

## Ethik

A: ʿilm al-aḥlāq. – E: ethics. – F: éthique. – R: étika.

S: ética. – C: lunli 伦理

Eine exakte Abgrenzung vom Begriff der *Moral* ist schwierig, denn beide Begriffe hängen, auch wortgeschichtlich, eng miteinander zusammen. Vielfach werden sie synonym verwendet, etwa bei MARX, in dessen Theorie E auch terminologisch keine tragende Rolle spielt. Sitte, Brauch, Gewohnheit, Charakter – das sind gemeinsame Bedeutungen des griechischen ἠθoς und des lateinischen *mos*. Differenz und Zusammenhang beider Begriffe kommt einleuchtend in LUHMANN'S Formel zum Ausdruck, »Ethik als Reflexionstheorie der Moral« zu fassen (1989, 358). Moral wird dann verstanden als das jeweilige gesellschaftliche System sittlicher Normen, während E die Theorie von deren Begründung ist. Heute wird der Begriff E in diesem Sinne oft auch gleichbedeutend mit *Moralphilosophie* verwendet, um ihn von der Praxis – Moral, Sitten und Gebräuche – abzugrenzen. Kann in diesem Sinne »Moralphilosophie« aber ganz allgemein das Nachdenken über Moral bezeichnen, auch das moralkritische, steht »E« als »Theorie und System moralischen Handelns« (HWPh 2, 801) zumeist für Bemühungen, eine präskriptive, auf wohlbegründeten Prinzipien fundierte verbindliche Lehre zu formulieren, an der die Individuen ihr Handeln orientieren sollen und können.

Eine andere Unterscheidung zwischen E und Moralphilosophie in der neueren Diskussion verweist darauf, dass gegenwärtige »Ethiker« meist in einer aristotelischen und hegelischen Tradition stehen; sie fragen nach den Prinzipien des *guten Lebens* und vertreten die Auffassung, dass dieses nur in Gemeinschaften von je partikularer, gleichwohl substanzieller Sittlichkeit möglich sei, deren Mitglieder sich an Werten und Kontexten ausrichten. Hier sind Vorstellungen von *Bindung* und *Tugenden* zuständig. »Moralphilosophen« dagegen stehen eher in einer kantischen Tradition; im Horizont von *Freiheit* und *Pflicht* bemühen sie sich um die Bestimmung von

Prinzipien des *richtigen Handelns*, als die nur solche in Frage kämen, die rational begründbar und kontextunabhängig seien und somit einen universalen Geltungsanspruch erheben könnten.

Die analytischen Unterscheidungen der Termini E und Moralphilosophie dürfen aber nicht vergessen machen, dass die Begriffe »gutes Leben« und »richtiges Handeln« in sachlichem Zusammenhang stehen, mehr noch: aufeinander verweisen. Genauso scheinhaft wie die »Dichotomie von Deskriptivität und Präskriptivität« (W.F. HAUG 1993, 151) wäre die von E und Moralphilosophie. Die praktikskritische Programmatik, eine menschenwürdige Gesellschaft einzurichten, in der 1. die Verfassung des Allgemeinen den besonderen Individuen ein moralisch richtiges Handeln allererst ermöglichen würde, und die 2. als ganze den Vollzug eines guten Lebens gemäß der Bedürfnisse und Kräfte ihrer Mitglieder gewährte, verweist auf ein Doppeltes: sowohl auf die klassisch aufklärerische Lehre, dass verwirklichte Moralität die vernünftig humane Vermittlung von allgemeinem und besonderem Interesse wäre (vgl. MARX/ENGELS, MEW 2, 138; HORKHEIMER, GS 3, 126; MARCUSE, Schriften 3, 257, 266), als auch auf die dialektisch-aufklärerische Einsicht, dass hypostasierte ethische Prinzipienlehren, die auf das Individuum fixiert bleiben, hinter diese Intention zurückfallen, weil sie selbst noch den *Anspruch* darauf einziehen, dass private und öffentliche Sittlichkeit in Übereinstimmung zu bringen wären (vgl. ADORNO 1996, 28).

Anders als in der zur autoritären Herrschaftsideologie erstarrten Dogmatik des ML gibt es in der marxischen Theorie keine E. MARX sieht seine kritisch-aufklärerische Aufgabe vielmehr zu einem nicht geringen Teil gerade darin, E als eine Gestalt falschen Bewusstseins zu entschleiern, die mit gesellschaftlicher Notwendigkeit generiert wird, und zu zeigen, dass die bloß »moralisierende Kritik« (MEW 4, 331) inhumane gesellschaftlicher Verhältnisse eine resignativ verklärende Funktion hat, weil sie ein Werkzeug zur Aufrechterhaltung dieser Verhältnisse ist. Gleichwohl wäre Marx' kritische Theorie der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft und deren emanzipatorischer Transformation undenkbar ohne gewisse normative Voraussetzungen, die vom philosophischen Frühwerk bis hin zur KpÖ zum Tragen kommen. Das ist kein Widerspruch, wie bis heute immer wieder behauptet wird (z.B. bei Rentsch 1994, 119ff), sondern die konsequente Gestalt jener philosophischen Bemühung, den immanenten Widerspruch der E aufzuheben, der zuerst bei HEGEL thematisch geworden ist und dann nach MARX u.a. von der Kritischen Theorie weitergeführt wurde. Davon heben sich Bemühungen ab, in mehr

oder weniger engem Anschluss an Marx neue, den sich wandelnden gesellschaftlichen Umständen angemessene affirmative E'en zu begründen.

1. *Begriffs- und Problemgeschichte.* – HEGELS Theorie vom immanenten Widerspruch des Bewusstseins der Moralität will den Nachweis führen, dass »die moralische Weltanschauung« beständig die Aufhebung der eigenen Sollensforderungen in einem anzustrebenden moralisch richtigen Seinszustand fordern muss, sich aber zugleich gegen diese Aufhebungstendenz zu schützen versucht, indem sie das Sollen verewigt und damit Moral zur unendlichen Aufgabe stilisiert, die niemals erfüllt und damit erledigt sein darf (W 3, 442ff).

Ganz in diesem Sinne setzt sich MARX mit den wirkmächtigen Lehrstücken der moralphilosophischen Tradition auseinander. In der sokratisch-platonischen E erkennt er die »abstrakte Bestimmung des Guten« (MEW 40, 87) einer bei sich selbst bleibenden Subjektivität, deren Welthaltigkeit ideell bleibt. Das setze sich modifiziert in KANTS E fort. Die Kant-Kritik von MARX und ENGELS aus *DI* erweitert die HEGELSche immanente Kritik des inneren Widerspruchs bürgerlicher Moralphilosophie um dessen Herleitung aus ihren materiellen, ökonomisch-politischen Bedingungen. »Während die französische Bourgeoisie sich durch die kolossalste Revolution, die die Geschichte kennt, zur Herrschaft aufschwang und den europäischen Kontinent eroberte, während die bereits politisch emanzipierte englische Bourgeoisie die Industrie revolutionierte und sich Indien politisch und die ganze andere Welt kommerziell unterwarf, brachten es die ohnmächtigen deutschen Bürger nur zum »guten Willen«. KANT beruhigte sich bei dem bloßen »guten Willen, selbst wenn er ohne alles Resultat bleibt, und setzte die *Verwirklichung* dieses guten Willens, die Harmonie zwischen ihm und den Bedürfnissen und Trieben der Individuen, ins *Jenseits*. Dieser gute Wille Kants entspricht vollständig der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misère der deutschen Bürger, deren kleinliche Interessen nie fähig waren, sich zu gemeinschaftlichen, nationalen Interessen einer Klasse zu entwickeln« (MEW 3, 176f).

MARX folgt dem HEGELSchen Gedanken, der darauf dringt, dass die innere Freiheit des selbstbestimmten moralischen Individuums nicht bei sich selbst bleiben dürfe, sondern sich der gesellschaftlichen Verwirklichung der äußeren Freiheit zuwenden müsse. Substanzielle Sittlichkeit kann nach Hegel nur dadurch realisiert werden, dass die bürgerliche Gesellschaft, deren Antagonismus auf ihrem Boden nicht zu schlichten ist, in den Staat übergeht (W 7, 3. Teil).

Doch Hegels idealistische »Vergötzung des Staats« (ADORNO, GS 5, 274) verewigt, was überwunden werden sollte. »Der gesellschaftliche Antagonismus ist der Motor, der den Staat am Laufen hält und sich permanent in den Schein des Sittlichen transformiert«, während in Wahrheit »das unsittliche ökonomische Bewegungsgesetz der Gesellschaft« (BOLTE 1991, 108) die behauptete Versöhnung, das »sittliche Universum« (HEGEL, W 7, 26), verhindert.

Dementsprechend werden von MARX materialistische Ansätze in der E gewürdigt, weil sie für die Lebensinteressen der Individuen Partei ergreifen. EPIKURS E, deren Prinzip, die Lust, negativ bestimmt ist als Freiheit von Schmerz, Angst und Unbefriedigtheit humaner Bedürfnisse, findet MARX' Zustimmung. »Bei Epikur gibt es nichts Gutes, was für den Menschen außer ihm läge; das einzige Gute, was er in der Beziehung auf die Welt hat, ist die negative Bewegung, frei von ihr zu sein.« (MEW 42, 101) Und die Moralphilosophie der französischen Materialisten, voran HELVÉTIUS, wird im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von besonderem und allgemeinem Interesse als Antizipation der eigenen Gesellschaftslehre begriffen. »Die sinnlichen Eigenschaften und die Selbstliebe, der Genuss und das wohlverstandene Eigeninteresse sind die Grundlage aller Moral« (MEW 2, 137), referieren MARX und ENGELS das System von HELVÉTIUS. Die »Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einflusse der äußeren Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses etc.« verweisen auf den »notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus [...]. Wenn das wohlverstandene Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, dass das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt.« (MEW 2, 138; vgl. Mensching 1971, 178ff) Damit ist eine Zielbestimmung der eigenen, auf emanzipatorische Praxis zielenden Theorie benannt: die *Aufhebung* der in bürgerlicher E und Gesellschaftstheorie sich ankündigenden Intentionen durch ihre *Verwirklichung* in einer gesellschaftlich konkreten Vermittlung von allgemeinem und besonderem Interesse. Die dabei vorausgesetzte Idee der Menschheit, die in aller bisherigen E bloß abstrakt utopisch bleibt, soll als »Verein freier Menschen« (MEW 23, 92) ihre materiale Einlösung finden.

2. *Aufhebung der E bei Marx.* — In MARX' anthropologischer Frühphase hat die Wesensbestimmung des Menschen als eines nichtentfremdeten Menschen,

die indessen erst einer nichtentfremdeten Gesellschaft zufiele, die Funktion einer *normativen Grundlage der Kritik* von Philosophie und Gesellschaft (vgl. Heinrich 1992, 88f). Die bürgerliche Philosophie nach HEGEL sei in dem Dilemma steckengeblieben, die Philosophie nicht aufheben zu können, ohne sie zu verwirklichen, und sie nicht verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben (MEW 1, 384). Die MARXsche Theorie will in dieser Phase zugleich Waffe der Kritik und Kritik der Waffen sein (MEW 1, 385), d.h. durch konsequente theoretische Selbstreflexion und rücksichtslose Kritik alles gesellschaftlich Bestehenden (MEW 1, 344) die Voraussetzungen für revolutionäre Veränderungen schaffen. Sie wird normativ geleitet vom »kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1, 385).

Wie schon seine KANT-Kritik zeigt, steht dagegen für den späteren MARX die *Ideologiekritik bestehender Moral* im Vordergrund. Zunächst wird verwiesen auf die gesellschaftliche Bedingtheit aller Konzepte vom menschlichen Wesen und der darauf begründeten Vorstellungen von Moral, Religion, Metaphysik (MEW 3, 26) und Recht. Moral und kodifiziertes Recht zählen für ihn und ENGELS zu den »ideell ausgedrückten Existenzbedingungen der herrschenden Klasse (bedingt durch die bisherige Entwicklung der Produktion), die von ihren Ideologen mit mehr oder weniger Bewusstsein theoretisch verselbständigt [...] und den Individuen der beherrschten Klasse als Lebensnorm entgegengehalten werden, teils als Beschönigung oder Bewusstsein der Herrschaft, teils als moralisches Mittel derselben.« (MEW 3, 405) Daher kritisiert MARX auch das folgenlose Postulieren der Wohlmeinenden, die sich mit den Beherrschten solidarisieren wollen, aber die Ideologienhaftigkeit ethischer Normen verkennen. Mit dem »kategorischen Imperativ, mit der absoluten Forderung der »Freiheit« schlechtweg«, sei es nicht getan. Wenn die demokratischen Ideale Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Unabhängigkeit nur als »mehr oder weniger moralische Kategorien« formuliert würden, wie dies z.B. in der Bewegung des Panlawismus geschah, blieben sie »ein »leeres Traumgebilde«« (MEW 6, 272f). Statt um moralisierenden Protest ist es Marx um die *immanente Kritik* der bürgerlichen Gesellschaft zu tun. Die Theorie und Praxis der bürgerlichen Gesellschaft kann ihrem eigenen proklamierten Selbstverständnis nicht gerecht werden, weil, wie HABERMAS referiert, »der freie Verkehr der Privateigentümer untereinander einen chancengleichen Genuss der persönlichen Autonomie für alle Individuen notwendig

ausschließt« und somit »den formalen und generellen Gesetzen der bürgerlichen Privatrechtsordnung die präbenderte Gerechtigkeit ökonomisch versagt bleiben muss. Das Interesse der Bürgerlichen kann dann mit dem aller Bürger nicht länger identifiziert werden«, denn hinter dem universalen Anspruch des formalen Rechts verbirgt sich »das partikulare Interesse einer Klasse« (1982, 115).

In der entfaltenen KpÖ werden daher zwar *explizit* normative Argumentationsfiguren vermieden (vgl. Heinrich 1992, 89), aber die »*immanent* verfahrenende Ideologiekritik der bürgerlichen Gesellschaft« (WELLMER 1986, 233) wird als *implizite* normative Voraussetzung weiterhin zur Geltung gebracht. Das zeigt sich schon daran, dass »die analytischen Begriffe der marxischen Theorie« keineswegs »wertfrei« sind (SCHILLER 1993, 202). Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit werden der Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft aber nicht abstrakt als Ideal gegenübergestellt, hinter dem sie zurückbleibt. Denn »Marx geht aus von der gesellschaftlichen Gültigkeit der zentralen normativen Begriffe«, behauptet diese aber nicht im Sinne einer transzendentalen Letztbegründung. Er erkennt »die Wirklichkeit jener Begriffe als materielle Voraussetzungen des Denkens« und die »bestehenden Formen von Freiheit, Gleichheit und Menschlichkeit [...] als widersprüchlich und selbstzerstörerisch« (Schiller 1993, 202). MARX bezeichnet die Sphäre des Warenaustauschs in der bürgerlichen Gesellschaft ironisch als »ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was hier allein herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum, und Bentham.« (MEW 23, 189) Damit dechiffriert er »die gesellschaftlichen Beziehungen der Warenbesitzer in der Zirkulation als sozialen Gehalt der Menschenrechte« (HEINRICH 1992, 98). Bereits in *Zur Judenfrage* hatte MARX demonstriert, dass die politische Etablierung der Menschenrechte aufgrund der ökonomischen Disparität ihrer Träger zugleich real und Schein ist. Die bürgerliche Revolution ist »die Emanzipation der Bürger, aber nicht der Menschen: vor dem Gesetze als freie und gleiche Rechtspersonen anerkannt, sind sie doch zugleich den naturwüchsigen Verhältnissen einer freigelassenen Tauschgesellschaft ausgeliefert.« (HABERMAS 1982, 116; vgl. MEW 1, 369) Die Menschenrechte erscheinen als Naturrechte, weil sie den egoistischen Erwerbsbürger der kapitalistischen Gesellschaft als Menschen schlechthin voraussetzen. In der Bentham-Kritik in *KI* wird nun der Vertragsschluss formal freier Rechtssubjekte, die die Ware Arbeitskraft kaufen und verkaufen, als die einzige daseiende Wirklichkeit der menschlichen Freiheit erwiesen und der Äquivalententausch von

Warenbesitzern als die Wirklichkeit der Gleichheit, während die affirmative Lehre des Utilitarismus, wonach sich durch den schrankenlosen Egoismus der Privateigentümer hindurch wie von unsichtbarer Zauberhand das größte Glück der größten Zahl herstelle, als vernebelte Reflexion der durch die Warenform konstituierten Vergesellschaftung charakterisiert wird (vgl. MEW 23, 189f). Es ist daher missverständlich, wenn man, wie Michael HEINRICH, behauptet: »die Kritik an den kapitalistischen Verhältnissen, so wie sie Marx intendierte, benötigt kein normatives Fundament« (1992, 97f). Ein Fundament im Sinne einer Letztbegründung gibt es bei MARX selbstverständlich nicht, sehr wohl aber normative Voraussetzungen (vgl. Lutz-Bachmann 1988, 170ff). Der moralische Impetus seiner Kritik der kapitalistischen Wirtschaftsweise, die Produktiv- und Destruktivkräfte zugleich in einzigartiger Weise zur Entfaltung bringt, kommt immer wieder zum Vorschein, so z.B. wenn er sie als »Vergeuderin von Menschen, von lebendiger Arbeit, [...] nicht nur von Fleisch und Blut, sondern auch von Nerven und Hirn« (MEW 25, 99) anprangert.

»Moralkritik hindert Marx nicht daran, moralisch zu werten. Dieses Paradox erklärt sich aus dem historischen Charakter seines Materialismus«, der nicht deterministisch ist und »die gegebene Wirklichkeit der moralischen Sphäre nicht einfach ignoriert, als wäre sie durch theoretische Kritik verschwunden.« (SCHILLER 1993, 201) Das kommt auch in weiteren Motiven bei MARX zum Ausdruck, die für moralphilosophische Reflexionen von Relevanz sind: 1. in der Kritik des *Fetischcharakters* der Ware (MEW 23, 85ff); 2. in der *Entfremdungstheorie*, die die Entfremdung in der kapitalistischen Produktionsweise vor dem Hintergrund der »Vorstellung eines wahrhaft menschlichen Zustandes« kritisiert (SCHILLER 1993, 201); 3. in der Kritik der »Verhinderung sozialer Allgemeinheit«, der Blockierung individueller Autonomie und der »Verkehrung von Mittel und Zweck« in der warenproduzierenden Gesellschaft (ANGEHRN 1986, 124), die MARX im *Elend der Philosophie* aus antizipatorischer Perspektive mit einer sittlich gerechtfertigten Relation von Mitteln und Zwecken kontrastiert: »In einer künftigen Gesellschaft, wo der Klassengegensatz verschwunden ist, wo es keine Klassen mehr gibt, würde der Gebrauch [von Produkten und Produzierenden] nicht mehr von dem Minimum der Produktionszeit abhängen, sondern die Produktionszeit, die man den verschiedenen Gegenständen widmet, würde bestimmt werden durch ihre gesellschaftliche Nützlichkeit.« (MEW 4, 93); 4. in der Lehre vom *Reich der Freiheit* auf der Basis des *Reichs der*

*Notwendigkeit*; schließlich ist auch 5. die aporetische Theorie der Revolution (vgl. Kramer 1989) Bestandteil der normativen Implikationen der marxischen Theorie.

3. *Transformationen des Aufhebungs-Motivs in neue E.en.* – Der ethische Sozialismus der linken Neukantianer aus der Marburger Schule und der Austromarxismus versuchen, mit MARX und KANT ein Fundament der E zu konstruieren. Dieser theoretische Ansatz und seine konsequente Enthaltbarkeit gegenüber autoritärer Funktionalisierung der Theorie haben eine Reihe späterer Bemühungen um eine an der marxischen Theorie orientierte E-Begründung beeinflusst.

Max ADLER, der wichtigste Vertreter einer kantianisch orientierten Ethik im Austromarxismus, weist, in deterministischer Lesart der MARXschen Theorie, die Annahme zurück, Marx habe die klassenlose Gesellschaft bloß als »sittliche Notwendigkeit« aufgefasst; vielmehr sei es ihm um den Beweis gegangen, dass es »eine *kausal-notwendige Entwicklung* zum Sozialismus« gebe (ADLER 1974, 178). Worin besteht dann aber noch die Relevanz der kantischen Ethik für eine marxistische Theorie? Adler erblickt sie im Anspruch des kategorischen Imperativs auf universalistische Normativität, der er einen sozialen Gehalt zuspricht: Im Universalismus des Sittengesetzes drücke sich die Einsicht in die Form der Vergesellschaftung der Menschen aus, die nicht anders als nach einem allgemeingültigen Gesetz ihr Handeln ausrichten könnten, in der Klassengesellschaft aber beständig den Widerspruch zwischen Partikular- und Allgemeininteresse erfahren und dadurch, ex negativo, zu seiner Bekämpfung angehalten würden. Das Leiden an einem Zustand, der hinter dem kantischen Begriff humaner Allgemeingültigkeit der Prinzipien des sittlichen Zusammenlebens zurückbleibt, könne als ethische Einforderung der »Einheit des sozialen Zusammenhangs der Menschen« artikuliert werden (179). Adlers Soziologisierung der kantischen E weist zwar treffend deren Verunglimpfung als ohnmächtige Moralpredigt zurück, indem sie auf den ihr selbst verborgen bleibenden gesellschaftlichen Gehalt aufmerksam macht, aber das geschieht um den Preis einer problematischen Unterschätzung der Normativität des kantischen Universalismus: Adler behauptet, »dass die Sittlichkeit bei Kant nicht [...] normativen Charakter hat, sondern [...] eigentlich als Naturgesetzlichkeit des reinen Wollens zu verstehen ist, welcher ein Sollen an sich ganz wesensfremd ist« (180). Daher könne sie zum Bestandteil einer deterministischen Theorie gemacht werden, die Ethik als »Vehikel«

(182) geschichtlich notwendigen Fortschritts betrachte.

Die Hypostasierung des Fortschritts teilt die Dogmatik des ML mit dem erbittert als Revisionismus bekämpften Austromarxismus. Im unangefochtenen Glauben an die finale Überwindung aller Aporien der Revolution versteht sich die »marxistisch-leninistische E« selbst als gelungene Aufhebung des bloßen Moralisiereins einer abstrakt postulativen Normativität. Die Übereinstimmung des besonderen Interesses der Individuen mit dem allgemeinen der Gesellschaft sieht sie in der parteigesteuerten Einheit von Theorie und Praxis des sozialistischen Staates verwirklicht. MARX, ENGELS und LENIN hätten zutreffend die »Zurückführung der Moral auf ihre ökonomischen Grundlagen« betrieben (PhWb, 380). Reduktionistische und widerspiegelungstheoretische Methodik, Determinismus sowie die politische Funktionalisierung der E werden in den einschlägigen Lehrschriften zur E des ML als ureigene Bestandteile der MARXschen Theorie selbst ausgegeben, während sie dort allenfalls als Spurenelemente, in der im ML verwendeten Form aber tatsächlich erst bei LENIN im Zusammenhang mit Organisations- und Erziehungsfragen auftauchen.

Im *Anti-Dühring* erklärt ENGELS, »alle bisherige Moral sei das Erzeugnis [...] der jedesmaligen ökonomischen Gesellschaftslage. Und wie die Gesellschaft sich bisher in Klassengegensätzen bewegte, so war die Moral stets Klassenmoral; entweder rechtfertigte sie die Herrschaft und die Interessen der herrschenden Klasse, oder aber sie vertrat, sobald die unterdrückte Klasse mächtig genug wurde, die Empörung gegen diese Herrschaft und die Zukunftsinteressen der Unterdrückten.« (MEW 20, 88) Engels grenzt nun von der Klassenmoral ein anderes, humanes Konzept von Moral ab, das erst eine menschlich eingerichtete Gesellschaft in ferner Zukunft zu verwirklichen hätte. »Eine über den Klassengegensätzen und über der Erinnerung an sie stehende, wirklich menschliche Moral wird erst möglich sein auf einer Gesellschaftsstufe, die den Klassengegensatz nicht nur überwunden, sondern auch für die Praxis des Lebens vergessen hat.« (MEW 20, 88) Das ist von Engels an Ort und Stelle zwar auch polemisch gegen einen naiven Autor gemeint, der glaubt, bereits in der Klassengesellschaft eine wirklich menschliche Moral konzipieren zu können – aber in der Polemik erschöpft sich der Gedanke keineswegs. Er antizipiert vielmehr die Kritik an der parteiologischen Rückführung der kommunistischen Moral auf ein Instrument der »Weltanschauung der Arbeiterklasse« (PhWb, 378), die LENIN 1920 festgeschrieben hat.

»Die ganze Erziehung [...] der heutigen Jugend muss eine Erziehung zur kommunistischen Moral sein« (LW 31, 280), fordert LENIN und definiert kommunistische Moral und Sittlichkeit als etwas, das »völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist« (281): »Sittlich ist, was [...] dem Zusammenschluss aller Werktätigen um das Proletariat dient, das eine neue, die kommunistische Gesellschaft aufbaut« (283). In der Folgezeit ist nicht mehr die Rede von der Idee einer »wirklich menschlichen Moral« jenseits der instrumentellen des Klassenkampfes. Diese wird vielmehr für jene ausgegeben, weil die Diktatur des Proletariats die Verwirklichung des wahrhaft menschlichen Allgemeininteresses sei. Der Werte und Tugendkatalog, den der ML aufstellt (z.B. KALININ, zit. in PhWb, 383), unterscheidet sich in seiner Verherrlichung von Arbeitsmoral, Patriotismus, militärischem Pflichtbewusstsein, sexueller Sittenstrenge, Ehrlichkeit usw. nur vordergründig, dem Etikett nach, von der komplementären Kodifizierung von Werten der »bürgerlichen« Gegenseite. In popularisierter Fassung liest sich das z.B. so: »Der kommunistische Moralkodex fordert: Gewissenhafte Arbeit zum Wohle der Gesellschaft: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.« »Du sollst stets nach Verbesserung Deiner Leistungen streben, sparsam sein und die sozialistische Arbeitsdisziplin festigen.« (*Fragen der ml Ethik*, 1962, 40, 61) Die Willkür, mit der Normativität aus dem eigenen Herrschaftsinteresse abgeleitet wird, verbirgt sich hinter der Behauptung des »konsequent wissenschaftlichen [...] Charakters der marxistisch-leninistischen E«, der sich nach LENIN daraus ergeben soll, »dass der ML den ethischen Standpunkt in *theoretischer* Hinsicht dem Determinismus und in *praktischer* Hinsicht dem Klassenkampf des revolutionären Proletariats unterordnet« und so »die objektiven Bedingungen und Entwicklungssätze der Moral aufdecken, und als Instrument der praktischen sozialistischen Umgestaltung der Welt [...] für die Herausbildung sozialistischer Persönlichkeiten wirksam werden« kann (PhWb, 379). Wissenschaftsfetischismus, der alle Fragen der E auf vermeintlich »objektive soziale Tatsachen« reduziert, und Organisationswahn kommen zusammen, wenn mit drohendem Unterton verkündet wird: »Der Weg zur Verbindung von persönlichen und gesellschaftlichen Interessen, zur Herstellung der Übereinstimmung des Handelns der Persönlichkeit mit den objektiven Erfordernissen der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft sieht die marxistische Ethik [...] in der planmäßigen Organisation ihrer [der Menschen] gesellschaftlichen Tätigkeit«, »die unter Führung der ml Partei

bewusst durch die Leitungstätigkeit des sozialistischen Staates realisiert wird« (PhWb, 384f). Im autoritären Etatismus verkommt so die Idee der Aufhebung der E durch transformierende Verwirklichung ihres Potentials zur Einschwörung auf ein heteronomes gesellschaftliches Allgemeines durch Konventionalität und Konformismus.

Rosa LUXEMBURG hat früh die Falle des Determinismus erkannt, in die der ML auf ethischem Gebiet gerät. In unerkannter Paradoxie wird die Revolution zwar faktisch als dezisionistischer Akt exekutiert, theoretisch aber als notwendiges Ergebnis des geschichtlichen Bewegungsgesetzes ausgegeben. Luxemburgs prophetische Kritik der diktatorischen Gewalt der LENINSchen Revolution – die sie freilich praktisch-politisch unterstützt – hat einen ethischen Subtext. Er besagt, dass die Beschränkung bürgerlicher Freiheit und demokratischer Öffentlichkeit unvermeidlich zu gesellschaftlicher Sterilität und moralischer Regression führt. Der Sozialismus als aufgezwungener, der »durch die Ausschließung der Demokratie die lebendigen Quellen allen geistigen Reichtums und Fortschritts absperrt«, lähmt die politische und moralische Weiterentwicklung. »Gerade die Schreckensherrschaft demoralisiert.« (GW 4, 362) Als einziges Mittel gegen moralischen Verfall gelten ihr Freiheit und »Entfaltung des revolutionären Idealismus« (361).

Ambivalent hat Georg LUKÁCS die ethische Problematik im Zusammenhang des Marxismus erörtert. In *Taktik und Ethik* kritisiert er indirekt die Ersetzung moralischer Freiheit durch politischen Zwang, indem er die kommunistische Gesellschaft als eine denkt, »in der die Freiheit der Moral« an die Stelle des »Zwangscharakters des Rechts in der Regelung allen Handelns« treten würde (W2, 90). Zwar richtet sich das gegen den Zwangscharakter bürgerlicher Institutionen, aber Lukács' Emphase moralischer Freiheit steht auch dem Zwangscharakter einer Diktatur des Proletariats diametral entgegen. In *GuK* verherrlicht er hingegen »die Partei als [...] Trägerin der Ethik des kämpfenden Proletariats« (W2, 215). In seinem Alterswerk ist es zur geplanten Niederschrift einer »marxistischen Ethik« zwar nicht mehr gekommen, aber im Rahmen seiner Ästhetik wird von Lukács wiederum das nichtdeterministische Konzept einer dialektischen E stark gemacht, die jedes »Hypostasieren der ethischen Teleologie« (W12, 583) zurückweist und stets als »postulativ und approximativ« (581) begriffen wird, ohne deshalb zur subjektiven Gesinnungsethik resignieren zu wollen.

Antonio GRAMSCI tritt in seiner »Philosophie der Praxis« für eine noch ausstehende »moralische

Revolution« (*Gef* 7, H. 13, §20, 1574) ein, die mittels der »vollständigen Laisierung des gesamten Lebens und aller sittlichen Verhältnisse« (§1, 1540) die Basis für »eine Weiterentwicklung des populären nationalen Kollektivwillens bereiten« soll, um eine »höhere« Entwicklungsstufe »moderner Zivilisation« erreichen zu können (ebd.). Der junge GRAMSCI von 1917 sieht (in einer Theaterkritik zu Ibsens *Nora*) im Umkreis der sozialistischen Arbeiterbewegung »un altro costume in formazione« (LVN, 280; Z 1980, 313: es »bildet sich eine andere Sitte heraus«). Doch sie ist keine schlechthin neue, sondern eine humane, die ähnlich wie ENGELS' »wirklich menschliche Moral« erstmals ihrem eigenen Begriff gerecht werden würde, weil sie »der allgemeinen Moral besser entspricht«, weil sie, wie der vormarxistische junge GRAMSCI allerdings noch idealistisch-schwärmerisch fortfährt, »mehr aus Geistigkeit als aus Tierischkeit, mehr aus Seele als aus Ökonomie oder aus Nerven und Muskeln besteht« (ebd.).

Ernst BLOCHS emphatische Rettung des emanzipatorischen Gehalts im moralphilosophischen Freiheitsbegriff steht quer zum ethischen Dogmatismus des ML; sie ist dem Neukantianismus in gewisser Hinsicht verpflichtet, ohne doch in dessen Rahmen befangen zu bleiben. Bloch sieht bei KANT etwas, das weit über die an LUTHER gemahnende Reduktion von Freiheit auf (religiöse) Transzendenz des intelligiblen Charakters hinausgeht, nämlich einen erfahrungs- und wirklichkeitsgesättigten Begriff der Spontaneität sittlichen Handelns. Nur »in der Sicht einer noch *offenen*, noch nicht zu *Ende determinierten Welt*« erschließt sich nach BLOCH der »ständig revolutionäre Akzent in der Freiheit«; mit MARX gegen deren ethische Formalisierung gerichtet, kämpft BLOCH zugleich gegen ihre deterministische Unterhöhlung, weil es darum gehe, den »*Inhalt* der Freiheit: das unentfremdete Humanum« als Gegenstand »objektiv-realer Möglichkeit« praktisch zu verwirklichen (BLOCH, WA 6, 186). Ein Rückgang hinter das HEGEL-MARXSche Verdikt gegen eine systematisch-eigenständig ausgearbeitete philosophische E kommt für BLOCH freilich nicht in Frage.

Anders bei Jean-Paul SARTRE. Das Moment der unbedingten Freiheit der ethischen Entscheidung steht im Zentrum seines Versuchs, die E der Existenz mit den Grundannahmen des marxistischen Gesellschafts- und Geschichtsverständnisses zu vereinen. Die Möglichkeit autonomer Subjektivität ist nach Sartre der Gehalt von Normativität. Gegen den (neo)positivistischen, deterministischen Möglichkeitsbegriff und gegen die strukturalistische Auffassung von Gesellschaft als geschlossenem System macht er den existenzialistischen Grundgedanken

der Selbsterschaffung des Subjekts geltend. Dabei wird treffend der in sich widersprüchliche Doppelcharakter sittlicher Imperative akzentuiert, in denen, als handlungsregulierenden und leitenden Geboten und Gesetzen, zugleich Normativität und Faktizität wirksam sind. Darin liegt nach Sartre »das *ethische Paradox*« (1970, 30). Autonomie der Subjektivität macht Zukunft denkbar, die als offene verstanden wird. Die Zukunft der Überwindung der Klassengesellschaft versteht Sartre als Entwurf. Seine Verbindung von FICHTE, KIERKEGAARD und MARX findet in der Formel Ausdruck, »dass das sozialistische Individuum Produkt seiner selbst ist« (34).

Von SARTRES philosophischem Dezisionismus grenzt sich Roger GARAUDY zunächst insofern ab, als er der Dogmatik des ML entsprechend fordert, dass ein zeitgemäßer Marxismus den Kommunismus nicht als Ideal, sondern als geschichtsmächtige »Bewegung« aufzufassen habe. Doch gegen die Dogmatik tritt er für eine Reformulierung des theoretischen Marxismus als kritischer Philosophie ein. Gleichermaßen gegen den »ethischen Sozialismus« und gegen die historisch-gesellschaftliche Indifferenz der existenzialistischen Konzeption eines radikalen Selbstentwurfs aus Freiheit gewendet, bemüht sich Garaudy um eine Konzeption kritischer, nicht-idealischer Transzendenz, mit deren Hilfe Moral begründet werden kann. Seinerseits auf FICHTE'S Theorem der Selbstkonstitution des Ichs rekurrierend, verbindet er die drei Motive Entfremdung, Subjektivität und Praxis zu einer Moraltheorie, die dem ambivalent-widersprüchlichen Charakter der Moral (gesellschaftlicher Zwang und persönliche Verantwortung), dem historischen Charakter moralischer Werte und der kollektiven Selbstbefreiung in der revolutionären Tat Rechnung tragen will. Wahlfreiheit und Einbettung in soziale Kommunikationsverhältnisse werden dabei fundamental vorausgesetzt. »Der Mensch wählt nicht zwischen *gegebenen*, sondern zwischen *möglichen* Zielen (Entwürfen). Die Freiheit entsteht mit dieser Möglichkeit, mehrere mögliche Akte zu entwerfen.« (GARAUDY 1969, 83) »Die Subjektivität entsteht aus der Kommunikation.« (81) Auf diese Weise versucht Garaudy, »nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch eine gleichzeitig gesellschaftliche und persönliche Moral zu begründen, deren letztes Ziel die Bedingungen schafft, die es jedem Menschen ermöglichen, wirklich ein Mensch, d.h. ein Schöpfer zu werden.« (89) Garaudys Differenz zum kritisierten linken Existenzialismus ist zu dieser Zeit (1966) freilich schon weit geringer als behauptet. Wenn der Marxismus affirmativ als »eine *Philosophie der Tat*« (72) apostrophiert wird, die das einzig adäquate Bewusstsein der

»historischen Notwendigkeit« (84) besitze und darangehe, »den Entwurf und die Forderung einer totalen Aufhebung der Entfremdung, den Entwurf des totalen Menschen« (86) zu verwirklichen, dann erweist sich diese Lesart als kaum weniger »zeitlos, außerhistorisch, [...] metaphysisch und spekulativ« (75) als die kritisierte Theorie von SARTRE und BEAUVOIR. GARAUDY pocht auf Werte, die sich im geschichtlichen Kampf immer neu herausbilden, legt aber transhistorisch fest, »dass die Arbeit als Überschreitung des Gegebenen die erste Kategorie der Ethik darstellt« (88). Darum ist seine Theorie letztlich kaum mehr als eine politisch gebundene Variante des »moralischen Formalismus« (75) der Existenzialisten.

*Diskursethik.* – Seine Sicht der Aporien einer marxistischen E hat Arnold KÜNZLI in dem Befund zusammengefasst: »Es ist [...] nicht möglich, von Marx her eine Ethik aufzubauen«. (1970, 54) Der Sozialismus bleibe ein Postulat. »Dazu ist aber, im Gegensatz zu Marx, zunächst eine neue, eine sozialistische Ethik nötig.« (58) Diese müsse im politischen Rahmen der Perspektive radikaler Demokratisierung definiert werden anstatt durch Revolutionsrhetorik. Die Diskursethik (DE) von Karl Otto APEL und Jürgen HABERMAS hat diesen Weg insofern beschritten, als sie zwar keine sozialistische, aber eine radikaldemokratische neue E sein will. Sie zielt in ihrer frühen Phase noch auf die gesellschaftliche Emanzipation der Individuen durch Freisetzung ihres Kommunikationspotentials, weil sie gelingende Kommunikation als utopischen Vorschein einer gelingenden Lebensform versteht. Die DE knüpft an Lawrence KOHLBERGS Forschungen zur Herausbildung des moralischen Urteils bei Heranwachsenden an, die ihrerseits auf erziehungsphilosophischen Überlegungen von John DEWEY und dem kognitivistischen Ansatz der Entwicklungspsychologie von Jean PIAGET beruht. KOHLBERG konstatiert eine stufenweise Entwicklung des Moralbewusstseins von einer vormoralischen (Stufe 1) über eine heteronom-konventionelle bis hin zu einer Ebene des autonomen, an universalistischen Prinzipien orientierten Urteilens (Stufe 6; vgl. 1987). Die DE will eine systematische Begründung der empirischen Befunde Kohlbergs geben. Zugleich geht es ihr methodisch um eine formale Prozedur der Prüfung von Normen. Das verbindet sie mit KANT. Die Differenz zu Kant besteht darin, dass das monologische Modell des kategorischen Imperativs zu einem intersubjektiv-dialogischen »Verfahren diskursiver Willensbildung« (HABERMAS 1981, 144) depotenziert wird. Die DE behauptet, man könne aus den stillschweigenden

Voraussetzungen sprachlichen Handelns Normen schöpfen, die universal gültig sind. Denn es gebe »Universalien des Sprachgebrauchs« (Habermas 1992, 21), in denen ein universalistisches Moralprinzip fundiert sei. Wer leugne, dass in den allgemeingültigen Voraussetzungen jeglicher Kommunikation bereits ein normativer Gehalt steckt, gerate in einen Selbstwiderspruch, denn nur aufgrund jener Voraussetzungen könne er überhaupt in die Zusammenhänge kommunikativen Handelns eintreten. Nachdem die frühe Annahme, in gelingender Verständigung mache sich der Vorschein gelingenden Lebens bemerkbar, aus Gründen logisch-immanenter Kohärenz ersatzlos gestrichen worden ist, beschränkt sich die DE darauf, einen formalen Universalisierungsgrundsatz zur Prüfung des Geltungsanspruchs strittiger Normen aufzustellen. Anspruch auf allgemeine Anerkennung – und damit auf gesellschaftliche Geltung – können nur solche Normen beanspruchen, »deren Folgen alle Betroffenen tragen wollen, ganz gleich, ob sie nun im einen Fall die Norm aktiv anwenden oder zu einer anderen Zeit von der Anwendung passiv betroffen werden« (HORSTER 1995, 53).

Zum Maßstab normativer Richtigkeit avanciert in der DE der zu erzielende Konsens über den Geltungsanspruch der strittigen Norm. Weil die DE in Wahrheit aber viel mehr voraussetze, als sie auf dem Wege ihrer formalistischen Prozedur einlösen könne, hat Axel HONNETH gefordert, dass sie die materiale Implikation ihrer Normativität explizieren solle, nämlich die Konzeption sozialer Gerechtigkeit. Erst wenn die darin enthaltene »Idee einer egalitären Freiheit zur moralischen Stellungnahme« ausdrücklich entfaltet würde, könne »eine diskursethisch motivierte Gesellschaftstheorie die Intention der MARXschen Kritik der Klassengesellschaft auf erweiterter Reflexionsstufe fort[setzen]« (1986, 189, 193). In ähnlicher Absicht hat Seyla BENHABIB angemahnt, das Konzept der DE, das noch zu sehr im bürgerlichen Universalismus verhaftet bleibe, durch die Explikation des utopischen Gehalts zu transfigurieren, der in der von HABERMAS vorgenommenen Erweiterung des KOHLBERGSchen Stufenschemas um die Dimension einer »universalisierbaren Bedürfnisinterpretation« stecke. Eine in diesem Sinne entgrenzte »kommunikative E« sieht BENHABIB als legitime Erbin des Impulses einer kritischen Theorie der Moral an, die die Dichotomien und Widersprüche überwinden würde, »auf denen die kommunikative E zu beruhen scheint«: 1. zwischen ›Gerechtigkeit und gutem Leben‹, 2. zwischen ›moralischpraktischen und ästhetisch-expressiven Diskursen‹, 3. zwischen ›Autonomie als Selbstbestimmung im Einklang mit

den richtigen Normen und als Fähigkeit zur Einnahme des Standpunkts des konkreten Anderen (1992, 218ff). Nach wie vor strittig sind im Umfeld der Bemühungen um die Begründung einer kommunikativen E Fragen der Benevolenz und der Fürsorge, welche von KOHLBERGS Schülerin CAROL GILLIGAN als spezifisch weibliche Motivation moralischen Handelns und Urteilens veranschlagt wird, was zur Folge hat, dass Sedimente geschlechtsspezifischer Sozialisation die Weihen ethischer Ontologie erhalten (vgl. Frigga HAUG 1990, 125ff).

*Befreiungsethik.* – Radikaler als BENHABIB und HONNETH setzt die Kritik an, die im Rahmen des lateinamerikanischen Konzepts der Befreiungsethik (BE) an der DE vorgetragen wird (vgl. Penner 1995). Enrique DUSSELS ethisches Projekt ist eine kritische Rekonstruktion der zentralen Intuitionen der Mitleidsethik und der christlichen E im Kontext einer Ideologiekritik des globalen ökonomisch-politischen Herrschaftssystems (vgl. Schelkshorn 1992). Die Ausgebeuteten, d.h. die Armen und die Opfer, sind die moralischen Subjekte, deren Interessen im Zentrum der BE stehen. »Wer kritisch-ethisch handelt, hat anerkannt, dass den Opfern einer Norm, Handlung, Institution oder eines Systems der Sittlichkeit etc. die Möglichkeit zu leben vorenthalten wurde (im ganzen oder in einigen Momenten des Lebens)«; daraus erwachse die doppelte Verpflichtung, »die ethische Un/Wahrheit, Un/Gültigkeit« der gesellschaftlichen Bedingungen, die Opfer erheischen, 1. zu kritisieren und 2. diese Bedingungen »schöpferisch und solidarisch zu verändern« (1996, 36). Dussel verbindet materialistische Motive des frühen HORKHEIMER, geltungstheoretische Reflexionen von APEL, HABERMAS und WELLMER sowie LEVINAS' existenzphilosophische Metaphysik der Freiheit des Anderen miteinander. Dadurch will er eine unbedingte Geltung beanspruchende herrschaftskritische E begründen, die den »totalitären Universalismus der europäischen Vernunft« bricht (SCHELKSHORN 1992, 188) und zugleich über den bloß prozedural-formalistischen Universalismus der liberalen DE hinausgelangt, andererseits aber nicht im kulturalistischen Partikularismus postmoderner E.en steckenbleibt, die zur Kritik des nach wie vor bestehenden Herrschafts- und Unterdrückungssystems der Moderne nichts beizutragen haben.

*Philosophie der Praxis.* – Aus praxisphilosophischer Perspektive argumentiert Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK für eine konkret-utopische, sozialistische Sittlichkeit, die aber, im genauen Gegensatz zu KÜNZLI, gerade »von Marx her« konzipiert wird.

Angesichts der doppelten Gefahr der Zerstörung unserer natürlichen Lebensgrundlagen und der Selbstextermination der Gattung, die aus der tauschwertgeleiteten globalen Produktionsweise resultieren, soll sie auch nach dem Ende des Vertrauens auf die naturgesetzliche Notwendigkeit des gesellschaftlichen Fortschritts selbstbewusstes, widerständiges Handeln ermöglichen, das die »Logik der Verdinglichung« durchbrechen und das »Projekt geschichtlich verantwortlichen Menschseins«, d.h. »die solidarische Subjektwerdung der Menschen in der Geschichte« als »utopische Zielperspektive« fortführen könnte (SCHMIED-KOWARZIK 1993, 351, 347).

4. *Fortführungen des Aufhebungs-Motivs.* – Der Gedanke der Aufhebung der bestehenden Vorstellungen von E – und dieser selbst – wird paradigmatisch im Werk von Friedrich NIETZSCHE ausgearbeitet. Seine Moralkritik deckt den Zusammenhang von Moral und Herrschaft auf. Sie leitet Moral aus ihrer gesellschaftlichen Funktion ab, indem sie sie als Instanz charakterisiert, die, vermittelt durch die Introjektion der Vorstellungen von Schuld und schlechtem Gewissen (KSA 5, 291ff) für Zivilisation und Ich-Bildung unabdingbar ist. Das verweist auf ihren internen Zusammenhang mit Naturbeherrschung, der noch im rationalistischen Moralsystem als irrationaler Restbestand fortbesteht; daher spricht Nietzsche mit treffender Paradoxie von einer »Naturgeschichte der Moral« (KSA 5, 105ff). Moral ist in dieser Sicht Legitimationsgrundlage und Rationalisierung von gesellschaftlichen Gewaltverhältnissen, in denen sich Repression und Freiheit unzertrennlich voneinander entwickeln. »Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, dass sie ein langer Zwang ist« (KSA 5, 108). In dieser Funktion hat die jüdisch-christliche Moral nach Nietzsche die weltgeschichtliche Rolle eingenommen, die archaische »Herrenmoral« kriegerischer Grundbesitzer abzulösen und in einem langen Prozess der »Umwertung« gegen die Werte der ressentimenthaften »Sklavemoral« der Priester und Denker auszutauschen. Dem rekonstruktivkritischen Aspekt von Nietzsches Überlegungen zur E steht ein affirmativer Aspekt zur Seite, nämlich das Programm der erneuten »Umwertung aller Werte« einer dekadent-nihilistisch gewordenen Pflicht und Autonomiemoral in Richtung auf seine, Motive des Vitalismus und des Jugendstils prägende Utopie einer übermenschlich-freien Ästhetik-Existenz. Der normative Geltungsanspruch von Autonomie und Humanität ist in dieser Utopie aufgehoben – in welchem Sinne, ob im dialektischen oder doch eher im unmittelbaren, ist allerdings nach wie vor strittig.

Wie für NIETZSCHE ist auch für Sigmund FREUD im kulturtheoretischen Zusammenhang das zwanghafte Moment des Moralischen zentral. Freud untersucht die innere Widersprüchlichkeit von E, die ihm zufolge zum Gelingen *und* Misslingen der Kultur beiträgt. E ist eine Institution des »Kultur-Über-Ichs«, der »therapeutische Versuch«, »durch ein Gebot des Über-Ichs zu erreichen, was bisher durch sonstige Kulturarbeit nicht zu erreichen war« (GW 14, 500f; SA 9, 267). Die rigoristische Pflichtmoral der Neuzeit abstrahiert von der psychischen Konstitution des Individuums; sie setzt sich über die Grenzen von dessen ethischer Leistungsfähigkeit hinweg. Die »Harmonie« zwischen den Postulaten der E und »den Bedürfnissen und Trieben der Individuen« ist für FREUD so illusionär wie für MARX (wenngleich aus Gründen des unaufhebbaren Konflikts zwischen menschlicher Triebnatur und Kultur, wogegen Marx die patriarchalische Klassengesellschaft im Blick hat). Daher mache die erfolgreiche moralische Kulturarbeit unglücklich und bewirke Auflehnung. Die herrschaftsstabilisierende Funktion, die Moral durch ihre zum Autonomieprinzip sublimierte Beherrschung der inneren Natur ausübt, wird somit von ihr selbst durch die Produktion von kulturfeindlich-destruktivem Potential in den Subjekten zugleich unterlaufen.

FREUD sieht nicht, dass moralische Autonomie nicht nur verinnerlichte Heteronomie ist, sondern ebenso ein Vorgriff auf praktisch werdende Vernunft, d.h. auf die selbstbestimmte Freiheit sittlich handelnder Individuen; NIETZSCHEs Projekt einer »Überwindung der Moral« in der Philosophie und im Leben verkennt den Wahrheitsgehalt von E. Der normative Geltungsanspruch moralphilosophischer Prinzipien wäre in die Kritik selbst hineinzunehmen. Weil Nietzsche diese Dialektik stillstellt, wird seine Moralkritik abstrakte Negation (vgl. SCHWEPPEHÄUSER 1988). Kritische Theorie der Moral dagegen versucht, die Dialektik der Genesis und des emanzipatorisch-humanen Geltungsanspruchs ihrer Theoreme, allen voran der Autonomie, zu entfalten. Daher begreift sie das widersprüchliche Verhältnis von besonderem und allgemeinem Interesse als moralphilosophisches Zentralproblem.

*Kritische Theorie.* – Nach HORKHEIMER besitzt die kritische Theorie der Gesellschaft kein eigenes normatives Fundament, das methodisch begründet und ausgewiesen werden müsse. Die einzige moralisch-kritische Instanz, auf die sie sich zu berufen hat, ist das »Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts« im Namen der »Zukunft der Humanität« (GS 4, 216). »Horkheimer hat [...] den

Universalismus der bürgerlichen Moral und Moralphilosophie ideologiekritisch destruiert, zugleich aber das darin universalistisch gemeinte – die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit – politisch zu retten versucht.« (SCHNÄDELBACH 1986, 70) Die kritische Rettung des SCHOPENHAUERSchen Mitleids-Impulses gegen NIETZSCHEs Verdikt und seine Aufhebung in Gesellschaftstheorie sowie die Transformation des HUMESchen moralischen Gefühls in eine widerständige Politik, die mit der unverkürzten Verwirklichung der Vergesellschaftungsideale des Bürgertums ernst machen will, sind nach HORKHEIMER die Übergangsgestalten der Moralphilosophie, die der Klassengesellschaft in ihrem fortgeschrittensten Stadium angemessen sind (vgl. GS 3, 111ff).

Für HORKHEIMER, MARCUSE und ADORNO lautet die moralphilosophische Grundfrage: »wie die individuellen Interessen und Glücksansprüche mit [...] objektiven, für die Gattung verbindlichen Normen in Übereinstimmung zu bringen seien«. Damit befindet man sich in einem Bereich der »Spannungsverhältnisse« und »Widersprüche« (ADORNO 1996, 27; vgl. Marcuse, *Schriften* 3, 250ff).

Bei MARCUSE finden sich bis in sein Spätwerk Gedanken über das Verhältnis von E und Revolution. Das Problem, wie das Mittel »revolutionäre Gewalt« mit dem Zweck »Erweiterung von Freiheit und Glück« in ein vernünftiges Verhältnis zu bringen sei, ist für ihn »das ethische Problem der Revolution« (*Schriften* 8, 113). Aussagen darüber ließen sich immer nur ex post, mit dem Wissen über das historische Gelingen oder Scheitern der revolutionären Zielstellung, treffen, denn ethische Maßstäbe seien stets auch historische, was freilich nicht auf die Relativierung des rationalen Geltungsanspruchs der Zweck-Mittel-Reflexion hinauslaufen solle.

Fragen der Legitimation gelingenden revolutionären Handelns werden bei ADORNO nicht mehr behandelt, der mit HORKHEIMER sein Augenmerk in der zweiten Hälfte des 20. Jh. auf die Kritik der Institutionen der spätbürgerlichen Gesellschaft richtet, die sich selbst gegen ihre Umwälzung immer erfolgreicher abdichten. Hauptmotive von ADORNOS negativer Moralphilosophie sind die Theorie des »moralischen Impulses«, die Formulierung eines »neuen kategorischen Imperativs nach Auschwitz« und das Konzept eines »stellvertretenden Lebens«. Der moralische Impuls ist eine präreflexiv-somatische Instanz spontaner Solidarität mit Gequälten oder Gefolterten im Individuum. Schopenhauerisch macht Adorno sie zur wichtigsten normativen Implikation kritischer Theorie (vgl. Schmid Noerr 1995). Wenn überhaupt noch ein Moralprinzip formuliert werden kann, das der Gewaltgeschichte unseres

Jahrhunderts Rechnung trägt, dann kann es kein affirmatives, kein formales und auch keines sein, das sich letztbegründen ließe. Daher formuliert Adorno den kategorischen Imperativ, unser »Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe« (GS 6, 358). Er kritisiert die traditionelle Moralphilosophie, die Auschwitz nicht verhindern konnte, aber diese Kritik ist, wie bei GRAMSCI, immanente Kritik, die Moralphilosophie an ihrem eigenen Anspruch misst. Für die Individuen folge daraus nicht mehr und nicht weniger als eine prekäre Antizipation der Utopie richtigen Lebens. Soweit wie möglich sollte man Widerstand leisten und gleichzeitig so miteinander umgehen, »wie man dem eigenen Erfahrungsbereich nach sich vorstellen könnte, dass das Leben von befreiten, friedlichen und miteinander solidarischen Menschen beschaffen sein müsste« (ADORNO 1959, zit. n. Schweppenhäuser 1993, 180). Kein EPIKUREISCHES Leben »im Verborgenen«, aber eine Warte-stellung, in der sich die Kräfte für befreiende Praxis sammeln lassen.

BIBLIOGRAPHIE: M. ADLER, *Kant und der Sozialismus*, in: SANDKÜHLER/DE LA VEGA 1974, 157-92; Th. W. ADORNO, »Probleme der Moralphilosophie« (1963), in: ders., *Nachgelassene Schriften*, Abt. IV, Bd. 10, Frankfurt/M 1996; E. ANGEHRN u. G. LOHMANN (Hg.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts 1986; E. ANGEHRN, *Sein und Haben. Zum normativen Fundament der Entfremdungskritik*, in: ANGEHRN/LOHMANN 1986, 125-48; S. BENHABIB, *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M 1992; G. BOLTE, *Staatsidee und Naturgeschichte. Zur Dialektik der Aufklärung im Hegelschen Staatsbegriff*, Lüneburg 1991; E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, Berlin-Hamburg 1989; ders., *Materiale, Formale und kritische Ethik*, Ms, Mexiko, Juni 1996 [erscheint 1998 in: *Zeitschrift für kritische Theorie*]; I. FETSCHER, »Zum Problem der Ethik im Lichte der Marxschen Geschichtstheorie«, in: *Probleme der Ethik – zur Diskussion gestellt*, hg. v. G. G. GRAU, Freiburg/München 1972, 15-43; *Fragen der marxistisch-leninistischen Ethik*, hg. v. Fernstudium der Lehrer – Unterstufe, Berlin/DDR 1962; R. GARAUDE, *Marxismus im 20. Jahrhundert (Marxisme du XXIème siècle, Paris-Genf 1966)*, Reinbek 1969; J. HABERMAS, »Naturrecht und Revolution«, in: ders., *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M 1982, 89-127; ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M 1981; ders., »Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?« in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M 1992, 9-30; F. HAUG, »Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch«, in: dies., *Erinnerungsarbeit*, Berlin-Hamburg 1990, 90-130; W. F. HAUG, »Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral«, in: ders., *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Berlin-Hamburg 1993, 151-74; M. HEINRICH, »Kritik und Moral. Zur Diskussion um die normativen Grundlagen der Kritik der politischen Ökonomie«, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, 2,

1992, 87-99; A. HONNETH, »Diskursethik und materiales Gerechtigkeitskonzept. Eine Diskussionsbemerkung«, in: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hg. v. W. KUHLMANN, Frankfurt/M 1986, 183-93; D. HORSTER, »Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm«. *Moral und Recht in der postchristlichen Moderne*, Frankfurt/M 1995; L. KOHLBERG, »Moralische Entwicklung und demokratische Erziehung«, in: *Moralische Urteilsfähigkeit. Eine Auseinandersetzung mit Lawrence Kohlberg*, Weinheim-Basel 1987, 25-43; K. KOSIK u.a., *Moral und Gesellschaft*, Frankfurt/M 1968; A. KÜNZLI, »Wider den Parzival-Sozialismus«, in: E. BLOCH, H. MARCUSE u.a., *Marx und die Revolution*, Frankfurt/M 1970, 51-68; S. KRAMER, »Aporien der Revolution«, in: *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie II*, hg. v. G. Schweppenhäuser, R. Johannes u. D. zu Klampen, Lüneburg 1989, 74-108; N. LUHMANN, »Ethik als Reflexionstheorie der Moral«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt/M 1989, S. 358-447; M. LUTZ-BACHMANN, *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*, Freiburg-München 1988; R. LUXEMBURG, »Die russische Revolution«, in: dies., *Schriften zur Theorie der Spontanität*, Reinbek 1977, 163-93; G. MENSCHING, *Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus*, Frankfurt/M 1971; P. PENNER, *Die Außenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik*, Berlin-Hamburg 1995; T. RENTSCH, »Aufhebung der Ethik«, in: *Ethik. Ein Grundkurs*, hg. v. H. Hastedt u. E. Martens, Reinbek 1994, 114-43; H. J. SANDKÜHLER u. R. DE LA VEGA (Hg.), *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt/M 1974; J. P. SARTRE, »Determination und Freiheit«, in: K. KOSIK u.a. 1968, 22-35; H. SCHELKSHORN, »Diskurs und Befreiung. Versuch einer kritischen Zuordnung von »Diskursethik« und »Ethik der Befreiung«, in: *Diskursethik oder Befreiungsethik*, hg. v. R. Fornet-Betancourt, Aachen 1992, 181-201; H. E. SCHILLER, »Brüderlichkeit und Moralprinzip. Zur politischen Ethik der Moderne«, in: ders., *An unsichtbarer Kette*, Lüneburg 1993, 182-218; G. SCHMID NOERR, »Adornos Verhältnis zur Mitleidsethik Schopenhauers«, in: *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, hg. v. G. Schweppenhäuser u. M. Wischke, Hamburg 1995, 13-28; W. SCHMIED-KOWARZIK, »Unsere gesellschaftliche Wirklichkeit und die Utopie des sittlichen Überlebens der Menschheit«, in: *Neue Realitäten – Herausforderungen der Philosophie. XVI. Kongress für Philosophie*, hg. v. H. Lenk u. H. Poser, Berlin 1993, 339-53; H. SCHNÄDELBACH, »Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus«, in: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, hg. v. A. Schmidt u. N. Altwicker, Frankfurt/M 1986, 52-78; G. SCHWEPPENHÄUSER, *Nietzsches Überwindung der Moral*, Würzburg 1988; ders., *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Berlin-Hamburg 1993; A. WELLMER, *Naturrecht und praktische Vernunft: Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx*, in: ANGEHRN/LOHMANN 1986, 197-238.

GERHARD SCHWEPPENHÄUSER

⇒ Anerkennung, Antagonismus, Aufhebung, Auschwitz, Austromarxismus, Befreiung, bürgerliche Gesellschaft, Demokratie/Diktatur des Proletariats, Destruktivkräfte,

Egoismus, Emanzipation, Entfremdung, Entwurf, Etatismus, Ethik im Sozialismus, Existenzialismus, falsches Bewusstsein, Fetischcharakter, Fortschritt, Französische Revolution, Freiheit, Genuss, Gerechtigkeit, Gesellschaft, Geschichte, Gewalt, Gewissen, Gewohnheit, Glück, Hedonismus, Herrschaft, Ideologie, Ideologiekritik, immanente Kritik, Individuum, Interesse, Kritische Theorie, Leid/Schmerz, Marxismus-Leninismus, Materialismus, Menschenrechte, Metaphysik, Moral, moralische Ökonomie, Naturrecht, Normen, Notwendigkeit, Politik, Psychoanalyse und Marxismus, Recht, Revolution, Schein, Theorie/Praxis, Übermensch, Universalismus, Utopie, Vernunft, Widerspiegelung, Widerspruch, Zivilgesellschaft