

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3901989-46-9 € 16,-

polylog 47 2022

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



Bianca Boteva-Richter/Lubomír Dunaj (Hg.)

Marx interkulturell

Mit Beiträgen von AMY ALLEN, IVAN LANDA, KENN NAKATA STEFFENSEN,
THADDEUS METZ, LUBOMÍR DUNAJ, YUSUF ÖRNEK und anderen

SONDERDRUCK



Marx interkulturell

herausgegeben von

BIANCA BOTEVA-RICHTER UND EUBOMÍR DUNAJ

3

BIANCA BOTEVA-RICHTER &
EUBOMÍR DUNAJ

Marxismus interkulturell
Einleitung

7

AMY ALLEN

Sklaverei, Arbeit und Geschichte:
DuBois' Schwarzer Marxismus

31

IVAN LANDA

Marxismus und Christentum im Dialog

53

KENN NAKATA STEFFENSEN

Grunderfahrung, Anthropologie und Ideologie:
Miki Kiyoshis marxistische Anthropologie und der
Marxismus im Japan der 1930er Jahre

69

THADDEUS METZ

Der junge Marx im Licht einer afrikanischen Ethik
Zwei Ansichten der Selbstverwirklichung

FORUM

95

BRITTA SAAL UND ANKE GRANESS

Das Denken dekolonisieren
Kwasi Wiredu (1931–2022) – Ein Nachruf

101

EUBOMÍR DUNAJ

Die Revolution, die Transformation und
die Rolle des Subjekts
Kritische Betrachtungen zu François Julliens
Buch Die stillen Wandlungen

121

YUSUF ÖRNEK

Die Rezeption von Nicolai Hartmann
in der türkischen Philosophie

139 BÜCHER UND MEDIEN

160 IMPRESSUM

161 BESTELLEN

THADDEUS METZ

Der junge Marx im Licht einer afrikanischen Ethik

Zwei Ansichten der Selbstverwirklichung

Übersetzt von Namita Herzl und Juri Wald

ABSTRACT: Die normativen Standpunkte von Karl Marx werden üblicherweise mit moralisch-politischen Theorien wie dem Utilitarismus und der Rawls'schen Gerechtigkeit verglichen. Sie wurden bisher nicht systematisch typischen und insbesondere kommunalen afrikanischen Werten gegenübergestellt. Stattdessen waren es afrikanische Führer wie Nyerere oder Nkrumah, die nach der Unabhängigkeit die Gemeinsamkeiten betonten. In diesem Artikel, einem Beitrag aus der analytischen Philosophie, skizziere ich das Wesentliche von Marx' Ansatz zum guten Leben, insbesondere aus seinen frühen Schriften zur Entfremdung aus den Jahren 1843–1845, und wäge sie gegen eine theoretische Interpretation der wenig erforschten afrikanischen moralisch-politischen Tradition ab. Nach der letztgenannten Perspektive zeichnet sich eine Person durch höchste Vortrefflichkeit aus, insofern sie gemeinschaftliche Beziehungen schätzt, die darin bestehen, eine Lebensweise zu teilen und sich um die Lebensqualität der anderen zu kümmern. Mein Ziel ist es, die wichtigsten Unterschiede zwischen diesem Afro-Kommunalismus und den Ansichten des jungen Marx herauszuarbeiten und dort, wo sie voneinander abweichen, einige Gründe für die Bevorzugung des einen Ansatzes gegenüber dem anderen zu nennen. Ich komme zu dem Schluss, dass, soweit sich die beiden Ethiken unterscheiden, das afrikanische Ideal der bessere Kandidat ist um Moral oder zumindest die Menschenrechte zu erfassen, während das Marx'sche Ideal vorzuziehen und für ein breites zeitgenössisches Publikum sogar überzeugender ist, wenn es um eine umfassendere Vorstellung vom guten Leben geht.

THADDEUS METZ ist Professor für Philosophie an der Universität von Pretoria in Südafrika.

KEYWORDS: Afrikanische Ethik; Kommunalismus; Menschenrechte; Karl Marx; Selbstverwirklichung; Sub-Sahara-Moral; *Ubuntu*



I. EINLEITUNG

Obwohl den meisten klar war, dass Karl Marx in seiner sozioökonomischen Kritik einen moralischen Standpunkt ablehnte,¹ dauerte es einige Zeit, bis die Fachwelt herausfand, dass er, zumindest in seinen frühen Jahren, an einem zwar nicht moralischen aber doch normativen Rahmen festhielt und welcher dies war. Erst in den 1930er Jahren wurden viele von Marx' frühen Schriften, die er Anfang bis Mitte der 1840er Jahre verfasst hatte, veröffentlicht.² In diesen Werken formuliert Marx die philosophischen Grundlagen seiner Kapitalismuskritik und seiner Begründung des Sozialismus am gründlichsten. Grob gesagt handelt es sich um eine Art Ethik der Selbstverwirklichung, die von den Studien des jungen Marx zu Aristoteles und Hegel geprägt ist, aber natürlich weder mit Sklaverei noch mit dem hegelschen Geist sympathisiert. Obwohl ich glaube, dass diese Ethik auch in späteren Jahren Marx' Denken leitete,³ möchte ich die dazu bestehende Debatte an dieser Stelle nicht aufgreifen. In diesem Artikel konzentriere ich mich ausschließlich auf die frühesten philosophi-

schen Schriften von Marx, insbesondere auf die Jahre 1843–1845, mit dem Ziel, die dort vorgeschlagenen normativen Ideen in einen kritischen Dialog mit einer für das subsaharische Afrika typischen Ethik zu bringen.

Die normativen Ansichten von Marx wurden mit moralisch-politischen Theorien wie dem Utilitarismus⁴ und der Rawls'schen Gerechtigkeit⁵ verglichen. Sie wurden nicht systematisch den typischen subsaharischen Werten gegenübergestellt. Vielmehr haben afrikanische Führer wie Julius Nyerere (1968) und Kwame Nkrumah (1970) nach der Unabhängigkeit solche Gemeinsamkeiten betont.⁶ Ich argumentiere, dass die Hervorhebung der Unterschiede für eine afro-kommunale Ethik spricht, vorausgesetzt man glaubt an die Existenz von Menschenrechten. Allerdings ist Marx' Konzeption des guten Lebens weiter gefasst als die typisch afrikanische und wird, so behaupte ich, von Menschen aus verschiedenen Traditionen als Darstellung einer guten Lebensführung als plausibler empfunden werden.

Das Einzige, was den meisten bei Marx' Veröffentlichungen zu Afrika einfällt, ist seine Diskussion eines »Urkommunismus«⁷, der durch eine rudimentäre Arbeitsteilung ge-

1 Vgl. hierzu z. B. Miller: *Analyzing Marx*, 15–97; Wood: *Karl Marx*, 125–161.

2 Zur Geistesgeschichte dieser Werke siehe Colletti: *Introduction*, 7–18.

3 Siehe z. B. Marx' Diskussionen über entfremdete Arbeit in Marx, Karl: *Grundrisse* und in dem Teil des Kapitals, der manchmal als »sechstes Kapitel« bezeichnet wird (verfasst Mitte der 1860er Jahre). Auch diese Texte wurden erst spät veröffentlicht, nämlich Marx: *Grundrisse* (1941) bzw. Marx: *Resultate* (1933).

4 Vgl. Brenkert: *Utilitarianism*.

5 Vgl. Wei: *Marx versus Nozick*.

6 Für eine empirische Analyse, warum sich viele afrikanische Führer nach der Unabhängigkeit zum Marxismus hingezogen fühlten, siehe Hughes: *Marxism*.

7 Anmerkung der Übersetzer:innen: Der Begriff »Urkommunismus« hat sich zwar eingebürgert, wird jedoch von Marx nicht verwendet.

... dass Marx, zumindest in seinen frühen Jahren, an einem zwar nicht moralischen aber doch normativen Rahmen festhielt ...



kennzeichnet ist.⁸ Selbst dort erwähnt Marx Afrika nicht ausdrücklich,⁹ aber was er beschreibt, war charakteristisch für »vorkoloniale« oder »traditionelle« Ökonomien südlich der Sahara, die weitgehend in dieser Region beheimatet waren und nicht aus Europa, dem Nahen Osten oder anderswo exportiert oder aufgezwungen wurden. Neben der Tatsache, dass fast jede:r entweder in der Kindererziehung oder im Sammeln/Jagen/Ackerbau tätig war, wurde das Land in der Regel gemeinschaftlich genutzt und weitgehend auf Grundlage des Bedarfs zugeteilt. Es gab keine großen Wohlstandsunterschiede und es gab keine Klasse, die unter der Herrschaft einer anderen Klasse arbeitete.

Eine solche Produktionsweise war die Ursache für (und ihrerseits wahrscheinlich auch verursacht durch) bestimmte Werte und Normen, die viele afrikanische Wissenschaftler:innen heute entweder als »Traditional African Religion«¹⁰ oder als Weltanschauung des *ubuntu*¹¹ – ein südafrikanisches Wort für Menschlichkeit – bezeichnen.

8 Zum »primitiven Kommunismus« bzw. »Urkommunismus« vgl. MEW, Band 21, 1884, 30–35.

9 In drei langen und umfangreichen Sammlungen der ins Englische übersetzten Werke von Marx wird Afrika in den Indizes nur zweimal in Kamenka: *Portable Karl Marx*, 575, einmal in McLellan: *Selected Writings*, 614 oder gar nicht Tucker: *Marx-Engels Reader*, 771 aufgeführt.

10 Vgl. Olupona: *African Traditional Religions*; vgl. MacGaffey: *African Traditional Religion*.

11 Vgl. Khoza: *Ubuntu*; vgl. Mnyaka: *The African Concept of Ubuntu/Botho*; Nkondo: *Ubuntu*.

Was viele Denker:innen außerhalb des subsaharischen Afrika nicht wissen, ist, dass wesentliche evaluative und normative Dimensionen dieser Weltanschauungen die Form einer Selbstverwirklichungsethik annehmen, die im Großen und Ganzen dem ähnelt, was man bei Aristoteles, Hegel und, wie ich in diesem Artikel ausführe, bei Marx findet. Welche Art von Selbstverwirklichungsethik war mit dem »Urkommunismus« der vorkolonialen subsaharischen Region verbunden? Wie könnte man sie im Lichte des philosophischen Verständnisses des 21. Jahrhunderts aufarbeiten? Und wie würde sie im Vergleich und vor allem im Kontrast zur präskriptiven Philosophie des jungen Marx aussehen? Angenommen, eine Art von Selbstverwirklichungsethik ist geeignet, welche wäre vorzuziehen, jene von Marx oder eine auf afrikanischen Idealen beruhende Ethik?

Diese Fragen versuche ich, im Folgenden zu beantworten. Nachdem ich eine theoretische Interpretation typischer afrikanischer Werte und Normen vorgestellt habe, die in der internationalen Literatur über Philosophie, Theorie und Politik noch nicht ausreichend erforscht wurden, weise ich darauf hin, dass sie sich in einigen wichtigen Punkten von den Ansichten des jungen Marx unterscheiden, und komme zu dem Schluss, dass die afrikanische Ethik zwar der bessere Kandidat für die Erfassung von Normen in Bezug auf die Menschenrechte ist, aber viele globale Forscher:innen die Marx'sche Ethik als Darstellung einer guten Lebensführung trotzdem vorziehen werden.



Obwohl es philosophische Gründe gibt, an jeglichen Selbstverwirklichungsansätzen zu zweifeln, wenn es darum geht, welche Entscheidungen zu treffen und welche Institutionen zu unterstützen sind,¹² gehe ich davon aus, dass solche Ansätze prima facie ansprechend sind und ihre Vorzüge daher als gegeben vorausgesetzt werden sollten, um herauszufinden, welche besonderen Varianten am besten zu verteidigen sind. Wenn ich eine bestimmte Ethik der Selbstverwirklichung vorstelle, die aus dem subsaharischen Afrika stammt, will ich nicht behaupten, dass sie die einzige oder notwendigerweise die beste Interpretation afrikanischer Werte und Normen darstellt. Sie kommt vielmehr dem am nächsten, was der junge Marx vorschlug, und verdient es daher, mit ihm verglichen zu werden. Nichtsdestotrotz gibt es andere, konkurrierende Ethiken aus der afrikanischen philosophischen Tradition.¹³

Im weiteren Verlauf dieses Artikels lege ich zunächst die Schlüsselemente der präskriptiven Ansichten des jungen Marx dar, und zwar nicht nur, wie er sie in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten*¹⁴ darlegt, sondern auch in einigen weiteren Werken aus dieser Zeit (Abschnitt 2). Ich zeige, dass sie zusammen eine Ethik der Selbstverwirklichung darstellen, die an vier unterscheidbare Elemente

des guten Lebens appelliert und eine Lesart rechtfertigt, die sie als grundlegend normativ versteht und die zumindest von großen Teilen von Marx' späterer materialistischer Kritik der Moral nicht untergraben wird. Anschließend erkläre ich, was es bedeutet, eine Sichtweise als »afrikanisch«, »subsaharisch« oder ähnliches zu bezeichnen, um dann eine Ethik zu formulieren, die sich zwar auf indigene Glaubensvorstellungen und Praktiken des subsaharischen Afrika beruft, aber an ein globales, an Normativität interessiertes Publikum des 21. Jahrhunderts gerichtet ist (Abschnitt 3). Demnach verwirklicht der Mensch seine wahre Natur, insofern er gemeinschaftliche Beziehungen schätzt, sich um die Lebensqualität anderer kümmert und eine gemeinsame Lebensweise teilt. Anschließend vergleiche und kontrastiere ich die beiden Auffassungen davon, wie man sich selbst oder seine menschliche Vortrefflichkeit verwirklicht, auf der Suche nach Gründen für die Bevorzugung der einen gegenüber der anderen, wobei ich zunächst kurz die Gemeinsamkeiten zwischen ihnen hervorhebe (Abschnitt 4), dann aber umfassender auf die Unterschiede eingehe (Abschnitt 5). Ausgehend von der Annahme, es gäbe einen gültigen moralischen Standpunkt, oder zumindest einen, der die Menschenrechte einschließt, argumentiere ich dafür, dass die afrikanische Konzeption diesen besser erfasst, während die Marx'sche Konzeption ansprechender ist in Bezug auf die Erklärung von einigen intuitiv nicht moralischen Formen menschlicher Vortrefflichkeit. In der Tat verdienen Marx' normative Ansichten

12 Ich selbst stelle einige zur Verfügung in Metz: *African Moral Theory*, 322.

13 Siehe dazu Gyekye: *Tradition and Modernity* und Bujo: *Foundations*.

14 Gemeint ist MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844, 465–588.



über ein gutes Leben viel mehr zeitgenössische Aufmerksamkeit, als sie von Philosoph:innen und anderen Intellektuellen bekommen. Ich schließe den Artikel, indem ich kurz auf einige Grenzen dieser Ansichten hinweise und diese zusammenfasse (Abschnitt 6).

2. DAS ETHOS DES JUNGEN MARX

Das Ideal von Marx in seinen frühen Schriften wird treffend als eine Form des »Humanismus« beschrieben, wobei es weder auf die Förderung des Glücks im subjektiven Sinne (z. B. als Vergnügen, Nutzen) noch auf die Anerkennung der Heiligkeit des menschlichen Lebens als rein biologisches (geschweige denn geistiges) Phänomen ausgerichtet ist. Zumindest für den jungen Marx besteht unser eigentliches Ziel darin, das zu entwickeln, was er gewöhnlich unser »menschliches Wesen«¹⁵ nennt. Damit meint er nicht nur das, was unserer Spezies eigen ist und uns vom Tier-, Pflanzen- und Mineralreich unterscheidet, sondern auch, was an uns auf einer nicht instrumentellen Ebene wertvoll ist. Es gibt bestimmte Fähigkeiten, die nur wir haben und die um ihrer selbst willen gut sind, wobei ein erstrebenswertes Leben darin besteht, sie zu verwirklichen. Dieser umfassende Ansatz zur Unterscheidung zwischen besseren und schlechteren Lebensweisen erinnert an Aristoteles und Hegel, die der junge Marx bekanntlich studiert hat.

15 Vgl. MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844, 517–518; vgl. Marx: *James Mill*, 544.

Bevor darauf eingegangen wird, was für Marx die Natur unseres menschlichen Wesens ausmacht, sollten einige Implikationen des allgemeinen Ansatzes beachtet werden, das Leben danach zu bewerten, inwieweit es Menschlichkeit entwickelt. Zum einen sind schlechte Leben solche, die eine »zufällige[] Existenz«¹⁶ haben, d. h. solche, in denen Eigenschaften, die nicht Teil des menschlichen Wesens sind, im Vordergrund stehen oder in denen man »seinem eigenen Wesen entfremdeter wird«¹⁷. Das Gegenteil von Selbstverwirklichung ist für eine Person, wenn sie »zur geistigen und physischen Mißgeburt«¹⁸ verkommt.

Oder anders ausgedrückt: Schlechte Leben sind solche, die »unmenschlich«¹⁹ sind oder ein »entmenschetes Wesen«²⁰ haben, denen es an der Erkenntnis dessen mangelt, was an uns als Gattung sowohl deskriptiv als auch evaluativ besonders ist. Aus dieser Perspektive wäre eine schlechte Gesellschaft eine Gesellschaft, die schlechtes Leben produziert, d. h. die das menschliche Wesen verkümmert. Marx' Kritik an den vorsozialistischen Gesellschaften und insbesondere am Kapitalismus besteht darin, dass der Mensch »sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich or-

16 MEW, Band 1, 1843, 360.

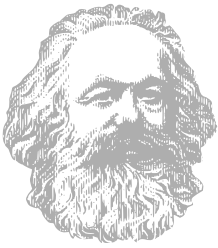
17 Marx: *James Mill*, 540.

18 Ebd.

19 MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844, 539; MEW, Band 2, 1845, 34.

20 MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844, 524.

Zumindest für den jungen Marx besteht unser eigentliches Ziel darin, das zu entwickeln, was er gewöhnlich unser »menschliches Wesen« nennt.



ganisiert«²¹ oder dass es einen »Widerspruch [der] menschlichen Natur mit [der] Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist«²² gibt.

Eine weitere Möglichkeit, die Kritik von Marx zu formulieren, ist der Begriff der »Animalität«. Ein unmenschliches Leben oder eine Existenz, in der unser Wesen wenig entwickelt ist, findet auf der Ebene einer niedrigeren Form statt. In diesem Zusammenhang wird in einigen der berühmtesten Passagen aus den *Ökonomisch-philosophische[n] Manuskripte[n]* das Leben eines Arbeiters mit dem eines Tieres verglichen²³ und behauptet, dass Tätigkeiten wie Essen, Trinken und Fortpflanzung »tierisch«²⁴ werden, wenn sie »zu letzten und alleinigen Endzwecken«²⁵ unseres Lebens gemacht werden, unter Ausschluss der Verwirklichung unserer besonderen menschlichen Kräfte. An anderer Stelle erkennt Marx, dass ein Arbeiter, der entfremdeter Arbeit ausgesetzt ist, »seinen Vorzug vor dem Tier in [einen] Nachteil«²⁶ verwandelt.

Schließlich lassen sich die grundlegenden Elemente des Marxschen Wertesystems anhand des Begriffs der Entwertung verstehen. Entwertung bedeutet, etwas von hohem Wert

so zu behandeln, als hätte es weniger als diesen Wert. Wenn die menschliche Natur ein Selbstzweck ist, dann besteht für Marx der kategorische Imperativ darin, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«²⁷. Eine Möglichkeit, etwas zu entwerten, besteht darin, ein höchstes Gut als bloßes instrumentelles Gut zu behandeln, und zwar ausschließlich als Mittel zu einem Zweck, der einen geringeren Wert hat. In diesem Sinne kritisiert Marx die entfremdete Arbeit, da sie »die Selbsttätigkeit, die freie Tätigkeit, zum Mittel herabsetzt«²⁸ und das »Wesen [des Menschen] nur zu einem Mittel für seine Existenz macht«²⁹. Während wir am Leben sein sollten, um unsere besonderen menschlichen Kräfte zu verwirklichen, opfert die Masse der Menschheit in Form des Arbeiters diese nur, um am Leben zu bleiben.

Die Zitate deuten eindeutig darauf hin, dass Marx zumindest in seinen ersten philosophischen Schriften eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen gutem und schlechtem Leben getroffen hat, und sich auf diese beruft, um die kapitalistische Gesellschaft dafür zu kritisieren, dass sie kein gutes Leben hervorbringt.³⁰ Es ist wichtig zu verstehen, wie eine solche normative Perspektive mit Marx' Ab-

21 Marx: *James Mill*, 536.

22 MEW, Band 2, 1845, 37.

23 Vgl. MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844a, 514–518.

24 Ebd., 515.

25 Ebd.

26 Ebd., 517.

27 MEW, Band 1, 1844c, 385.

28 MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844a, 517.

29 Ebd., 516; siehe auch Marx: *James Mill*, 538.

30 Ich bin nicht der einzige, der Marx auf diese weitgehend normative Weise liest. Siehe auch, um nur ein Beispiel zu nennen, Fromm: *Concept*.

In diesem Sinne kritisiert Marx die entfremdete Arbeit, da sie »die Selbsttätigkeit, die freie Tätigkeit, zum Mittel herabsetzt« und das »Wesen [des Menschen] nur zu einem Mittel für seine Existenz macht«.



lehnung eines moralischen Systems vereinbar ist. Die Moral ist eine unparteiische Darstellung dessen, was als zulässig und unzulässig für wichtige Entscheidungen gilt, wobei die bedeutendsten Beispiele sich auf natürliche Rechte, den individuellen Verdienst und die Fairness berufen.

Von 1843 (*Zur Judenfrage*) bis 1875 (*Kritik des Gothaer Programms*) lehnt Marx die Kategorien des Rechts, des Verdienstes und der Fairness als Mittel der Kapitalismuskritik ausdrücklich ab, da er der Meinung ist, dass sie ideologischen Zwecken dienen (und oft einen universellen Standpunkt beschwören, der in Wirklichkeit Partikularinteressen unterstützt), und dass im Sozialismus die Konflikte, die die Verwendung solcher Kategorien erfordern, wegfallen würden. Daraus folgt jedoch nicht, dass Marx dachte, im Sozialismus würden alle normativen Bewertungen des Lebens verschwinden. Denn rückblickend hätten jene Menschen, die in einer sozialistischen Gesellschaft leben, immer noch ein Interesse daran, ihr Leben im Vergleich zu denen zu beurteilen, die in vorsozialistischen Gesellschaften lebten. Außerdem müssten die Menschen im Sozialismus sich selbst und ihre Mitmenschen, insbesondere die Kinder, darauf ausrichten, die ihnen zur Verfügung stehende Zeit und die Ressourcen zu nutzen, d. h. sie bestmöglich verwenden. Bei näherem Nachdenken wird außerdem deutlich, dass das gesamte Projekt der Ideologiekritik natürlich einen normativen Standpunkt voraussetzt, nämlich dass der Kapitalismus unerwünscht ist und gestürzt werden muss, weil er unsere beson-

deren menschlichen Kräfte hemmt, und dass das falsche moralische Bewusstsein, das den Kapitalismus stützt, ebenfalls schlecht ist und überwunden werden muss.

Was sind nun unsere besonderen menschlichen Kräfte? Was ist der Inhalt unseres menschlichen Wesens? Was verleiht unserem Wesen eine Würde, die den Tieren fehlt? In den frühen Schriften hebt Marx vier Fähigkeiten hervor, nämlich die der Sozialität, der Freiheit, der Kultur und der Individualität. Es ist plausibel, diese vier Kräfte als verschiedene Möglichkeiten zu betrachten, die Fähigkeit des Menschen zur Arbeit, die im weitesten Sinne als produktive Tätigkeit verstanden wird, auf wertvolle Weise zu verwirklichen. Diese wertvollen Formen der produktiven Tätigkeit sind logisch verschieden, was bedeutet, dass im Prinzip eine von ihnen ohne die anderen verwirklicht werden könnte. Ich behandle sie daher getrennt, indem ich sie detailliert betrachte und anwende, wobei ich anerkenne, dass sie nach Marx idealerweise gleichzeitig und auf sich gegenseitig bereichernde Weise verwirklicht werden sollten. »Das *wirkliche, tätige* Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seinen als eines wirklichen Gattungswesens, d. h. als menschlichen Wesens, ist nun möglich dadurch, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* – was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – herausschafft.«³¹

»Das wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen [...], ist nun möglich dadurch, daß er wirklich alle seine Gattungskräfte – was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – herausschafft.«

K. Marx, s. Fn. 31

31 MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844a, 574.



Der am häufigsten wiederkehrende Aspekt des menschlichen Wesens, den Marx in den frühen Schriften erörtert, ist unsere Fähigkeit zur Sozialität, wobei Marx am häufigsten von unserem »Gemeinwesen«³² spricht. Eine gemeinschaftliche oder soziale Natur zu haben, bedeutet einerseits, dass man in der Lage ist, sich selbst als getrennt und isoliert zu betrachten, d. h. als »auf sich ruhende Monade«³³ und »auf sich zurückgezogen[.]«³⁴, als eine Art Atom, das »keine Eigenschaften und darum keine durch seine eigne *Naturnotwendigkeit* bedingte Beziehung zu andern Wesen außer ihm«³⁵ hat. Jedoch hat der Mensch die Fähigkeit, mit anderen in einer wechselseitigen Beziehung zu stehen. Andererseits bedeutet, ein Gemeinwesen zu haben, in der Lage zu sein, zum Wohle anderer Menschen zu handeln und sich nicht auf eine egoistische Orientierung zu beschränken, die andere als bloße Werkzeuge zur Befriedigung der eigenen Interessen behandelt. Wenn Menschen in einer egoistischen Beziehung zueinander stehen, neigen sie dazu, in einer Weise miteinander umzugehen, die von »Erniedrigung«³⁶ sowie von »Plünderung [...] [und] Betrug[.]«³⁷ geprägt ist. Für Marx wäre eine egoistische

Orientierung jedoch auch dann unerwünscht, wenn sie sich nicht in diesen besonders unerwünschten Verhaltensweisen ausdrückt. Das heißt, selbst wenn Zwang, Täuschung, Ausbeutung usw. in den Beziehungen zu anderen nicht vorkämen, würde die Neigung, sich strategisch auf die Maximierung des eigenen Wohls zu konzentrieren, ausreichen, um die eigene gemeinschaftliche Natur und die der anderen herabzusetzen.

Positiv ausgedrückt bedeutet die Verwirklichung des Gemeinwesens, das zu tun, wovon man erwartet, dass es das Leben der anderen bereichert und es genau aus diesem Grund mit Freuden tut. In einer eloquenten Passage über die Art und Weise, wie die eigene Arbeit dies tun kann, sagt Marx:

»Gesetzt wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den anderen *doppelt bejaht*. Ich hätte 1) in meiner *Produktion* meine *Individualität*, ihre *Eigentümlichkeit* vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle *Lebensäußerung* genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als *gegenständliche, sinnlich anschaubare* und darum *über allen Zweifel erhabene Macht* zu wissen. 2) In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, also das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren *menschlichen* Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3) für dich der *Mittler*

32 MEW, Band 1, 1843, 356, 362, 364; MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844a, 535–539; Marx: *James Mill*, 536, 538; MEW, Band 1, 1844d, 408.

33 MEW, Band 1, 1843, 365.

34 Ebd.

35 MEW, Band 2, 1845, 127.

36 Marx: *James Mill*, 535.

37 Marx: *James Mill*, 544.

»Gesetzt wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den anderen *doppelt bejaht*.«

K. Marx, s. Fn. 38



zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eigenen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4) in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar Deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt* und *verwirklicht* zu haben.«³⁸

Eine zweite hervorstechende Ebene des menschlichen Wesens ist nach Marx unsere Fähigkeit zur freien Tätigkeit, zur Arbeit, die ein Produkt der eigenen Entscheidung des Einzelnen ist. Die Schlüsselstelle aus den frühen Schriften ist die folgende aus den *Ökonomisch-philosophische[n] Manuskripte[n]*:

»In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen [...]. Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr [...]. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins [...]. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit [...]. Zwar produziert auch das Tier [...]. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch univer-

sell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben.«³⁹

Marx geht es nicht nur darum, dass Tiere nur nach Instinkt oder Konditionierung handeln, während der Mensch nach vernünftiger Überlegung arbeiten kann. Es geht auch darum, dass wir die Fähigkeit haben, aus einem Selbstzweck heraus zu produzieren, »nach den Gesetzen der Schönheit«⁴⁰, und nicht, weil wir dazu gezwungen sind.

Die Fähigkeit zur freien Tätigkeit ist verkümmert, wenn man den größten Teil seines Lebens damit verbringt, nur Aufgaben zu erfüllen, weil man dazu gezwungen wurde oder keine andere Wahl hat, als dies zu tun. Wenn harte Arbeit nur ausgeführt wird, weil man sonst nicht am Leben bleiben kann, ist das nicht frei. Selbst wenn es ein bedingungsloses Grundeinkommen gäbe, so dass die körperlichen Bedürfnisse unabhängig von der Arbeit gedeckt wären, könnte die Tätigkeit immer noch im Wesentlichen unfrei sein, wenn man unter ständiger Anweisung eines anderen im Austausch für einen Lohn Aufgaben erfüllt. Natürlich gibt es Abstufungen der Unfreiheit, aber die Ideale sind für Marx, dass ein Mensch »heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Vieh-

»... Während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben.«

K. Marx, s. Fn.39

³⁸ Marx: *James Mill*, 546.

³⁹ MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844a, 516–518; vgl. Marx: *James Mill*, 547.

⁴⁰ MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844a, 517.



zucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden«⁴¹ und eine Gesellschaft, in der »es keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter Anderm auch malen«⁴² gibt.

Die dritte Facette des menschlichen Wesens, die der junge Marx erörtert, ist das, was ich als »Kultur« bezeichne, was Marx selbst jedoch häufiger mit den Begriffen unserer »Sinne« ausdrückt, womit in erster Linie unsere Fähigkeiten zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken und zu tasten gemeint sind. Diese Sinne unterscheiden sich nicht nur voneinander und von ihrer Ausprägung bei Tieren, sondern sie können auch durch produktive Tätigkeit auf verschiedene Weise verfeinert werden. »Die Eigentümlichkeit jeder Wesenskraft ist grade ihr *eigentümliches Wesen*, also auch die eigentümliche Weise ihrer Vergegenständlichung [...]. Es versteht sich, daß das *menschliche* Auge anders genießt als das rohe, unmenschliche Auge, das menschliche *Ohr* anders als das rohe *Ohr*.«⁴³ Vermutlich kann ein kultiviertes Auge Gemälde, Skulpturen und andere visuelle Künste anfertigen und schätzen, während das kultivierte Gehör Musik hört, erschafft und darin Bedeutung findet.

Über die fünf Sinne hinaus betrachtet Marx das Denken als einen menschlichen Sinn, der unter anderem als eine Fähigkeit zur Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit verstan-

den wird und kultiviert werden kann. Man denke zum Beispiel an die Interpretation von Gedichten, Romanen und anderen Formen der Literatur; auch das erfordert Bildung und Übung – Arbeit, im weitesten Sinne –, um es zu können. Letztlich scheint für Marx sogar die wissenschaftliche Reflexion als Sinn zu gelten.⁴⁴

Wenn die menschlichen Sinne entfremdet sind, bleiben sie roh. Ihre besondere »Vergegenständlichung«⁴⁵ bleibt unentwickelt und wird, zumindest im Kapitalismus, zugunsten einer Erwerbsorientierung verkümmert. In einer weiteren eindringlichen Passage sagt Marx:

»Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, also als Kapital für uns existiert oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz, *gebraucht* wird [...]. An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten. Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen innern Reichtum aus sich herausgebäre [...]. Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation grade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften

41 MEW, Band 3, 1846, 33.

42 Ebd., 379.

43 MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844a, 541.

44 Vgl. ebd., 543–546.

45 Ebd., 541.

»Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben ...«

K. Marx, s. Fn. 46



menschlich, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind [...].⁴⁶

Mit der Behauptung, dass das sinnliche Wesen des Menschen »reduziert werden« musste, meint Marx, dass viele Generationen gezwungen waren, Opfer zu bringen, um die Technik und andere Produktionsmittel hervorzubringen, die es nun anderen ermöglichen, ihre menschliche Natur auf vielfältige und reiche Weise zu verwirklichen.

Viertens und letztens behauptet Marx, dass der Mensch fähig ist, ein Individuum zu sein, womit er meint, sich in seiner »Eigentümlichkeit«⁴⁷ auszudrücken und zu verwirklichen. Nach Marx ist ein gutes menschliches Leben nicht nur eines, das die drei oben genannten Ebenen des menschlichen Wesens durch Arbeit verwirklicht, sondern auch auf eine Weise, die den Neigungen, Vorlieben und Talenten des jeweiligen Individuums entspricht. Er sagt, dass eine menschliche Produktionsweise bedeuten würde, dass ich »in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle Lebensäußerung genossen [hätte], als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als gegenständliche, sinnlich anschauliche und darum über allen Zweifel erhabene Macht [wüsste]«. ⁴⁸ In ähnlicher Weise kritisiert Marx die Tatsache, dass die gegenwärtige Epoche durch »die

Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen, die Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit«⁴⁹ gekennzeichnet ist und dass »[u]nter der Voraussetzung des Privateigentums [...] meine Individualität bis zu dem Punkte entäußert [ist], daß diese Tätigkeit mir verhaßt, eine Qual und vielmehr nur der Schein einer Tätigkeit [ist] [...], der gegenständliche, sinnliche, angeschaut und darum über allen Zweifel erhabene Ausdruck meines Selbstverlustes und meiner Ohnmacht.«⁵⁰

Wie bereits erwähnt, habe ich diese vier Elemente des menschlichen Wesens als begrifflich getrennt behandelt, aber Marx spricht oft von ihnen als eng miteinander verbunden. So kritisiert er beispielsweise eine unsoziale Auffassung von Freiheit, »ohne Beziehung auf andre Menschen, unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren, das Recht des Eigentums«⁵¹, und sagt in ähnlicher Weise, dass »[d]as Auge [...] zum *menschlichen* Auge geworden [ist], wie sein *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist.«⁵² So wie Freiheit und Kultur für Marx idealerweise gesellschaftlich sind, so ist die Gesellschaftlichkeit idealerweise individuell: »In meiner individuellen Lebensäußerung [hätte ich] unmittelbar Deine Lebensäuße-

»Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese *Emanzipation* grade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind [...].«

K. Marx, s. Fn. 46

46 Ebd., 540; vgl. Marx: *James Mill*, 537 ff.

47 Marx: *James Mill*, 547.

48 Ebd., 546.

49 MEW, Band 3, 1846, 424; vgl. ebd., 425 ff.

50 Marx: *James Mill*, 547.

51 MEW, Band 1, 1843, 365.

52 MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844a, 540.



»In African societies, immorality is the word or deed which undermines fellowship.«

P. Kasenene, s. Fn. 62

rung geschaffen [...], also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein menschliches, mein Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht zu haben.«⁵³ Auch wenn die vier Gattungskräfte gemeinsam verwirklicht werden sollten, lohnt es sich, sie analytisch zu unterscheiden, denn nur so können wir beurteilen, wann eine bestimmte Lebensweise einseitig oder unnötig unvollständig sein könnte.

Indem ich die normative Grundlage dargelegt habe, auf der der junge Marx den Kapitalismus und die Entfremdung im Allgemeinen kritisiert, behaupte ich nicht, dass ich etwas besonders Neues aufgedeckt habe – obwohl ich glaube, dass diese Facetten des Marxschen Werks selbst von zeitgenössischen Marxisten unterschätzt werden. Mein Ziel war es, das Wesentliche seiner Ethik klar zu formulieren, um den Vergleich und Kontrast mit einer typischen afrikanischen Ethik zu erleichtern.

3. EINE AFRIKANISCHE SELBSTVERWIRKLICHUNGSETHIK

Mit »afrikanisch«, »subsaharisch« und ähnlichen geographischen Bezeichnungen meine ich Merkmale, die dort in einem großen Raum und über eine lange Zeitspanne hinweg *auffällig* waren, und zwar in einer Weise, wie sie es anderswo in der Regel nicht waren. Es handelt sich um Merkmale, die zumindest in weiten subsaharischen Teilen des afrikanischen Kontinents seit Jahrhunderten auftreten und die

in vielen anderen Gebieten der Welt nicht in vergleichbarer Weise vorkommen. So gesehen gibt es in der Tat Werte, die man treffend als »afrikanisch«⁵⁴ bezeichnen kann, d. h. die in Afrika hervorstechen. Ein Teil dieser Werte, auf den ich mich konzentriere, umfasst einen grundlegend relationalen und spezifisch gemeinschaftlichen oder harmonischen Ansatz von Normativität, den ich als eine mögliche afrikanische Ethik vorstelle, die der Ethik des jungen Marx am nächsten kommt und sich dennoch auf interessante Weise von ihr unterscheidet.⁵⁵

Die in diesem Artikel favorisierte Interpretation der subsaharischen Moral beginnt mit Maximen, die weithin als Ausdruck indigener oder traditioneller subsaharischer Moral angesehen werden, nämlich den Sätzen, die oft ins Englische mit »I am because we are« (»ich bin, weil wir sind«) und »A person is a person through other persons« (»eine Person ist eine Person durch andere Personen«) übersetzt werden.⁵⁶ Obwohl diese Sätze manchmal verwendet werden, um eine metaphysische Behauptung auszudrücken, nämlich dass man nicht zu dem geworden wäre, was man

54 Vgl. Bujo: *Differentiations*; vgl. Nkulu-N'Sengha: *Bumuntu*; vgl. Gyekye: *African Ethics*.

55 Nicht alle afrikanischen Philosophen teilen einen grundsätzlich relationalen Ansatz. So behauptet Gyekye: *Tradition and Modernity*, dass eine afrikanische Ethik auf die Förderung des Gemeinwohls zielt, während Bujo: *Foundations* behauptet, dass sie die Förderung der Lebenskraft verlangt.

56 Für einen Überblick über verschiedene indigene Völker siehe Nkulu-N'Sengha: *Bumuntu*.



ist, wenn man nicht in einer bestimmten Gesellschaft gelebt hätte, werden sie auch häufig verwendet, um einen normativen Anspruch auszudrücken. Insbesondere sind sie Aufforderungen, ein *wahres* Selbst oder eine *vollständige* Person zu werden.⁵⁷ In der vorherrschenden südafrikanischen Umgangssprache sind sie Ermahnungen, *ubuntu* zu praktizieren, was, wie oben erwähnt, Menschlichkeit bedeutet.⁵⁸

Eine solche Ethik beinhaltet eine *eudaimonistische* oder Selbstverwirklichungsperspektive, die den Grundlagen des Aristotelismus, des Konfuzianismus und, wenn ich richtig liege, des jungen Marx ähnelt. Die ultimative Antwort auf die Frage, warum ein Mensch auf eine bestimmte Weise leben sollte und nicht auf eine andere, ist, dass er dadurch mehr Mensch oder mehr Person wird. Es gibt einen bezeichnenden menschlichen und höheren Teil unserer Natur und ein niederes, tierisches Selbst, die beide in unterschiedlichem Maße realisiert werden können. Man kann mehr oder weniger ein Mensch, eine Person oder ein Selbst sein, und das grundlegende Ziel im Leben sollte es sein, sein Menschsein, sein Personsein oder sein Selbstsein so weit wie möglich zu entwickeln. In der Tat ist es in den indigenen afrikanischen Kulturen üblich, diejenigen, die böse sind, als »Un-Person«

(non-persons)⁵⁹ oder sogar als »Tiere«⁶⁰ zu bezeichnen.

Der zweite Teil der Maximen besagt, dass man ein wahres Selbst wird, »weil wir sind«, oder eine vollständige Person »durch andere Personen« wird, was in etwa bedeutet, dass man gemeinschaftliche Beziehungen mit anderen schätzt. Wie Augustine Shutte über eine *ubuntu*-Ethik aus dem südlichen Afrika bemerkt: »Our deepest moral obligation is to become more fully human. And this means entering more and more deeply into community with others. So although the goal is personal fulfilment, selfishness is excluded.«⁶¹ Es ist üblich, dass Ethiker, die in der afrikanischen Tradition arbeiten, behaupten oder zumindest vorschlagen, dass der *einzig*e umfassende Bereich, in dem man menschliche Vortrefflichkeit zeigen kann, die gemeinschaftliche oder harmonische Beziehung zu anderen ist.

Die folgenden Ausführungen von Theoretikern aus verschiedenen Teilen des subsaharischen Afrika über Werte und Normen in dieser Region sollen verdeutlichen, dass ein großer Teil des normativen Denkens in Afrika grundlegend relational ist:

»[I]n African societies, immorality is the word or deed which undermines fellowship«⁶², sagt der ugandische Theologe Peter Kasenene.

»Soziale Harmonie ist für uns [Afrikaner] das summum bonum – das größte Gut. Al-

»Our deepest moral obligation is to become more fully human. And this means entering more and more deeply into community with others. So although the goal is personal fulfilment, selfishness is excluded.«

A. Shutte, s. Fn. 61

57 Vgl. Wiredu: *The African Concept*; vgl. Menkiti: *Normative Conception*.

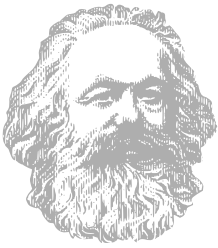
58 Vgl. Mokgoro: *Ubuntu and the Law*, 17.

59 Nkulu-N'Sengha: *Bumuntu*, 143–144.

60 Letseka: *African Philosophy*, 186

61 Shutte: *Ubuntu*, 30.

62 Kasenene: *Religious Ethics*, 21.



les, was die Suche nach diesem Gut untergräbt, muß wie die Pest gemieden werden«⁶³, schreibt der südafrikanische Friedensnobelpreisträger Desmond Tutu.

Der simbabwische Ethiker Munyaradzi Murove schreibt vor: »[O]ne should always live and behave in a way that maximises harmonious existence at present as well as in the future.«⁶⁴

»One should always live and behave in a way that maximises harmonious existence at present as well as in the future.«

M. Murove, s. Fn. 64

»A life of cohesion, or positive integration with others, becomes a goal, one that people design modalities for achieving. Let us call this goal communalism, or, as other people have called it, communitarianism. In light of this goal, the virtues [...] also become desirable«⁶⁵, bemerkt der kenianische Historiker der afrikanischen Philosophie Dismas Masolo.

In den obigen Zitaten ist immer wieder von *Gemeinschaft*, *Harmonie*, *Zusammenhalt* und *Gemeinschaftlichkeit* (*fellowship*, *harmony*, *cohesion*, *communalism*) die Rede, was darauf hindeutet, dass diese Werte um ihrer selbst willen geschätzt werden und nicht nur als Mittel für einen anderen Zweck.

Es stellt sich natürlich die Frage, was unter diesen Begriffen zu verstehen ist. Ich zitiere noch einmal repräsentative afrikanische Theoretiker:innen zur Frage, was es bedeutet, in Gemeinschaft oder in Harmonie mit anderen zu leben:

»Every member is expected to consider him/herself an integral part of the whole and

to play an appropriate role towards achieving the good of all«⁶⁶, sagt der nigerianische Yoruba-Philosoph Segun Gbadegesin.

»Harmony is achieved through close and sympathetic social relations within the group«⁶⁷, erklärt die ehemalige südafrikanische Verfassungsrichterin Yvonne Mokgoro.

»The fundamental meaning of community is the sharing of an overall way of life, inspired by the notion of the common good«⁶⁸, bemerkt der einflussreichste afrikanische politische Philosoph der letzten 20 Jahre, der Ghanaer Kwame Gyekye.

»[T]he purpose of our life is community-service and community-belongingness«⁶⁹, meint der nigerianische Igbo-Theologe Pantaleon Iroegbu.

Auffallend an diesen und anderen Beschreibungen, wie man sich zusammenschließt, harmonisiert oder anderweitig zu einer wirklichen Person wird, ist, dass immer wieder zwei unterschiedliche Beziehungsgüter genannt werden, nämlich einerseits, sich als Teil des Ganzen zu betrachten, sich nahe zu sein, eine Lebensweise zu teilen und dazuzugehören, und andererseits, das Wohl aller zu erreichen, mitfühlend zu sein, für das Gemeinwohl zu handeln und der Gemeinschaft zu dienen.

An anderer Stelle habe ich versucht, diese beiden Facetten einer kommunalen Beziehung

63 Tutu: *Keine Zukunft ohne Versöhnung*, 33–34.

64 Murove: *The Shona Ethic*, 181.

65 Masolo: *Self and Community*, 240.

66 Gbadegesin: *African Philosophy*, 65.

67 Kasenene: *Religious Ethics*, 17.

68 Gyekye: *Beyond Cultures*, 16.

69 Iroegbu: *Beginning*, 442.



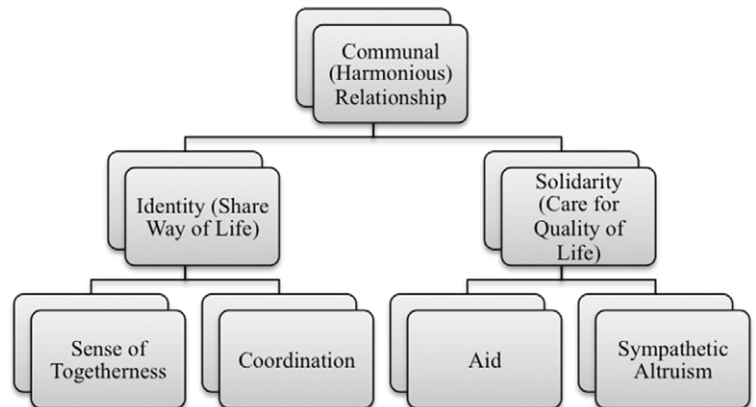
mit einiger Präzision zu unterscheiden und zu rekonstruieren.⁷⁰

Für einen Überblick siehe Abbildung 1 (auf dieser Seite rechts).

Es ist aufschlussreich, das, was ich als *Identifikation* mit anderen oder als *gemeinsame Lebensweise* mit ihnen bezeichne (d. h. Nähe, Zugehörigkeit usw.), als Kombination bestimmter psychologischer Einstellungen zum Zusammenhalt und dem daraus resultierenden kooperativen Verhalten zu verstehen. Zu den Einstellungen gehören die Tendenz, sich als Mitglied einer Gruppe mit den anderen zu sehen und sich als *wir* (und nicht als *ich*) zu bezeichnen, die Neigung, Stolz oder Scham für das zu empfinden, was der:die andere oder die eigene Gruppe tut, und – auf einer höheren Intensitätsstufe – eine emotionale Wertschätzung des Wesens und des Wertes des anderen. Es gehört zu den kooperativen Verhaltensweisen, die Bedingungen von Interaktion transparent zu machen, anderen die Möglichkeit zu geben, freiwillige Entscheidungen zu treffen, auf der Grundlage von Vertrauen zu handeln, sich gemeinsame Ziele zu setzen und im Extremfall sich deshalb für sie zu entscheiden, weil es »das ist, wer wir sind« (»this is who we are«).

Was ich als *Solidarität* mit anderen oder *Fürsorge* für andere bezeichne (d. h. Handeln zum Wohle anderer usw.), lässt sich dementsprechend auch als Kombination aus bestimmten psychologischen Einstellungen und hilfreichem Verhalten verstehen. In diesem Fall sind

die Einstellungen positiv auf das Wohl des anderen ausgerichtet und umfassen einfühlsames Wahrnehmen des Zustands des anderen und eine mitfühlende emotionale Reaktion auf dieses Wahrnehmen. Bei diesen Handlungen handelt es sich nicht nur um solche, die dazu dienen, den Zustand des:der anderen zu verbessern, sondern auch um jene, die aus bestimmten Motiven heraus erfolgen, z. B. um



den:die Andere:n besser zu stellen oder sogar zu einem besseren Menschen zu machen.

Zusammenfassend folgen einige konkrete und explizite Interpretationen von »ich bin, weil wir sind« und »eine Person ist eine Person durch andere Personen«: Man sollte danach streben, ein wahres Selbst zu werden, was bedeutet, Identität und Solidarität mit anderen zu schätzen. Oder man sollte das Personsein entwickeln, was bedeutet, die gemeinschaftlichen Beziehungen zu respektieren, eine Lebensweise mit anderen zu teilen und sich um ihre Lebensqualität zu kümmern. Umgekehrt

Abbildung 1: Schematische Darstellung von Gemeinschaft

70 Vgl. Metz: *African Moral Theory*, 321–341; vgl. Metz: *Relational Moral Theory*, 90–104.



»The purpose of our life is
community-service and commu-
nity-belongingness«

T. Iroegbu, s. Fn. 69

ist ein Mensch, dem es an menschlicher Vortrefflichkeit mangelt oder der »keine Person« ist, jemand, der die Gemeinschaft oder die Harmonie nicht respektiert. Dabei besteht das wesentliche Übel darin, entgegengesetzte, widersprüchliche Beziehungen zu schätzen, mit einer »wir-gegen-sie-Haltung« zu handeln, sowie darin, andere unterzuordnen, ihnen zu schaden und dies aus Gleichgültigkeit gegenüber ihrem Wohlergehen, wenn nicht gar aus Grausamkeit zu tun.

Die Bestimmung dessen, was es bedeutet, sich mit anderen zu vergemeinschaften und zu harmonisieren, begründet eine philosophisch attraktive afrikanische Ethik der Selbstverwirklichung. Die meisten Leser:innen glauben intuitiv, dass sie normalerweise keine unschuldigen Menschen für Geld töten sollten, keine Menschen auf rassistischer Basis verachten sollten, um sich überlegen zu fühlen, nicht lügen sollten, um Geld zu bekommen, das man nicht braucht, sowie eine Vielzahl anderer Handlungen vermeiden sollten. Was für das Publikum des 21. Jahrhunderts von Interesse sein müsste, ist, dass die afro-kommunale Ethik eine plausible Erklärung dafür liefert, warum solche Handlungen abzulehnen sind: Weil es eine unangemessene oder animalische Art wäre, andere zu behandeln. Eine solche Erklärung unterscheidet sich, und zwar auf den ersten Blick, einerseits von der utilitaristischen Idee, dass solche Handlungen langfristig nicht das verfügbare Gesamtwohl maximieren würden, und andererseits von der Rawls'schen Idee, dass sie die individuel-

len Freiheitsrechte verletzen würden, um eine Vorstellung vom Guten zu verfolgen.

Es gäbe noch viel mehr zu sagen, um diese afrikanische Ethik zu erläutern und zu begründen. Zum Beispiel behaupten die Bewohner des subsaharischen Afrika oft, dass wir mit den »lebenden Toten« kommunizieren müssen, d. h. mit Menschen, deren Körper gestorben sind, die aber weiterhin auf der Erde leben. Sollte diese religiöse oder »spirituelle« Dimension als wesentlich für eine Ethik angesehen werden? Was folgt aus dieser Ethik für den Umgang mit Tieren und anderen Teilen der Natur? Und was schreibt sie in Bezug auf Abtreibung oder Euthanasie vor? Dies sind wichtige Fragen, aber ich brauche sie hier nicht zu beantworten,⁷¹ um bei der Beurteilung der Ethik im Vergleich zur normativen Philosophie, die in Marx' frühen Schriften zum Ausdruck kommt, voranzukommen.

4. ETHIK BEI MARX UND IN AFRIKA: ZWEI BEGRÜNDUNGEN FÜR DEN SOZIALISMUS

Bevor wir uns mit den Unterschieden zwischen den beiden Ansätzen befassen und mit der Frage, welcher der beiden Ansätze philosophisch attraktiver ist, sollten wir kurz auf die Gemeinsamkeiten eingehen. Auch sie sind bisher nicht systematisch herausgearbeitet worden. Am ehesten findet man in der Literatur Texte, die von Staatsphilosophen im subsaharischen Afrika kurz nach der Un-

⁷¹ Vgl. Metz: *Relational Moral Theory*.



abhängigkeit von den Kolonialmächten verfasst wurden. Julius Nyerere (1968)⁷² erörtert Marx Ausbeutungskritik und eine typisch afrikanische Ethik, während Kwame Nkrumah (1970)⁷³ sich auf einen Egalitarismus konzentriert, der angeblich auf eine gemeinsame materialistische Ontologie zurückzuführen ist. In keinem der beiden Texte wird die Ethik des jungen Marx als Weg zur Verwirklichung des menschlichen Wesens diskutiert.

Sowohl beim jungen Marx als auch bei der oben dargelegten afro-kommunalen Ethik finden wir eine menschliche Natur, die sich von unserer tierischen unterscheidet und wertvoller ist als diese. Unser oberstes Ziel sollte es sein, eine wahrhaft menschliche Lebensweise anzustreben. Für beide gilt ein schlechtes Leben als »unmenschlich«, wobei ein sehr schlechtes Leben dem eines Tieres gleicht, und eine schlechte Form der sozialen Organisation wird ebenfalls als »unmenschlich« bezeichnet, weil sie dazu neigt, ein schlechtes Leben zu fördern. Für beide steht die Gemeinschaft im Mittelpunkt des menschlichen Wesens, wobei die Werte der gegenseitigen Abhängigkeit und des Altruismus in Marx' Konzept vom Gemeinwesen den Werten der Identität und Solidarität im afrikanischen Denken bezüglich der Harmonie entsprechen, wenn nicht sogar gleichwertig sind.

Mehr noch, die Anhänger beider Perspektiven haben oft behauptet, dass sie jeweils eine Art von Sozialismus mit sich bringen, in dem

es keine Trennung zwischen einer Klasse gibt, die die Produktionsmittel besitzt, und einer anderen Klasse, die dies nicht tut und sich dem Willen der ersteren unterwerfen muss, um Zugang zu Ressourcen durch einen Lohn zu erhalten. Nyerere hat hier recht, dass beide Traditionen den Kapitalismus ablehnen, weil er auf Ausbeutung beruht. Darüber hinaus haben beide Traditionen den Kapitalismus oft kritisiert, weil er Subordination unterstützt, entweder direkt am Arbeitsplatz oder indirekt auf politischer Ebene, wobei die Reichen in einem repräsentativen demokratischen Staat mehr Einfluss über bestimmte Abstimmungen haben als die Armen.

Ein offensichtlicher Unterschied zwischen den beiden Ethiken besteht darin, in welcher Hinsicht die Selbstverwirklichung den Sozialismus voraussetzt. Für Marx erfordert die Selbstverwirklichung ein hohes Maß an freier Zeit, d. h. Zeit, die der eigenen Kontrolle unterliegt und nicht unter der Leitung eines anderen steht oder lediglich zur Befriedigung grundlegender Bedürfnisse eingesetzt wird. Er war der Meinung, dass die Kapitalistenklasse niemals sowohl einer wesentlichen Verkürzung des Arbeitstages, die Marx in seinem späteren Werk ausdrücklich als Voraussetzung für Freiheit bezeichnete,⁷⁴ als auch einer Aufteilung der wichtigsten Ressourcen zustimmen würde und dass nur eine revolutionäre Inbesitznahme der Produktionsmittel durch das Kollektiv diese Maßstäbe erfüllen könne. Afrikanische Philosophen haben dage-

72 Vgl. Nyerere: *Ujamaa*.

73 Vgl. Nkrumah: *Consciencism*.

74 Vgl. MEW, Band 25, 1894, 828.



gen eher die Idee betont, dass mit der großen Ungleichheit des Reichtums eine trennende Haltung des *wir-gegen-sie* einhergeht. Es ist schwer, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit zu erfahren, wenn einige über enormen Reichtum verfügen und andere nicht, und anstelle von gemeinsamen Gefühlen wie Stolz auf die Leistungen des anderen ist eher Neid zu erwarten.⁷⁵

Diese Unterschiede sind jedoch nicht tiefgreifend. Marx würde die afrikanische Kritik an der Stratifizierung von Wirtschaftsgruppen und trennenden Gefühlen als Entfremdung bezeichnen, während afrikanische Philosophen einen kürzeren Arbeitstag als Weg zu mehr Gemeinschaft zwischen den Menschen begrüßen würden.

5. ETHIK BEI MARX VERSUS ETHIK IN AFRIKA: DAS MENSCHLICHE WESEN UND DIE MENSCHENRECHTE

Größere Unterschiede zwischen den präskriptiven Ansichten des jungen Marx und der hier dargelegten afro-kommunalen Philosophie betreffen vor allem zwei Dinge: die Natur des menschlichen Wesens und die Frage, ob dieses Konzept die Menschenrechte begründen kann. Marx' Konzeption des menschlichen Wesens ist weiter gefasst als die der afrikanischen Ethik, und während Marx jede Berufung auf Rechte oder gar einen moralischen Standpunkt ablehnt, stehen afrikanische Philosophen diesen normativen Kategorien in der

Regel positiv gegenüber, wie ich weiter unten aufzeige. Im Folgenden erläutere ich diese beiden großen Unterschiede zwischen den Ethiken und gebe einige Gründe an, zwischen ihnen zu wählen.

Betrachten wir zunächst die konkurrierenden Ansichten darüber, was die menschliche Natur ausmacht. Nach meiner Interpretation der afrikanischen Ethik, erschöpft sie sich in unserer Fähigkeit zur Gemeinschaft. Sicherlich ist diese Fähigkeit nicht unkompliziert und umfasst die verschiedenen Dimensionen der psychologischen und verhaltensbezogenen Identität und Solidarität. Sie ist jedoch im Vergleich zur Auffassung des jungen Marx von unserer Natur eng gefasst. Marx vertritt zwar eine ähnliche Vorstellung von einer gemeinsamen Wesensart, schließt aber auch die konzeptuell getrennten Fähigkeiten der Freiheit, der Kultur und der Individualität mit ein. Obwohl die selbstbestimmte Tätigkeit, die Entfaltung der Sinne und die Entfaltung des eigenen Ichs gesellschaftlich zu erfolgen haben, sind sie für Marx nicht identisch mit der Gemeinschaft, die im Wesentlichen eine Frage der gegenseitigen Abhängigkeit und des Altruismus ist.

Um die übergreifende Frage zu beantworten, wie man gut leben kann, behaupte ich, dass Marx' umfassendere Darstellung des menschlichen Wesens überzeugend ist. Der Mensch verfügt über die Fähigkeit, seine Handlungen seinem Willen zu unterwerfen, seine Sinne zu kultivieren und auf eine Weise zu leben, die seine Besonderheit zum Ausdruck bringt. Darüber hinaus sind diese

... während Marx jede Berufung auf Rechte oder gar einen moralischen Standpunkt ablehnt, stehen afrikanische Philosophen diesen normativen Kategorien in der Regel positiv gegenüber ...

⁷⁵ Vgl. Magesa: *African Religion*, 278; vgl. Oruka: *Practical Philosophy*, 120.



Formen der Arbeit an sich wertvoll, weil es sich um Aspekte handelt, durch die unser Leben mehr wert ist als das der Tiere. Denn im Vergleich zum Menschen sind die Angehörigen des Tierreichs nicht in gleichem Maße frei (auch wenn Schimpansen und Delphine zu einem höheren Grad frei sind als Insekten). Sie können keine Kunst und ganz allgemein keine reiche Kultur schaffen und schätzen, und sie können nicht im gleichen Maße Individualität ausdrücken wie der Mensch. Ich nehme an, dass die Leser:innen selbst auf keine dieser Fähigkeiten verzichten möchten.

Es reicht nicht aus, im Namen der afrikanischen Ethik zu erwidern, dass sie Freiheit, Kultur und Individualität *nicht verbietet* und sie daher zulässt. Der Punkt ist, dass die afrikanische Ethik ihnen keinen definitiven Wert zugesteht, d. h. nicht impliziert, dass man mehr Mensch ist oder eine wahrhaftigere Lebensweise führt, wenn sie verwirklicht werden.

Zweitens könnte entgegnet werden, dass die afrikanische Ethik den Wert von Freiheit, Kultur und Individualität um ihrer selbst willen *dann und nur dann* begründen kann, wenn sie eine *soziale Dimension* einschließen. Marx könnte selbst eine solche Ansicht vertreten, da er, wie oben erwähnt, vorschreibt, Freiheit, Kultur und Individualität auf soziale Weise zu verwirklichen. Die Aussage, dass bestimmte Fähigkeiten *idealerweise* zusammen mit einer anderen, relationalen Fähigkeit verwirklicht werden sollten, bedeutet jedoch nicht, dass die ersteren völlig *wertlos* wären, wenn sie al-

lein verwirklicht würden.⁷⁶ Zum einen sagt Marx nicht immer, dass z. B. freie Arbeit insofern wertvoll ist, als sie sozial ist.⁷⁷ Zum anderen ist eine solche Lesart von ihm philosophisch am zutreffendsten. Das freie Schaffen eines großen Kunstwerks, das ein Produkt der eigenen Besonderheit ist, hat zweifellos einen *gewissen* Wert *an sich*, auch wenn es *mehr* Wert hätte, wenn man es mit anderen teilen würde und diese es zu schätzen wüssten. Man denke auch an Marx' eigene Beispiele für die Jagd am Morgen und das Fischen am Nachmittag: Es mag *besser* sein, mit einem Freund gemeinsam zu jagen und zu fischen, aber ich sehe bei Marx nichts, was darauf hindeutet, Geselligkeit sei eine notwendige Bedingung für den Wert einer Tätigkeit, und es scheint wenig plausibel zu sein, dies zu behaupten.

Als Darstellung eines guten Lebens ist die Vision von Marx überzeugender, weil sie umfassender ist. Eine dritte und besonders überzeugende Antwort des afrikanischen Ansatzes besteht jedoch darin, dass die *wichtigsten* – wenn auch nicht die *einzigsten* – Werte sozialer Natur sind und dass diese sozialen Werte die Kategorie der Rechte mit einschließen. Marx berücksichtigt dies nicht.

Eine dritte und besonders überzeugende Antwort des afrikanischen Ansatzes besteht jedoch darin, dass die *wichtigsten* – wenn auch nicht die *einzigsten* – Werte sozialer Natur sind und dass diese sozialen Werte die Kategorie der Rechte mit einschließen.

76 Dieser Punkt wird bei Aristoteles deutlich, für den das allerbeste Leben selbstbewusste (z. B. intellektuelle) Tugenden einschließt, die im Kontext der Freundschaft verwirklicht werden, für den aber auch theoretische Weisheit noch als Weisheit, als Tugend, gelten würde, wenn sie außerhalb eines sozialen Kontextes vollbracht würde (siehe dazu Metz: *Aristotle*).

77 Vgl. MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 1844a, 514 ff.



»Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus.«

K. Marx, s. Fn. 78

Wie bereits erwähnt, gehen die Meisten davon aus, Marx lehne den moralischen Standpunkt ab, der grob als übergeordnete Norm verstanden wird, die eine Art unparteiische Behandlung von Personen auf der Grundlage individueller Ansprüche wie Rechte, Verdienst und Fairness vorschreibt. Marx ist der Ansicht, dass Moral ideologisch ist, und zwar in dem abwertenden Sinne, dass es sich um eine falsche Auffassung von Normen handelt, die weit verbreitet ist, weil sie der Legitimierung einer kapitalistischen oder anderweitig unmenschlichen Form der gesellschaftlichen Organisation dient. Insbesondere in Bezug auf die Menschenrechte sieht der junge Marx eine Berufung auf sie lediglich die Geltendmachung von Pflichten seitens anderer, die es einem erlauben, eigenständig und egoistisch zu sein.

»Vor allem konstatieren wir die Tatsache, daß die sogenannten *Menschenrechte*, die *droits de l'homme* im Unterschied von den *droits du citoyen*, nichts anderes sind als die Rechte des *Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft*, d. h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen [...]. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade [...]. Die praktische Nutzenanwendung des Menschenrechtes der Freiheit ist das Menschenrecht des *Privateigentums* [...]. [D]as Recht, willkürlich (*à son gré*), ohne Beziehung auf andre Menschen, unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren, das Recht des Eigennutzes [...]. Keines der sogenannten Men-

schenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus.«⁷⁸

Auch wenn Marx natürlich die *Interessen* der Arbeiter unterstützte, steht dieser Punkt im Einklang mit der Erkenntnis, dass er »ideologische Rechts- und andre, den Demokraten und französischen Sozialisten so geläufige Flausen«⁷⁹ ablehnt.

Im Gegensatz dazu sind die meisten zeitgenössischen Philosoph:innen in Afrika und im Westen der Ansicht, dass eine moralische Perspektive etwas Vernünftiges an sich hat. Wenn jemand eine:n andere:n vergewaltigt, um Macht zu empfinden, einen Menschen zum Spaß foltert oder Wohnungen, Bildungseinrichtungen und Arbeitsplätze nach »Rassen«⁸⁰ trennt, dann wird verabsäumt, anderen Menschen das zu geben, was ihnen zusteht – die moralischen Rechte werden verletzt. Diese Behauptung bedeutet, anzuerkennen, dass der moralische Diskurs ideologische Funktionen erfüllen kann, dass es bei der Sozialkritik in der Regel nicht ausreicht, ein moralisches Urteil zu fällen, da man sich auch mit den Ursachen von unrechtmäßigem Verhalten befassen sollte, dass Strafe nicht vergeltend sein darf, sondern der Rehabilitation dienen sollte,

78 MEW, Band 1, 1843, 364–366.

79 MEW, Band 19, 1875, 22.

80 Anmerkung der Übersetzer*innen: Wir setzen diesen Begriff aufgrund seiner problematischen Konnotationen in Anführungszeichen. Metz bezieht sich hier auf die Unterteilung von Menschen anhand biologischer Merkmale wie der Hautfarbe wie sie auch der Segregationspolitik unter dem südafrikanischen Apartheidsystem zugrunde lag.



und dass das Maß der Schuld für bestimmtes Fehlverhalten unter Bedingungen großer Ungleichheit, Unterdrückung und dergleichen gemildert wird. Diese bekannten Marxschen Punkte sind alle mit der Anerkennung der Gültigkeit einiger moralischer Normen und insbesondere einiger Menschenrechte vereinbar.

Zwar gibt es einige gemeinschaftsorientierte afrikanische Philosophen, die individuelle Rechte zugunsten von Gruppenansprüchen gänzlich ablehnen,⁸¹ doch die vorherrschende Position in der subsaharischen Tradition ist, dass jeder Mensch eine Würde hat, die moralischen Respekt in Form von u. a. der Anerkennung von Menschenrechten erfordert.⁸² Unter denjenigen, die in der afrikanischen Tradition arbeiten, gibt es eine Debatte darüber, was uns genau Würde verleiht, wie sie die Menschenrechte begründet, welche Menschenrechte es gibt und wie stark diese im Vergleich zu anderen normativen Kategorien sind. Ein plausibler afrikanischer Ansatz, der sich auf die oben dargelegte Gemeinschaftsethik stützt, besagt, dass wir Würde aufgrund unserer Fähigkeit haben, mit anderen in Beziehung

zu stehen, wobei Menschenrechtsverletzungen, grob gesagt, schwerwiegende Fälle von gemeinschaftsfeindlichen Beziehungsformen darstellen. Es ist einleuchtend, dass Handlungen wie Vergewaltigung, Folter, Ausgrenzung und dergleichen ernsthaft falsch sind, weil sie extrem widersprüchlich sind beziehungsweise den Gegensatz von Identität und Solidarität betonen. Der Handelnde behandelt die anderen als getrennt und minderwertig, anstatt sich eines Gefühls der Zusammengehörigkeit zu erfreuen; er untergräbt die Ziele der anderen, anstatt sich auf gemeinsame Projekte mit ihnen einzulassen; er schadet den anderen (was auch deren Potenzial zur Entfaltung als gemeinschaftliche Wesen einschließt), anstatt sich auf gegenseitige Hilfe einzulassen; und er zeigt eine gleichgültige oder negative Haltung gegenüber dem Wohl der anderen, anstatt aus einer mitfühlenden Reaktion heraus zu handeln.⁸³

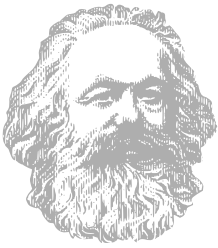
Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Marx eine überzeugende Vorstellung davon hat, wie wir leben sollten, die im Prinzip nicht alle wertvollen Merkmale unserer menschlichen Natur auf die Sozialität beschränkt. Aber er erkennt, was die meisten normativen Denker des 21. Jahrhunderts in Afrika und im Westen anerkennen, nämlich dass bestimmte Arten der Behandlung anderer Menschen deren Menschenrechte verletzen können. Die afrikanische philosophische Tradition erkennt die Menschenrechte an und

... die vorherrschende Position in der subsaharischen Tradition ist, dass jeder Mensch eine Würde hat, die moralischen Respekt in Form von u. a. der Anerkennung von Menschenrechten erfordert.

81 Vgl. Ake: *Human Rights*.

82 Vgl. Wiredu: *Cultural Universals*, 157–171; vgl. Gyekye: *Tradition and Modernity*, 35–76; vgl. Deng: *Human Rights*; afrikanische Denker haben auch häufig behauptet, dass Gruppen (wie z. B. Völker) Rechte haben können, die sich von denen ihrer einzelnen Mitglieder unterscheiden, siehe dazu die afrikanische *Banjul-Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker* (Organisation of African Unity: *African Charter*).

83 Ausführlichere Verteidigungen dieser verkürzten Behauptungen sind zu finden in Metz: *Relational Moral Theory*.



kann überzeugend begründen, dass deren Verletzung unsere Fähigkeit mindert, mit anderen in Beziehung zu stehen. Jedoch ist das afrikanische Konzept des menschlichen Wesens, das in diesem Aufsatz betrachtet wird, begrenzt, weil es ausschließlich sozial ist. Beide Ansichten enthalten einen nachvollziehbaren, für die zeitgenössische Reflexion wichtigen Kern an Wahrheit.

6. SCHLUSSFOLGERUNG

Ich habe versucht, einige Ideen aus der vernachlässigten afrikanischen moralisch-politischen Tradition mit ähnlichen normativen Ansichten des jungen Marx zu vergleichen. Ich habe argumentiert, dass beide Ethiken als ein Ideal der Selbstverwirklichung, in dem sich eine unverwechselbar wertvolle menschliche Natur verwirklichen soll, interpretiert werden können, dass für beide der Kern des menschlichen Wesens unsere Sozialität ist, und dass ein solcher normativer Ansatz oft zur Unterstützung eines sozialistischen Gemeinwesens und einer sozialistischen Wirtschaft herangezogen wurde. Ich habe nicht behauptet, dass eine der beiden Selbstverwirklichungsethiken tatsächlich den Sozialismus rechtfertigt. Abschließend möchte ich anmerken: Wenn soziale *Individualität* etwas ist, das gefördert

werden sollte (und zwar am effektivsten im Sozialismus), dann gibt es, vorausgesetzt die hier vorgenommene Analyse ist richtig, zwei verschiedene Gründe dafür. Einerseits ist der Kapitalismus aus einer typisch afro-kommunalen Perspektive ein falsches System, weil er die Fähigkeit der Menschen hemmt, ihre Lebensweise zu teilen und sich um die gemeinsame Lebensqualität zu kümmern. Andererseits würde der junge Marx behaupten, dass der Kapitalismus verwerflich ist und gestürzt werden muss, weil er – in den Worten des alten Marx – unvereinbar ist mit den »ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen«⁸⁴, einschließlich der Beeinträchtigung nicht moralischer Güter wie Bildung in den Künsten und Wissenschaften. Über Marx' Kapitalismuskritik hinaus präsentiert er eine überzeugende Vorstellung von der Natur eines guten menschlichen Lebens, die Philosoph:innen, Theoretiker:innen, Analytiker:innen der öffentlichen Politik des 21. Jahrhunderts nicht ignorieren sollten.⁸⁵

84 MEW, Band 25, 1894, 828.

85 Basierend auf dem Feedback des Publikums der Konferenz über deutsche Philosophie und Afrika an der Universität Wien (2016) sowie der Konferenz über die Lehre des Marxismus im 21. Jahrhundert an der Universität Johannesburg (2019) wurde dieser Aufsatz verbessert.



LITERATURANGABEN

1) SIGEL

Das Sigel *MEW* wird innerhalb des Textes verwendet als Abkürzung für *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*.

2) LITERATURVERZEICHNIS

Ake, Claude: The African Context of Human Rights. In: *Africa Today* 34, 1987, 5–12.

Brenkert, George: Marx's Critique of Utilitarianism. In: *Canadian Journal of Philosophy* 11 (sup 1), 1981, 193–220.

Bujo, Bénézet: *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality*. McNeil, Brian, trans. New York: Crossroad Publishers, 2001.

Bujo, Bénézet: Differentiations in African Ethics. In: Schweiker, William, (Hg.): *The Blackwell Companion to Religious Ethics*. Malden, MA: Blackwell, 2005, 423–437.

Colletti, Lucio: Introduction. In: *Karl Marx Early Writings*. London: Penguin Books, 1975, 7–56.

Deng, Francis: Human Rights in the African Context. In: Wiredu, Kwasi (Hg.): *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, 499–508.

Engels, Friedrich: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, (1884). In: *Karl Marx/Friedrich Engels - Werke*. Band 21. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1975, 25–173.

Fromm, Erich: *Marx's Concept of Man*. New York: Frederick Ungar Publishing, 1961.

Gbadegesin, Segun: *African Philosophy*. New York: Peter Lang, 1991.

Gyekye, Kwame: *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. New York: Oxford University Press, 1997.

Gyekye, Kwame: *Beyond Cultures; Ghanaian Philosophical Studies, III*. Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2004.

Gyekye, Kwame: African Ethics. In: Zalta, Edward, ed. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/african-ethics/> [2010].

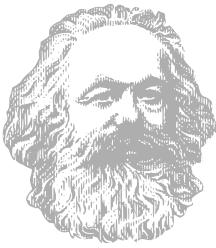
Hughes, Arnold: The Appeal of Marxism to Africans. In: *Journal of Communist Studies* 8, 1992: 4–20.

Iroegbu, Pantaleon: Beginning, Purpose and End of Life. In: Iroegbu, Pantaleon and Echekwube, Anthony (Hg.): *Kpim of Morality Ethics*. Ibadan: Heinemann Educational Books, 2005, 440–445.

Kamenka, Eugene, Hg.: *The Portable Karl Marx*. New York: Viking Penguin Inc, 1983.

Kasenene, Peter: *Religious Ethics in Africa*. Kampala: Fountain Publishers, 1998.

Khoza, Reuel: *Ubuntu, Botho, Yumunhu, Vhuthu, African Humanism*. Sandton: Ekhaya Promotions, 1994.



- Letseka, Moeketsi: African Philosophy and Educational Discourse. In: Higgs, Philip et al. (Hg.): *African Voices in Education*. Cape Town: Juta, 2000, 179–193.
- MacGaffey, Wyatt: African Traditional Religion. In: Spear, Thomas, ed. *Oxford Bibliographies Online: African Studies*, <http://www.oxfordbibliographies.com.sci-hub.bz/view/document/obo-9780199846733/obo-9780199846733-0064.xml> [2012].
- Magesa, Laurenti: *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997.
- Marx, Karl: Zur Judenfrage [1843]. In: *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*. Band 1. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1976, 347–377.
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte [1844]. In: *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*. Ergänzungsband, 1. Teil. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1968, 465–588.
- Marx, Karl: James Mill. *Éléments d'économie politique* [1844]. In: *Marx/Engels Gesamtausgabe*. Erste Abteilung. Band 3. Glashütten im Taunus: Detlev Auvermann KG, 1970, 520–550.
- Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844]. In: *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*. Band 1. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1976, 378–391.
- Marx, Karl: Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen« (»Vorwärts!« Nr. 60) [1844]. In: *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*. Band 1. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1976, 392–409.
- Marx, Karl: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten [1845]. In: *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*. Band 2. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1972, 3–223.
- Marx, Karl: Die deutsche Ideologie [1846]. In *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*. Band 3. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1969, 5–530.
- Marx, Karl. Das Kapital. Band I [1867]. In: *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*. Band 23. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1962, 11–802.
- Marx, Karl. Kritik des Gothaer Programms [1875]. In: *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*. Band 19. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1962, 13–32.
- Marx, Karl: Das Kapital. Band III [1894]. In: *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*. Band 25. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1983.
- Marx, Karl: Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. In: *Archiv sozialistischer Literatur* 17, Neue Kritik, Frankfurt a. M.: 1968 (1933¹).
- Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1974.
- Masolo, Dismas: *Self and Community in a Changing World*. Bloomington: University of Indiana Press, 2010.
- McLellan, David (Hg.): *Karl Marx Selected Writings*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Menkiti, Ifeanyi: On the Normative Conception of a Person. In: Wiredu, Kwasi, ed. *A Companion to African Philosophy*. Malden, MA: Blackwell, 2004, 324–331.



- Metz, Thaddeus: Toward an African Moral Theory. In: *Journal of Political Philosophy* 15, 2007: 321–341.
German translation: Auf Dem Weg Zu Einer Afrikanischen Moraltheorie. In: F. Dübgen & S. Skupien (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie: Postkoloniale Positionen*. Berlin: Suhrkamp, 2015, 295–329.
- Metz, Thaddeus: *A Relational Moral Theory: African Ethics in and Beyond the Continent*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Miller, Richard: *Analyzing Marx: Morality, Power and History*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Mnyaka, Mluleki & Motlhabi, Mokgethi: The African Concept of *Ubuntu/Botho* and Its Socio-moral Significance. In: *Black Theology* 3, 2005, 215–237.
- Mokgoro, Yvonne: *Ubuntu* and the Law in South Africa. In: *Potchefstroom Electronic Law Journal* 1, 1998, 15–26.
- Murove, Munyaradzi Felix: The Shona Ethic of *Ukama* with Reference to the Immortality of Values. In: *The Mankind Quarterly* 48, 2007, 179–189.
- Nkondo, Gessler Muxe: *Ubuntu* as a Public Policy in South Africa. In: *International Journal of African Renaissance Studies* 2, 2007, 88–100.
- Nkrumah, Kwame: *Consciencism*, rev. edn. New York: Monthly Review Press, 1970.
- Nkulu-N’ Sengha, Mutombo: *Bumuntu*. In: Asante, Molefi Kete and Mazama, Ama (Hg.): *Encyclopedia of African Religion*, Los Angeles: Sage, 2009, 142–147.
- Nyerere, Julius: *Ujamaa: Essays on Socialism*, Dar es Salaam: Oxford University Press, 1968.
- Olupona Jacob (Hg.): *African Traditional Religions in Contemporary Society*. New York: Paragon House, 1991.
- Organization of African Unity: African Charter on Human and Peoples Rights, <http://www.human-rights.se/wp-content/uploads/2012/01/African-Charter-on-Human-and-Peoples-Rights.pdf> [1981].
- Oruka, Henry Odera: *Practical Philosophy*. Nairobi: East African Educational Publishers, 1997.
- Shutte, Augustine: *Ubuntu*. Cape Town: Cluster Publications, 2001.
- Tucker, Robert (Hg.): *The Marx-Engels Reader*, 2nd edn. New York: W.W. Norton & Company, 1978.
- Tutu, Desmond: *Keine Zukunft ohne Versöhnung*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 2001.
- Wei, Xiaoping: From Principle to Context: Marx versus Nozick and Rawls on Distributive Justice. In: *Rethinking Marxism* 20, 2008: 472–486.
- Wiredu, Kwasi: The African Concept of Personhood. In: Flack, Harley and Pellegrino, Edmund, Hg. *African-American Perspectives on Biomedical Ethics*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1992, 104–117.
- Wiredu, Kwasi: *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Wood, Allen: *Karl Marx*, 2nd edn. New York: Routledge, 2004.