jeder Gesellschaftsform zahlreiche Bedürfnisse jedes Individuums scheitern müssen. Menschliche Bedürfnisse sind nicht statisch, sie wachsen und entwickeln sich mit den Möglichkeiten zu ihrer Befriedigung. Wenn der Maßstab für die Freiheit der Gesellschaft das individuelle Maß der Bedürfnisbefriedigung jedes Einzelnen sein soll, formiert als Interesse, dann bleibt der andere Mensch immer heteronome Schranke meiner Freiheit, dann ist aus dem Käfig der Goldenen Regel nicht auszubrechen, dann bleiben die Individuen im Verhältnis der Konkurrenz zueinander, auch dann, wenn sie die Produktionsmittel gemeinsam besitzen sollten. Beim Streit darum, für wessen Sonderbedürfnis produziert werden soll, welche materielle Form man dem gesellschaftlichen Reichtum geben will, muss es naturgemäß²³ Verlierer geben.

„Der Schein an ihnen [den unterm Verblendungszusammenhang der kapitalistischen Gesellschaft gebildeten Bedürfnissen; C.Z.] und die Illusion, wo sie sich meldeten, müssten sie auch gestillt werden, geht aufs gleiche falsche Bewußtsein zurück.“²⁴ Bedürfnisse sind, weil sie nicht a priori aus reiner Vernunft ableitbar, sondern immer an die empirische Wirklichkeit und das empirische sinnliche Subjekt gebunden sind, notwendig gesellschaftlich bedingt; als in einer falschen Gesellschaft produzierte haben sie immer einen gewissen Anteil an der Ideologie, und es lässt sich am einzelnen konkreten Bedürfnis niemals auseinanderdividieren, was an ihm ideologisch verblendet ist und was nicht, weil es ein „reines“ Bedürfnis ebenso wenig geben kann, wie ein Subjekt im gesellschaftsfreien Raum. Dies macht die Bedürfnisse falsch, insofern sie Teil einer herrschenden und herrschaftstabilisierenden Ideologie sind, was jedoch nicht zugleich heißen darf, man könne einem empirischen Menschen vorwerfen, er habe „falsche“ oder „verblendete“ Bedürfnisse. „Bedürfnisse wären sogar in ihrer verkehrten [...] Gestalt zu achten.“²⁵ Zu achten sind Bedürfnisse immer, weil sie auf das Glück eines Subjekts gehen, für welches es keinen objektiven Maßstab der Weise seiner Erfüllung geben kann. Doch dass diese Bedürfnisse immer zu achten sind, heißt nicht zugleich, dass dasjenige, was sich in ihrer Befriedigung oder auf dem Wege dorthin gewaltsam bzw. herrschaftlich gegen andere Menschen richtet, nicht zu kritisieren sei.

23 Naturgemäß, weil hier die Natur, mit der der Mensch in Stoffwechsel treten muss, eine zwar durch Produktivkraftsteigerung verschiebbare, aber dennoch nicht aufhebbare stoffliche Grenze der Realisation des Willens im Material setzt; quantitativ wie qualitativ.

24 Adorno 1994, S. 99.

25 Adorno 1994, S. 99.

Denn ideologiekritisch lässt sich negativ aufzeigen, dass das falsche Bewusstsein an den Bedürfnissen der Menschen auf etwas geht, dessen Subjekte nur unter falschen Bedingungen bedürfen – womit die Erfüllung dieser Bedürfnisse zugleich in einem Moment immer gegen diese Subjekte selbst gerichtet bleibt, indem sie Falsches affirmiert.

Das Interesse ist die spezifisch bürgerlich-kapitalistische Form, um die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse zu ringen – und zwar strukturell bedingt unter Ausschließung der Bedürfnisse aller anderen Menschen. „Das Motiv des Austauschenden ist [unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktion; C.Z.] nicht die *Menschheit*, sondern der *Egoismus*.“²⁶ Befreite Gesellschaft kann *nicht* heißen, dass mein Bedürfnis an oberster Stelle steht und ich immer kriegen muss, was ich gerade will – die Illusion des Schlaraffenlandes, in dem jedes Bedürfnis augenblicklich seine Erfüllung erfährt, enthält das Falsche unserer Gesellschaft, in der der Grad der gesellschaftlichen Stellung in der Konkurrenz am Grad der individuell zugänglichen materiellen Möglichkeiten zur Bedürfnisbefriedigung gemessen wird, als negativen Bezug in sich –, sondern eine befreite Gesellschaft wäre die Verwirklichung der Freiheit in der selbstbewussten Menschheit. Sie wäre frei von Herrschaft, d.h. gerade frei davon, dass die Willen der Einzelnen sich bloß gegeneinander bestimmt denken können. Das Reden davon, Kapitalismus schädige mein Interesse, bleibt dagegen Teil der apersonalen Machtform, in der durch die subjektlosen Gesetze²⁷ der kapitalistischen Produktion die einzelnen Menschen als Mittel dieses Mechanismus gegeneinander formiert werden.

12. Das Postulieren eines objektiven Interesses ist autoritär

Menschen gegen das Interesse, das sie selbst äußern, ein hiervon unterschiedenes, objektives Interesse zu unterstellen, stellt eine autoritäre Entmündigung dar, in der tatsächlich mehr Verachtung gegenüber dem individuell bestimmten Willen der Menschen steckt, als in den Vorgaben bürgerlicher oder christlicher Sittlichkeit. Denn bürgerliche Normvorstellungen wissen wenigstens, dass sie als Nötigung von Außen an die Menschen herangetragen werden, sie wissen um den ihnen innewohnenden Herrschaftsanspruch (und finden ihn ganz richtig und unproblematisch). Die Unterstellung eines objektiven Interesses dagegen, das so verstanden wird, dass es zugleich das eigentliche Interesse jedes Subjektes sei, als ein Interesse aller Menschen an befreiten gesellschaftlichen Bedingungen oder als ein Klasseninteresse, also das Interesse aller Lohnarbeiter innen, nicht mehr ihre Arbeitskraft verkaufen zu müssen – tut so, als wäre es in Wahrheit ein Innerliches, das den Menschen bloß nicht bewusst sei. D.h. das objektive Interesse enthält entweder die psychologische Anmaßung, die Menschen hätten selbst irgendwo in sich vergraben, durch das gesellschaftliche Sein tief unten im Bewusstsein verschüttet ein Interesse, von dem sie selbst gar nicht wissen, und das es archäologisch-agitatorisch freizulegen gilt, oder aber man hat mit diesem objektiven Interesse tatsächlich etwas, das über die unmittelbare Sinnlichkeit von Bedürfnissen

26 Marx 1985, S. 560.

27 Oder das „automatische Subjekt“ des Kapitals, Bewegung der Verwertung des Wertes.

hinausgeht und darum gar kein Interesse mehr sein kann, nämlich einen moralischen Maßstab der Kritik. Das Allgemeine, auf das in dem objektiven Interesse rekurriert wird, bezieht sich in Wahrheit auf den Maßstab der Vernunft und transzendiert damit gerade dasjenige, was ein Interesse seiner Bedeutung nach ist.

„Die Pointe liegt vielmehr darin, daß das Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist und nur innerhalb der von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen und mit den von ihr gegebenen Mitteln erreicht werden kann; also an die Reproduktion dieser Bedingungen und Mittel gebunden ist. Es ist das Interesse der Privaten; aber dessen Inhalt, wie Form und Mittel der Verwirklichung, durch von allen unabhängige gesellschaftliche Bedingungen gegeben.“²⁸

Das Privatinteresse ist insofern objektiv, als seine Form und sein Inhalt sowie die Weise seiner Realisierung nicht durch das Subjekt, sondern durch die Gesellschaft vorgegeben werden. Die Interessen der Menschen unter Bedingungen der kapitalistischen Produktion sind also objektiv spezifisch formiert, nämlich als private, als in Konkurrenz gegeneinander stehende. Das Beharren auf dem eigenen Interesse, und damit auch der vermessene Wunsch, dass mein subjektives Privatinteresse Maßstab der gesellschaftlichen Produktion werden möge, ist schon Ausdruck und Resultat von Verhältnissen, in denen alle Eigenheit und Individualität des Menschen im Tauschwert ausgelöscht ist. Denn der Tauschwert ist das Allgemeine, durch das alle Menschen unter Bedingungen der kapitalistischen Produktion aufeinander bezogen sind; indem dieses Verhältnis nicht die Form eines Verhältnisses der Menschen, sondern eines der Sachen, nämlich der von ihnen hergestellten Produkte, zueinander hat, ist alle Individualität, durch die die bürgerliche Subjektivität sich bestimmt, in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang nicht aufgehoben, sondern negiert, ausgelöscht. Dadurch erhält das Privatinteresse den falschen Anschein, es würde sich gerade gegen diese Entfremdung richten, wo es doch in Wahrheit Ausdruck dieses entfremdeten Verhältnisses ist. Das Privatinteresse geht auf in dem individuellen Vollzug eines entfremdeten Zusammenhangs. Es ist also ein Ausdruck der Unfreiheit, meine Bedürfnisse als Interessen formulieren zu müssen.

Anstatt diese hellsichtige Marxsche Kritik des Interesses als zutiefst an die Privatsphäre des bürgerlichen Individuums gebunden und hierdurch formiert aufzunehmen und die Abschaffung des Interesses durch eine Befreiung der Gesellschaft zu fordern, was zugleich eine Befreiung der Bedürfnisse wäre, machte die marxistisch-leninistische Theorie daraus etwas anderes: Sie affirmierte das Interesse grundsätzlich und trennte es dann in subjektives und objektives auf. Das Interesse sollte nicht kritisiert werden (da es ja unmittelbar und damit immer berechtigt sei, wie das Bedürfnis, solange es nicht überzogen oder verrückt auftritt), sondern es sollte stattdessen umgeformt und politisch genutzt werden. Das Interesse – als vorgeblicher Selbstzweck des Menschen – wurde so zum Mittel, zum Gängelband, um die Leute daran zur Revolution zu führen; ebenso wie die Bedürfnisse der Menschen dem Kapitalismus bloßes Mittel sind und die Kette darstellen, um sie zur freiwilligen Lohnarbeit zu zwingen.

28 Marx 1974, S. 74.

Das falsche, bürgerliche Interesse wurde unter dem Blick des ML zum ideologischen Interesse, dem das sozialistische und objektive, weil richtige, Interesse, entgegengestellt wurde. Als Argument dafür wurde angeführt, dass eine Übereinstimmung von gesellschaftlichen und individuellen Interessen erst im Sozialismus möglich sei. Dies verkennt, dass das Interesse im Kern ein Privatinteresse und als solches notwendig bürgerlich bestimmt ist. Die individuellen, subjektiven Interessen – etwa das Interesse an einem Arbeitsplatz –, die Menschen innerhalb der bestehenden Gesellschaftsform haben (müssen) und die sich dann auch oft ideologisch als ein Interesse an der bestehenden Gesellschaftsform artikulieren, würden unter herrschaftsfreien Bedingungen, unter denen das Bedürfnis Zweck der Produktion und nicht bloß Mittel wäre, gegenstandslos werden. Genau gesprochen wäre gerade das Privatinteresse, einen Job zu haben etc., ein objektives Interesse, nämlich ein Interesse, das durch die materiellen Gesellschaftsverhältnisse und die Form der Produktion notwendig gemacht wurde.

Dieses mit der kapitalistischen Produktionsweise notwendig zusammenhängende und darum objektiv zu nennende Interesse, das jeder Bürger sich als sein Privatinteresse zu eigen machen muss, ist jedoch explizit *nicht* gemeint, wenn in gesellschaftskritischer Absicht von „objektivem Interesse“ gesprochen wird. Im Gegenteil scheint objektives Interesse eher das zu meinen, was der ML darunter verstand. Der formulierte als objektives Interesse das „Interesse der Arbeiter aller Länder am Zusammenschluß zum gemeinsamen Kampf für den Sieg des Sozialismus und Kommunismus im Weltmaßstab, das ein objektives, vom Bewußtsein der Arbeiter unabhängiges Interesse darstellt.“²⁹ Dieses Interesse sei nicht nur objektiv, es sei zugleich vom Bewusstsein derjenigen, die Träger dieses Bewusstseins sind, vollkommen unabhängig. Das heißt, die Klasse der Arbeiter weiß nicht, dass sie dieses Interesse hat; da sie heutzutage nicht einmal mehr weiß, dass sie eine Klasse ist, wundert das nicht. Doch es ist etwas anderes, ob man die Existenz von Klassen als objektiv bestimmen kann, unabhängig davon, ob die darunter subsumierten Menschen dies wissen oder nicht, oder ob man ein Wollen unterstellt, dessen Subjekt einzig in der Hypostasierung des Klassenbegriffs existiert, also darin, den abstrakten Begriff der Klasse wie ein denkendes Subjekt zu behandeln, und das man darum allen unter diese Klasse subsumierten Menschen als eigenes unterstellt.

Beim auf den Sozialismus gerichteten objektiven Interesse, das der Marxismus-Leninismus (ML) durch diese Hypostasierung der Arbeiterklasse zu einem Privatsubjekt mit Interessen erfunden hat, ist es interessanterweise sogar egal, ob es materiell bestimmt ist oder ideell. „Die Aneignung der sozialistischen Kultur als ideelles Interesse ist z.B. ein objektives Interesse der sozialistischen Persönlichkeit, das zugleich ihr subjektives Interesse werden muß.“³⁰ Die Agitation arbeitet dann daran, eine Einheit zwischen objektiven und subjektiven Interessen herzustellen. Das objektive soll zum subjektiven Interesse werden. Die Antagonismen zwischen divergierenden Interessen, die bürgerliche Staatstheoretiker über das

29 Eichhorn 1987, S. 583.

30 Eichhorn 1987, S. 583.

Allgemeinwohl (erfolglos) zu vermitteln versuchten, sollen im Sozialismus vollständig aufgehoben werden.

In dieser explizit auf die positive Bestimmung einer sozialistischen Gesellschaft bezogenen Form taucht das Interesse innerhalb von linken Debatten heute nur noch ganz am Rande auf. Aber gerade in Diskussionen um Moral erscheint das Interesse wieder in zentraler Funktion, nämlich als dasjenige, worauf man sich als aufgeklärter Mensch stützen und dafür das metaphysische Konzept des Guten und Bösen fallen lassen soll. Vermittelt über das Interesse verschob sich die Forderung nach einer guten Welt, nach realisierter Freiheit und der Abschaffung von Herrschaft als Selbstzweck, zu der Forderung nach einer Welt, die allen Menschen einen größeren Nutzen bringen kann, als dies unter den derzeit herrschenden Bedingungen der Fall ist. Es hat dabei wesentliche Züge, die der ML ihm aufprägte, beibehalten. Es macht denselben Fehler, indem es sich positiv auf das Interesse bezieht, anstatt es als bloß technisch-praktischer Vernunft gemäß und entsprechend der bürgerlich-kapitalistischen Produktionsweise formiert zu kritisieren; und es kommt mit dem besserwieserisch-autoritären Gestus daher, eine Moral durch etwas Zweckrationales ersetzen zu können, womit es auch wieder dem positivistischen Wissenschaftsverständnis gerade *der* gesellschaftlichen Verhältnisse verhaftet bleibt, die es vorgeblich abschaffen möchte.

Bei der Erhebung des Interesses zum Maßstab der Kritik geht es nicht darum, was Vernunft für sich selbst will, sondern nur um die technisch-praktische Seite der Vernunft, die so zum bloßen Mittel der Bedürfnisbefriedigung verkommt. Hinter diesem Gerede von Nützlichkeiten schwingt jedoch immer noch unreflektiert das moralische Maß des Guten mit; dann nämlich, wenn nicht Lottegewinn, Karriere oder Weltherrschaft zum Ziel gewählt wird, um mein Interesse bestmöglich durchzusetzen, sondern die Reflexion auf das Ganze der Menschheit in der Forderung nach der Abschaffung jeder Herrschaft mündet (was dann fälschlich als objektives Interesse betitelt werden kann, um zu kaschieren, dass es sich in Wahrheit um eine moralische Forderung handelt, die rein zweckrational und individuell nicht zu begründen wäre). Ohne einen moralischen Maßstab könnte man verschiedene Nützlichkeiten, z.B. den Nutzen, den die Herrschaft über viele Menschen mir persönlich bringen würde, nicht in gute und schlechte differenzieren. Ein genuin moralischer Maßstab ist darum jeder emanzipatorischen Gesellschaftskritik immanent. Doch wenn dieser moralische Maßstab nicht explizit gemacht wird, dann schlägt der emanzipatorische Gehalt in ein autoritäres Moment um.

Das Autoritäre liegt darin, dass man die Bewusstseine in irgendeiner Weise formieren will, sich dem objektiven Interesse gemäß zu machen. Das ist etwas anderes als Aufklärung durch das bessere Argument, auch wenn es oberflächlich identisch erscheinen mag. Denn in der Formulierung des objektiven Interesses schwingt nicht nur der zwanglose Zwang des besseren Arguments mit, sondern man maßt sich ein Urteil über die Formierung der Bedürfnisse und über Form und insbesondere Inhalt der Bedürftigkeit eines Menschen an. Mit dem Interesse appelliert man gerade nicht an die allgemeine Vernunft eines Menschen, sondern an seine gesellschaftlich vermittelte Sinnlichkeit. Deshalb ist das obige Zitat, nach

dem die sozialistische Persönlichkeit ein ideelles Interesse an Arbeiterkunst haben sollte, nicht bloß als Überspitzung zu lesen, sondern es zeigt sehr deutlich die Vorstellung von Vernunft, die hinter dem Appell ans Interesse steht: Sie ist hier nämlich wieder einmal bloß technisch-praktisch gedacht.

Wer nichts Besseres weiß, als an das Interesse zu appellieren, zeigt damit vor allem, dass er sich ein wahrhaft Ideelles, d.h. etwas, das tatsächlich rein aus Vernunft gesetzt ist, ohne bloß technisch-praktisch als Mittel auf ein Äußeres gerichtet zu sein, gar nicht denken kann. Der in den engen Grenzen der positivistischen Wissenschaft eingepferchte Geist, der gelernt hat, ausschließlich in diesem engen Rahmen zu denken, entdeckt das Interesse als taugliches Mittel für einen Zweck, der zwar auf einem Allgemeinen gründet, aber nicht als solcher reflektiert wird. Die Nähe zum Positivismus war seit jeher ein großer Mangel materialistischer Gesellschaftskritik, weil Gesellschaftskritik auf die Menschheit gerichtet ist, von der der Positivismus keinen Begriff haben kann. Ein Interesse an der Menschheit kann es nicht geben, auch kein objektives, weil die Verwirklichung der Freiheit der Menschheit als gesellschaftliche kein sinnliches Bedürfnis Einzelner ist, sondern ein Bedürfnis der Vernunft; ein Wollen, das erst aus der Reflexion des Denkens auf sich selbst entstehen kann. Nur hierüber ist es ein Allgemeines und hat so mit dem Interesse als bloß sinnlichem und privatem nichts gemein. Denn im Wollen der Verwirklichung der Menschheit als freie geht es gar nicht um die Frage der Vermittelbarkeit oder Unvermittelbarkeit persönlicher Bedürfnisse. Die Existenz einer eventuell antagonistischen Verfasstheit von Bedürfnissen stellt unter dem Gesichtspunkt der Vernunftmoral kein zu lösendes Problem dar, sondern allein, ob die Bedingungen, unter denen Menschen mit ihren divergierenden Bedürfnissen zusammenleben, Bedingungen ihrer Freiheit sind, oder durch Herrschaft sie bedingen.³¹

Anstatt rattenfängerisch an das Interesse zu appellieren und fadenscheinige Bonuspunkte für die Bedürfnisbefriedigung nach der Revolution zu versprechen,³² sollte die Aufklärung über die menschenfeindlichen Verhältnisse des Lebens unter Bedingungen der Selbstverwertung des Wertes deutlich machen, dass alle Menschen als Menschheit moralisch aufeinander bezogen sind und dass es mir darum nicht egal sein darf, wenn eine Gesellschaft notwendig und systematisch Elend produziert – auch dann nicht, wenn die Betroffenen mir persönlich unbekannt sind oder wenn ihr Elend meinen Interessen zugute kommt.

Die Forderung, die herrschende Verwechslung von Sittlichkeit und Moral zu kritisieren und nicht ihr aufzusitzen, ist keine begriffliche Haarspalterei. Das Beharren auf der Differenz zwischen Sittlichkeit und Moral ermöglicht erst sowohl die richtige Kritik an bestehenden Verhältnissen als auch an einem Vernunftbe-

31 Die Frage, ob ich in der befreiten Gesellschaft jeden Morgen Nachtigallenzungeleee essen kann oder will, lässt sich nur vom Resultat aus beantworten. Mit Moral oder Vernunft hat das nichts zu tun. Wenn ich dieses Bedürfnis jedoch haben sollte, macht es einen Unterschied, ob die Bedingung seiner Realisation Herrschaft ist, oder ob seine Nichtrealisation sich in herrschaftsfreien Bedingungen ergibt.

32 Tatsächlich können die Menschen im entwickelten Kapitalismus je nach Gehaltsklasse ihre Bedürfnisbefriedigung auf historisch einmalig hohem Niveau realisieren.

griff, der Vernunft bloß technisch-praktisch versteht und die Frage nach der Notwendigkeit der Weltrevolution damit auf eine Interessenabwägung reduziert.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1994) [1966]: Negative Dialektik, Frankfurt/M.
- Comte, Auguste (1883) [1842]: Die positive Philosophie, Heidelberg.
- Kant, Immanuel (1997) [1785]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt/M.
- Eichhorn, Wolfgang Peter (1987) [1976]: Interessen, in: Georg Klaus / Manfred Buhr (Hg.): Philosophisches Wörterbuch, Leipzig.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1996) [1845]: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt/M.
- Marx, Karl (1985) [1844]: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Marx / Engels Werke, Bd. 40, Berlin.
- Ders. (1974) [1858]: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.
- Ders. (1962) [1867]: Das Kapital. Erster Band, in: Marx / Engels Werke, Bd. 23, Berlin.
- Ders. (1964) [1894]: Das Kapital. Dritter Band, in: Marx / Engels Werke, Bd. 25, Berlin.
- Zunke, Christine (2004): Das Subjekt der Würde. Kritik der deutschen Stammzellendebatte, Köln.