

WIDER|SPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983)

INHALTSVERZEICHNIS

Zum Thema	Das Thema: "Verzicht oder Interesse"	3
Artikel	<i>Konrad Lotter:</i> "Hegel als Anknüpfungspunkt für eine marxistische Ethik"	6
	<i>Joachim Kahl:</i> "Kulturerbe - Religionskritik - Klassenkampf"	16
	<i>Ralph Mark:</i> "Ethik und Marxismus"	41
	<i>Elmar Treptow:</i> "Zur Hauptgrenzlinie der Ethik"	54
	<i>Rüdiger Bredt:</i> "Opfer ohne Metaphysik und kommunikative Ordnung oder über Politik in der Sprache einer modernen Moralphilosophie"	60
	<i>Alexander von Pechmann:</i> "Philosophie contra Biologie?" Zur Kritik an R. Spaemanns "Wiederentdeckung des teleologischen Denkens"	89
	<i>Gerhard Jonath:</i> "Industriegesellschaft oder alternatives Leben". Chancen und Grenzen der Alternativbewegung	106

Berichte und Rezensionen

D. Birnbacher u.a.: "Was braucht der Mensch um glücklich zu sein?" <i>Karl Roeb</i>	113
Erich Fromm: Psychoanalyse und Ethik <i>Hans Mittermüller</i>	119
H. J. Sandkühler: Marxismus und Ethik <i>Hans Mittermüller</i>	123
A. Schaff: Marxismus und das menschliche Individuum <i>Hans Mittermüller</i>	128
Dialektik 5: Darwin und die Evolutionstheorie <i>Alexander von Pechmann</i>	136
"Societas Hegeliana": Kongressbericht	139

Diskussion und Kritik

<i>Udo Rieger:</i> Leserbrief zu G. Preßlers Artikel in 2/82	142
<i>Konrad Lotter:</i> Glosse: "Braucht die Ethik eine Lobby?"	144

Anhang

Personenverzeichnis	147
Impressum	147

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 3-5

Zum Thema

Zum Thema

**Ethik in der Diskussion: Verzicht
oder Interesse**

Ethik hat derzeit Konjunktur. Seitdem die Zukunftschancen unserer Gesellschaft immer düsterer werden, die Zuwachsraten der Wirtschaft in ein umgekehrtes Verhältnis zu den Arbeitslosenzahlen geraten sind, und die Apokalypse eines möglichen atomaren Holocausts uns den Blick auf die Zukunft verstellt, nehmen die Bücher und Traktate, die Appelle und Postulate zu, die uns darüber zu belehren vorgeben, wie dennoch das Leben mit „Sinn“ zu erfüllen sei. Es scheint, als lebe die Moral erst richtig auf, wenn das politisch-ökonomische System in Agonie verfällt. Der geistig-moralische Wert als Kompensation entgangener materieller Werte?

In dieser Situation der Ausweglosigkeit unserer Gesellschaftsordnung (vgl. Heft 2/82: „Die Krise in Gesellschaft und Wissenschaft“) ist die Diskussion in der Öffentlichkeit darüber entstanden, ob die Antwort auf die Krise im Verzicht oder in der Wahrnehmung der eigenen Interessen liegt. Sollen wir Abschied nehmen vom Gedanken der Gestaltbarkeit der Gegenwart und Zukunft, sollen wir uns wieder auf grundlegende, allgemein-gültige Werte und Tugenden rückbesinnen, wie konservative Ethiker meinen? Oder müssen wir uns nicht verstärkt unserer historisch-konkreten Interessenlage bewußt werden und unser subjektives Handeln nach diesen objektiven Interessen ausrichten, wie dies von fortschrittlichen Theoretikern formuliert wird?

zum Thema

Im vorliegenden Band geht es um das Zentralproblem der praktischen Philosophie, um die rationale Begründbarkeit des subjektiven Handelns:

Am Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit weist Konrad Lotter darauf hin, daß Hegels und Marx' Kritik an Kants ethischem Formalismus der „praktischen Vernunft“ noch heute die Grundfrage der Ethik trifft. Sollen die Handlungsanleitungen nicht abstrakt, inhaltsleer und damit beliebig bleiben, müssen sie in eine materiale Theorie der Gesellschaft und der Geschichte eingebettet werden, die der Praxis allererst einen vernünftigen, einen „sittlichen“ Inhalt zu neben vermag.

Der Beitrag von Joachim Kahl ist ein eindringliches Plädoyer für die Besinnung auf das religions- und gesellschaftskritische Erbe des deutschen Humanismus, das gerade heute wieder gegen eine Politik des Denkverzichts und Theorieverbots (Berufsverbote u.a.) wirksam gemacht werden sollte.

Daß die heutige Ethikdiskussion in der Sozialdemokratie ihre historischen Wurzeln im Neukantianismus hat, darauf verweist Ralph Marks' Artikel „Ethik und Marxismus“. Der Marxismus bedarf einer Ethik, die jedoch nicht abstrakt und formal bestimmt, sondern aus der Analyse der historisch-konkreten Verhältnisse entwickelt werden muß.

In einer systematischen Skizze macht Elmar Treptow die Grenzlinien der heutigen Ethikdiskussion deutlich: moralischer Formalismus predigt nicht nur Verzicht, sondern affirmiert zugleich die gesellschaftliche Realität; dieser abstrakten Moral steht eine gesellschaftlich orientierte Ethik gegenüber, die auf der Einheit von Postulat und Erfüllung, von Sein und Sollen besteht.

Rüdiger Brede leistet eine intensive Auseinandersetzung mit den Ethikentwürfen der beiden Philosophen Patzig und Riedel und versucht nachzuweisen, daß auch eine kommunikationstheoretisch ausgerichtete Ethik nicht dem Vorwurf des abstrakten, begründungslosen Formalismus entkommt.

Mit Robert Spaemanns „Frage Wozu?“ befaßt sich der Beitrag von Alexander von Pechmann. Er kommt zu dem Resultat, dass sich Spaemanns ethisch-sittlich motivierte, teleologische Betrachtungsweise der Natur

zum Thema

nicht nur in Gegensatz zu den Naturwissenschaften stellt, sondern auch ihre erkenntnistheoretischen Prämissen und wissenschaftslogischen Voraussetzungen letztlich nicht einlösen kann.

Abgeschlossen wird die Reihe durch einen Artikel von Gerhard Jonath, der der Frage nach der sozialen und politischen Umsetzbarkeit alternativer Lebensentwürfe nachgeht.

Eine Glosse zum Ethikunterricht an unseren Schulen, Rezensionen über Bücher zum Thema, ein Kongreßbericht und ein Leserbrief ergänzen den Band, der Euch vielleicht einige Argumente für die Ethikdiskussion an die Hand geben kann.

Die Redaktion

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 6-15

Autor: *Konrad Lotter*

Artikel

Konrad Lotter

Hegel als Anknüpfungspunkt für eine marxistische Ethik

Seit der Kritik und Überwindung des ethisch-motivierten Sozialismus (2. Internationale) ist bekannt, dass die marxistische Ethik nicht an Kant, sondern an Hegel und damit an Hegels Kritik der praktischen Philosophie Kants anzuknüpfen hat. Weniger bekannt dagegen ist, welche Erbschaft nun genauer in dieser Hinsicht von Hegel angetreten werden kann. Hierzu 8 Thesen:

1) Hegels Ethik ist die „Rechtsphilosophie“. Sie umfasst über die engere Sphäre der Moralität hinaus die Gebiete des abstrakten Rechts und der Sittlichkeit (die wiederum die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat in sich begreift). In der Weite ihres Blicks steht Hegels Ethik einerseits im Gegensatz zu Kant und Feuerbach, die jeder auf seine Weise beim abstrakten Menschen ansetzen und die Welt des Menschen, den Menschen als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, vernachlässigen. Andererseits aber nimmt sie die Tradition der praktischen Philosophie von Aristoteles wieder auf und wird damit zum Anknüpfungspunkt der marxistischen Ethik: Hegels "Ethik oder Lehre von der Sittlichkeit ist die Rechtsphilosophie... So idealistisch die Form, so realistisch der Inhalt. Das ganze Gebiet des Rechts, der Ökonomie, der Politik ist neben der Moral hier mit einbegriffen. Bei Feuerbach grade umgekehrt. Er ist der Form nach realistisch, er geht vom Menschen aus; aber von der Welt, worin dieser Mensch lebt, ist absolut nicht die Rede, und so bleibt dieser Mensch stets derselbe abstrakte Mensch..." (MEW 21, 285)

2) Die Moral setzt ausgebildete gesellschaftliche Verhältnisse voraus und wird durch diese Verhältnisse bestimmt. Zwar behandelt Hegel die Moralität *systematisch* vor der Sittlichkeit, doch ist die philosophische Darstellung nur die Form der gedanklichen Aneignung, die im Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, von Recht und Moralität zur Sittlichkeit, die wirkliche Totalität als Gedankentotalität reproduziert. *Der Sache nach* liegt für Hegel die Sittlichkeit der Moralität *zugrunde*, und zwar sowohl in geschichtlicher (Ausbildung der griechischen Sittlichkeit vor Sokrates, dem Vater der Ethik), als in ontologischer Hinsicht (Sittlichkeit als vorausgesetztes, übergreifendes Sein, zu dem sich das Sollen erst bestimmt).

Die Moralität als Sollen, Pflicht, formelle Identität, reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens ist abstrakt. Aber: „das Allgemeine des Guten, das Abstrakte, ist als Abstraktes nicht zu vollbringen, es muss dazu noch die Bestimmung der Besonderheit erhalten“ (RPh. §134 Zus.). Die Bestimmung der Besonderheit erhält die Moralität von den geschichtlich ausgebildeten gesellschaftlichen Verhältnissen, der Sittlichkeit. Daher kann für Hegel das Moralische „nicht für sich existieren“, sondern muss "das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben“. (RPh. §141 Zus.)

Auch Marx beginnt mit der Gesellschaft als dem übergreifenden. Die Individuen erscheinen als „unselbständig“, als einem „größeren Ganzen“ angehörig. Ihre Vereinzelung bzw. Verselbständigung in der Ökonomie (Smith, Ricardo) wie in der Philosophie (Rousseau) wird als Robinsonade abgetan. In der sich die freie Konkurrenz der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft widerspiegelt (MEW 13, 615f). Die Gesellschaft als die Summe der Beziehungen und Verhältnisse der Individuen aber basiert auf der materiellen Produktion und dem Austausch der Produkte. Materialistisch gewendet, wandeln sich die moralischen Vorstellungen nicht nur „von Volk zu Volk, von Zeitalter zu Zeitalter“ (MEW 20, 86), also mit der Sittlichkeit im Prozess des Weltgeistes. Materialistisch gewendet, werden die moralischen Vorstellungen zum Teil des Überbaus, der in seinen Wandlungen durch die sozialökonomische Basis seine letzte Bestimmung erfährt:

„Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewusstseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens.... Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. sich darstellt, gilt dasselbe.“ (MEW 3, 26; vgl. MEW 4, 480)

3) Grundlage der Hegelschen Ethik ist die (gesellschaftlich und geschichtlich vermittelte) *Handlung* des Menschen. Also nicht der Wille, die bloße Absicht, das Vorhaben oder der Plan! Fern jeder „Gesinnungsschnüffelei“ hält Hegel sich an das Tatsächliche. War für Kant „überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer dieser zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Einleitungssatz), so heißt es bei Hegel lapidar: „Was das Subjekt *ist*, *ist die Reihe seiner Handlungen*... Die Lorbeeren des bloßen Wollens sind trockene Blätter, die niemals gegrünt haben.“ (Rph. § 124 und Zus.). In der Handlung (nicht im Sternbild), in der Handschrift, der Physiognomie, der Gestalt etc. (vgl. „Phänomenologie des Geistes“, SW 3, 233 ff) tritt das Wesen, der Charakter des Menschen in Erscheinung. In der Handlung vermittelt sich der Mensch mit seinen Mitmenschen und wird zum Träger der Geschichte, in der Handlung erscheinen Wille und Absicht als aufgehobene Momente. Sind die Handlungen des Menschen eine Reihe wertloser Produktionen, so ist auch sein Wollen wertlos. Sind sie dagegen substantieller Natur, so ist es auch sein innerer Wille.

Die Wendung vom Inneren, vom Willen weg zum Äußerem, Objektiven, zum Werk liegt auch der marxistischen Ethik zugrunde. Marx kritisiert Kants „guten Willen“ als theoretischen Ausdruck der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misere der deutschen Bürger. Hatte die englische und französische Bourgeoisie handelnd die Industrie entwickelt und sich auf nationaler Ebene in Revolutionen politisch emanzipiert, so spiegelt der im kategorischen Imperativ enthaltene Rückzug in die Innerlichkeit des Willens „einerseits die wirkliche lokale und provinzielle Borniertheit, andererseits die kosmopolitische Aufgeblätheit der deutschen Bürger“ wider. (MEW 3, 77) Nicht durch den Willen wird die Welt verändert, sondern durch Taten.

„Es ist die alte Illusion, dass es nur vom guten Willen der Leute abhängt, die bestehenden Verhältnisse zu ändern und dass die bestehenden Verhältnisse Ideen sind. Die Veränderung des Bewusstseins, abgetrennt von den Verhältnissen, wie sie von den Philosophen als Beruf, d.h. als Geschäft, betrieben wird, ist selbst ein Produkt der bestehenden Verhältnisse und gehört mit zu ihnen.“ (MEW 3, 363)

Daher werden die Menschen nicht an dem gemessen, was sie wollen, an ihren Selbsteinschätzungen, sondern an dem, was sie praktisch vollbringen.

Lotter: Hegel als Anknüpfungspunkt

„Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebenso wenig kann man eine ... Umwälzungsepoche aus ihrem Bewusstsein beurteilen...“. (MEW 13, 9) „Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie.“ (MEW 3, 21).

Gedanken, Selbsteinschätzungen, Wille, das Bewusstsein des Individuums wie das Bewusstsein einer Zeit, einer Geschichtsepoche dagegen ist (im Verhältnis zum wirklichen Sein) Thema der Ideologiekritik.

4) Im lebendigen Erfassen menschlicher Handlungen *überwindet* Hegel den starren *Gegensatz von Gut und Böse*. Die Triebfedern des Handelns (die bei Kant, als Autonomie oder Heteronomie des Willens, das eindeutige Kriterium für Gut und Böse abgaben) und damit die Frage der Schuld als der Verantwortung für die beabsichtigten Folgen besitzen für Hegel nur untergeordnete Bedeutung. Zentral stehen vielmehr das Handeln selbst und seine objektiven Folgen, die weit über Absicht und Schuld hinausragen. Nicht nur kann abstrakt-gutes Wollen tatsächlich Böses vollbringen (vgl. RPh. §140); auch moralisch bedenkliche Absichten können zu großen, geschichtlich-vorwärtstreibenden Taten führen (vgl. „Philosophie der Geschichte“, SW 12, 34 + 47 f). Vor allem aber stellt Hegel heraus, dass:

„In der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskommt, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen. Sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein Ferneres damit zustandegebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewusstsein und in ihrer Absicht lag“. (Philos. der Geschichte, SW 12, 42 f)

Dies Fernere ist die Vernunft der geschichtlichen Entwicklung, so dass letztlich alle (gute wie böse) Menschen an der Verwirklichung des Fortschritts und der Freiheit mitwirken. Diese Erkenntnis – in der marxistischen Geschichtsphilosophie aufgehoben, d.h. in der Übernahme zugleich konkretisiert und modifiziert (z.B. auf die Klassengesellschaft eingeschränkt, vgl. MEW 21, 296 f, + MEW 19, 226), aber macht jede rigide Scheidung der Menschen in Schafe und Böcke unmöglich.

Zur Pleur de Marie, einer Figur aus Sues „Geheimnisse von Paris“, bemerkt Marx, sie sei „weder gut noch böse, sondern menschlich“ (MEW 2, 180). Gute und böse Seiten, so Engels, sind in jedem Menschen gemischt; es kann sich „immer nur um ein Mehr oder Minder, um einen Unterschied des Grades der Bestialität resp. Menschlichkeit handeln“ (MEW 20,93). In einer Satire auf Arnold Ruge – dem es zwar nicht ge-

lang, die Hegelsche Philosophie zu begreifen, dafür aber an seinem eigenen Leib eine Hegelsche Kategorie zu verwirklichen – heißt es in Anknüpfung an die „Phänomenologie des Geistes“ (SW 3, 372 f. + 373 f.): „Schon der alte Hegel hat mit Recht bemerkt, daß das edelmütige Bewußtsein immer in das niederträchtige umschlägt.“ (MEW 8, 245 + 275 f)

5) Die dialektische Verflüssigung des Gegensatzes von Gut und Böse tritt vor allen im *geschichtlichen Fortschritt* zutage. Nicht nur kann sich für Hegel das Gute überleben, die Wirklichkeit zur „hohlen geist- und haltungslosen Existenz“ herabsinken, auch kann das Böse eine neue, bessere Sittlichkeit vorwegnehmen. Das böse Individuum negiert die bestehende Sittlichkeit, es spreizt sich gegen das Allgemeine, Geltende auf, verweigert ihm die Anerkennung und erhebt die eigene Willkür zum Prinzip. Sokrates etwa wurde „in der Zeit des Verderbens der atheniensischen Demokratie“ hingerichtet, er „verflüchtigte das Daseiende und floh in sich zurück, um dort das Rechte und Gute zu suchen“ (RPh. §138 Zus.) Andererseits wurde er gerade im Widerspruch zur bestehenden (schlechten) Sittlichkeit, im Insistieren auf dem Recht der Subjektivität und seiner moralischen Reflexion zum Begründer eines neuen moralischen Zeitalters. Engels hebt diese „historische Rolle des moralischen Bösen“ stark, als aufhebenswertes Moment hervor:

„Bei Hegel ist das Böse die Form, worin die Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung sich darstellt. Und zwar liegt hierin der doppelte Sinn, dass einerseits jeder neue Fortschritt notwendig auftritt als Frevel gegen ein Heiliges, als Rebellion gegen die alten, absterbenden, aber durch die Gewohnheit geheiligten Zustände, und andererseits, dass seit dem Aufkommen der Klassengegensätze es gerade die schlechten Leidenschaften der Menschen sind, die zu Hebeln der geschichtlichen Entwicklung werden.“ (MEW 21, 287)

Gegen Proudhon gewendet (der einen Kapitalismus ohne schlechte Seiten wollte) macht Marx geltend, dass in denselben Verhältnissen, in denen der (kapitalistische) Reichtum produziert, auch das Elend und ein stets wachsendes Proletariat produziert wird. Weiterhin: dass es gerade die schlechte Seite ist, „welche die Bewegung ins Leben ruft, welche die Geschichte macht, dadurch, daß sie den Kampf zeitigt“ und welche „schließlich den Sieg über die gute Seite davonträgt.“ (MEW 4, 140)

6) Hegel steht jedem Moralpredigen fern. Mit dem Blick auf die geschichtliche Tragweite der Handlungen gerichtet, vermeidet er in der Ethik (wie in der Geschichtsphilosophie) sowohl die Perspektive des *Kammerdieners*, der nur Partikulares, Privates, Psychisches wahrnimmt, als auch die Perspektive des *Schulmeisters*, der im Bewusstsein moralischer Vollkommenheit die Wirklichkeit über den Leisten seiner abstrakten Prinzipien schlägt („Philos. d. Geschichte“ SW 12, 47 ff). An die Stelle abstrakt-moralischer Beurteilung tritt die Erkenntnis der positiven Bewegung.

Analog besteht für den Marxismus der Mangel der Frühen Sozialisten u.a. darin, dass sie die kapitalistische Produktionsweise nur moralisch „als schlecht verwerfen“, sie aber „nicht erklären, also auch nicht mit ihr fertig werden“ (MEW 20, 26) konnten:

„Die Kommunisten predigen überhaupt keine *Moral* ... Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch untereinander, seid keine Egoisten pp.; sie wissen im Gegenteil sehr gut, dass der Egoismus ebenso wie die Aufopferung eine unter bestimmten Verhältnissen notwendige Form der Durchsetzung der Individuen ist.“ (MEW 3, 229)

In ihrer Ohnmacht gegenüber dem Bewegungsgesetz der Geschichte gleichen die „Moralpredigten ... genau denen der Henne am Rande des Teichs, auf dem ihre ausgebrüteten Entchen lustig herumschwimmen.“ (MEW 18, 237)

Überwindet Hegel das Moralpredigen zugunsten wirklicher Erkenntnis, so wird für Marx und Engels darüber hinaus die Erkenntnis Durchgangspunkt zu praktisch-revolutionärer Veränderung. Gesellschaftliche Missstände lassen sich durch Appelle nicht beseitigen. Aufgabe der Wissenschaft ist es, sie „als notwendige Folge der bestehenden Produktionsweise, aber auch gleichzeitig als Anzeichen ihrer hereinbrechenden Auflösung nachzuweisen, und innerhalb der sich auflösenden ökonomischen Bewegungsform die Elemente der zukünftigen, jene Missstände beseitigenden, neuen Organisation der Produktion und des Austausches aufzudecken.“ (MEW 20, 139)

Damit aber liegt dem praktischen Eingreifen des Menschen kein subjektives, moralisches, sondern ein objektives, geschichtliches Sollen zugrunde.

7) Hegel – und ihm folgend, Marx – entwickelt *das Sollen aus dem* (geschichtlich-fortschreitenden) *Sein*. In dieser gesellschaftlich-

geschichtlichen Begründung der Moral werden gleichermaßen zwei falsche Extreme vermieden. Weder werden die Moralgebote aus einem metaphysisch-überzeitlichen Moralprinzip abgeleitet, noch bleiben ihre unterschiedlichen Ausformungen empiristisch-relativistisch nebeneinander stehen.

Für Kant war das Sollen reine Pflichterfüllung, Ausschaltung jeder Neigung und damit ein unerreichbares Ideal. Sein fortgesetztes Fordern beschrieb eine Bewegung ohne Ende, einen Aufbruch ohne Ankunft. Dieses Unerreichbar-Erhabene wird für Hegel zum Mangel. Er durchbricht die im ewigen Anlauf unüberwindliche Schranke, setzt die wahre Unendlichkeit an die Stelle der schlechten. Das Sollen führt nun zum Sein, zur Sittlichkeit, und ist in ihr aufgehoben. Die Bewegung findet in der sich selbst bestimmenden, moralischen Bejahung der gesellschaftlichen Verhältnisse und des Staates ihren Abschluss.

„Das Selbstbestimmen ist in der Moralität als die reine Unruhe und Tätigkeit zu denken, die noch zu keinem *was ist* kommen kann. Erst im Sittlichen ist der Wille identisch mit dem Begriff des Willens und hat nur diesen zu seinen Inhalte... Das Sollen, welches daher noch in der Moralität ist, ist erst im Sittlichen erreicht ...“ (Rph. §108 Zus.)

Revolutionär gegenüber Kant, bleibt Hegel doch konservativ gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft, in der das Sollen mit dem Sein zur Identität kommt. Verabsolutierte Kant den Aufbruch, so verabsolutiert nun Hegel die Ankunft. Das Sollen und mit ihm die geschichtliche Zukunft sind mit ihrer Aufhebung in der bürgerlichen Gesellschaft verschwunden. Ihre Rehabilitation setzt voraus, dass das gesellschaftliche Sein über die Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft hinausweisend aufgefasst wird.

Für Marx und Engels ist der Kommunismus „nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird.“ Er stellt keinen Abschluss dar. Stattdessen nennen sie Kommunismus „die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“. (MEW 3, 35) Die Bedingungen dieser Bewegung des Sollens, ergeben sich also aus den bestehenden gesellschaftlichen Widersprüchen. Damit beinhaltet das Sollen für die marxistische Ethik weder einen Prozess unendlicher Annäherung an ein utopisches Ideal, noch geht es in der Identität mit einem erreichten (oder noch zu erreichenden) Gesellschaftszustand unter. Die Einheit von Sollen und Sein stellt sich auf verschiedene Stufen der Produktivkraftentwicklung ebenso her, wie sie sich im weiteren Fortschritt der Geschichte wieder auflöst.

8) Hegel bestimmt *Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit*. Zwar steht die Notwendigkeit, die Wirklichkeit in ihren gesetzmäßigen Bewegungen, dem handelnden, Zwecke setzenden und realisierenden Menschen entgegen. Auch ist die Notwendigkeit in ihrer Objektivität unaufhebbar. „Blind“ jedoch ist die Notwendigkeit nur, insofern sie nicht begriffen wird, d.h. sofern an dem Gegensatz der Notwendigkeit zum Wollen als einer Schranke festgehalten wird. Die Unfreiheit liegt „im Festhalten am Gegensatz begründet... dergestalt, dass wir das, was *ist* und was geschieht, als im Widerspruch stehend betrachten mit dem, was sein und geschehen *soll*“ („Enzyklopädie“ §147, Zus.). Gerade dieser Gegensatz bildet die Grundlage der Kantischen Ethik, die die empirische Welt und den durch sie bedingten empirischen Charakter des Menschen in einen absoluten Gegensatz zu seinem intelligiblen Charakter setzt. Damit nämlich kann sie Freiheit nur in jener mangelhaften Weise der unbedingten, autonomen Selbstbestimmung des Willens begreifen, die an der Wirklichkeit ihre Schranken behält. Für Hegel dagegen besteht Freiheit nicht in der Ausklammerung, sondern im Begreifen der Notwendigkeit und damit in der Möglichkeit, sie *planmäßig ins Handeln einzubeziehen*. Dieser Gedanke ist in der marxistischen Ethik aufgehoben:

„Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit ... Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen besteht die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen ... Freiheit des Willens heißt daher nichts anderes als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können ... Freiheit besteht also in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeit gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur; sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung. Die ersten, sich vom Tierreich sondernden Menschen waren in allem Wesentlichen so unfrei wie die Tiere selbst; aber jeder Fortschritt in der Kultur war ein Schritt zur Freiheit.“ (MEW 20, 106)

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 16-40

Autor: *Joachim Kahl*

Artikel

Joachim Kahl

Kulturkampf – Religionskritik - Klassenkampf

1. Die Verfemung und Verfolgung des Lehrers Erhard Jöst – nicht nur eine klein-karierte Krähwinkelerei, sondern auch politisch-weltanschaulicher Klassenkampf von oben

In seiner Programmrede vor dem Donaueschinger Parteitag der baden-württembergischen CDU vom Juli 1981 hat Kultusminister *Gerhard Mayer-Vorfelder* – unter dem Jubel der Delegierten – eine „Tendenzwende“ in der bundesdeutschen Bildungspolitik gefordert: „eine Tendenzwende, von der man nicht nur spricht, sondern die man auch exekutiert.“¹ Was war geschehen? Am 22. November 1980 erschien die Hochzeitsanzeige des Ehepaares Jöst, die so grimmig befehdet wird. Gewiss, das Heine-Zitat: „Und fehlt der Pfaffensegen dabei, die Ehe wird gültig nicht minder“, mit dem die Anzeige versehen wurde, wirkt offenbar mancherorts immer noch als Provokation, obwohl seit Bismarcks Zivilstandsgesetzgebung vor über hundert Jahren die Gültigkeit einer Ehe in Deutschland tatsächlich nicht mehr von einer kirchlichen Trauung abhängt.

Woher die Erregung über das Heine-Zitat? Weshalb hat „der am meisten deutsche Dichter des 19. Jahrhunderts“, wie Georg Lukács ihn nannte², in der Bundesrepublik Deutschland noch immer keine Heimstatt gefunden? Heine haftet der Ludergeruch des Kommunistenfreundes an. Er

¹ Zitiert wird die Rede nach der Frankfurter Rundschau, die sie auf ihrer Dokumentationsseite in Nr. 202, 2.9.1981 und in Nr. 204, 4.9.1981, abgedruckt hat. Die Zitate stehen sämtlich in den Spalten 5 und 6 von Teil I und in Spalte 1 von Teil II.

² Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten (Georg Lukács, Werke Bd.7), Neuwied/Berlin 1964, 316.

war selbst zwar kein Kommunist, aber er pflegte freundschaftlichen Umgang mit dem Ehepaar Karl und Jenny Marx im gemeinsamen Pariser Exil, so dass er nicht unbeeinflusst blieb von den revolutionären Ideen des wissenschaftlichen Sozialismus.

Auch ein anderes „Bekenntnis“ Heines ist schwerlich geeignet, ihm die Gunst christlich-konservativer Kulturpolitiker zu erwerben. In seinen „*Memoiren*“ nennt er frank und frei die „zwei Passionen“, denen sein „Leben gewidmet blieb: die Liebe für schöne Frauen und die Liebe für die Französische Revolution“³. Vor diesem Hintergrund mag das Heine-Zitat aus dem „*Wintermärchen*“ in den Ohren von Kleinstadtspeißern noch lästerlicher klingen und ihr Vorurteil befestigen, ein Rütteln an den Riten der Religion führe unvermeidlich zu einem Lotterleben.

Der Wirbel, den die zitategeschmückte Anzeige ausgelöst hat, lässt sich politisch und sozialpsychologisch nur dann voll begreifen, wenn erkannt wird, dass eine Eheschließung nur vordergründig die Privatangelegenheit der beiden unmittelbar Beteiligten ist. Die Ehe ist vielmehr eine gesellschaftliche Einrichtung, mit der – in mannigfachen geschichtlichen Formen – die Beziehung der Geschlechter zueinander, die Aufzucht von Nachkommen sowie Eigentums- und Erbschaftsverhältnisse geregelt werden. Wie Geburt, Pubertät und Tod stellt die Heirat einen der wichtigsten Lebensübergänge, einen wesentlichen lebensgeschichtlichen Statuswechsel, einen biographischen Einschnitt dar, der seit Jahrtausenden von Initiations- oder Passageriten (Einweihungs- oder Überleitungsbräuchen) meist religiöser Art begleitet und gedeutet wird. Auch die kirchliche Trauung ist ein solcher Passageritus.

Die Jöstsche Hochzeitsanzeige stellt demgegenüber mit Hilfe des Heine-Zitates *offen und öffentlich* fest, dass hier sich zwei Menschen die Freiheit nehmen, ihren Lebensbund ohne religiöse Weihe, ohne Mystifikation zu schließen. Diese Anzeige spricht für ein rein laizistisches Ehemodell: Die Ehe ist eine menschliche, keine göttliche; eine gesellschaftliche; keine natürliche; eine geschichtliche; keine ewige; eine weltliche, keine religiöse; eine profane, keine heilige Einrichtung. Sie wird von Menschen gestiftet; von Menschen kann sie beendet werden.

Dies ist der springende Punkt. Ist erst einmal am Beispiel der Ehe als einen Kernbestandteil menschlichen Zusammenlebens die Machbarkeit und damit die Veränderbarkeit gesellschaftlicher Einrichtungen aufgedeckt worden, so besteht die Möglichkeit – aus der Sicht der hierzulande

³ Memoiren, in: wie Fn. 1.

Herrschenden: die Gefahr –, dass diese Erkenntnis auch auf andere Bereiche der Gesellschaftsordnung übertragen wird.

Wer die Heiligkeit der Ehe bestreitet, mag bei weiterem Nachdenken die Existenz von heiligen Einrichtungen überhaupt bezweifeln und schließlich das Hauptheiligtum der bestehenden Gesellschaftsordnung, das Privateigentum an Produktionsmitteln, antasten. In diesem Sinne ist die ministerielle Bestrafung eine vorausschauende, auf Einschüchterung abzielende Maßnahme im politisch-weltanschaulichen Klassenkampf von oben.

Die politisch-ideologische Offensive von rechts, mit der – seit Mitte der siebziger Jahre – die konservativen Kräfte in der BRD der unübersehbar gewordenen Wirtschaftskrise Herr zu werden sich bemühen, hat im baden-württembergischen Kultusminister Gerhard Mayer-Vorfelder einen schneidigen Vorkämpfer gefunden. Auf dem CDU-Landesparteitag 1981 in Donaueschingen hat er eine markige Entschlossenheit an den Tag gelegt („Flagge zeigen“), die angekratzte Autorität kapitalistischer Einrichtungen und Wertvorstellungen mit Hilfe von Gesinnungsdruck und Gewissenszwang wieder zu befestigen. Auch auf die Gefahr hin, dass die pluralistische Fassade des bundesrepublikanischen Herrschaftssystems noch mehr abbröckelt, will er die „Erfurcht vor Gott“ ausdrücklich von allen Lehrern „einfordern“.

Meyer-Vorfelders rüder Angriff auf Grundprinzipien der freiheitlich-demokratischen Grundordnung steht in einer unrühmlichen Tradition. Bereits in den frühen sechziger Jahren hatte einer seiner Amtsvorgänger den Stuttgarter Philosophen *Max Bense* wegen seiner offen atheistischen Religionskritik an seinem beruflichen Fortkommen behindert und damit die Wissenschafts- und Weltanschauungsfreiheit empfindlich eingeschränkt.

Max Bense, seit 1950 außerordentlicher Professor an der Technischen Hochschule Stuttgart, zeichnete sich in der Ära Adenauer dadurch aus, dass er – als einer der ganz wenigen westdeutschen Hochschullehrer – die christlich-abendländische Kreuzzugsideologie des Kalten Krieges kritisierte und eine atheistische Philosophie in der Tradition des cartesianischen Rationalismus entwickelte. Obwohl Bense keinesfalls Sympathien für den Kommunismus erkennen ließ, weigerte sich 1961 die baden-württembergische Landesregierung dem Antrag des Großen Senats der Technischen Hochschule Stuttgart stattzugeben und Bense zum ordentlichen Professor zu befördern. In einer hitzigen Landtagsdebatte begründete der damalige Ministerpräsident Kurt Georg Kiesinger die

Maßregelung damit, Bense habe mit seinen Angriffen auf Religion und Kirche die Toleranz vermissen lassen. Erst 1963 wurde die Diskriminierung Benses beendet und die Beförderung vollzogen, nicht ohne zugleich einen zweiten Lehrstuhl für Philosophie einzurichten, den ein christlicher Denker erhielt: um die Ausgewogenheit zu retten.⁴

2. Die Unverzichtbarkeit der Religion für die Verteidigung des Kapitalismus in der Krise

Der Vorwurf des baden-württembergischen Kultusministers lautet, Jöst habe andere in ihrer „religiösen Überzeugung verletzt“ und ihr „religiöses Empfinden“ nicht „geachtet“. Ist Jöst dafür zu tadeln oder gar zu maßregeln?

Ohne das Missachten religiöser Überzeugungen, ohne das Verletzen geheiligter Tabus hätte es in der Menschheitsgeschichte keinen geistig-kulturellen Fortschritt gegeben. Nur indem die christlichen Missionare sehr nachhaltig die religiösen Überzeugungen der Germanen verletzten, wurde erreicht, dass schon seit langer Zeit im deutschen Volk keine Pferde mehr als Opfertiere für Götter geschlachtet wurden und keine Priester mehr die Gemeinde einer Kultmahlzeit mit Pferdeblut besprengten. Nur dadurch, dass Martin Luther die religiösen Gefühle vieler Katholiken einschließlich des Papstes grob und grimmig mit den Füßen trat und 1521 auf dem Reichstag zu Worms mutig darauf bestand, so handeln zu müssen, wurde diejenige gesellschaftliche Kraft entbunden, die Deutschland und Europa aus der finanziellen und geistigen Abhängigkeit vom römischen Papsttum wenigstens teilweise befreite und damit den gesellschaftlichen und kulturellen Fortschritt der Menschheit insgesamt wesentlich beförderte.

Die Eigentümlichkeit der Strategie, wie am Fall Jöst bilderbuchartig erkennbar wird, besteht darin, dass sie sich keineswegs allein gegen den Marxismus wendet, sondern auch vor- und nichtmarxistische Ideen bekämpft, die in irgendeiner Hinsicht bestehende Zustände der spätbürgerlichen Krisengesellschaft in Frage stellen. Um gegen derlei Gefahren Abhilfe zu schaffen, wird gezielt auf die Religion zurückgegriffen, die als gesellschaftliche Bewusstseinsform aus uralten vorbürgerlichen Zeiten sich immer noch als ein zuverlässiges ideologisches Herrschaftsinstru-

⁴ Zum Fall Bense vgl. den Namensartikel in „Munzinger Archiv“ sowie Erwin Fischer, *Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik*, Frankfurt/M 1971, 123.

ment erweist. Inwiefern die Religion zur Verteidigung des Kapitalismus in der Krise geradezu unverzichtbar ist, haben *Helmut Kohl* und *Franz Joseph Strauß* 1975 in zwei wichtigen Interviews mit der Zeitschrift „Herderkorrespondenz“ ausführlich begründet.⁵

Beide Politiker bekräftigten, was bereits in einem Positionspapier des „Politischen Beirates des Zentralkomitees der deutschen Katholiken“ als die gesellschaftliche Hauptaufgabe der Religion bestimmt wurde: „den Transzendenzbezug öffentlich und speziell im Bereich der Verfassungsordnung zu repräsentieren“ (122).

Kohl: „Wo die transzendente Dimension, wie immer sie der einzelne persönlich verstehen mag, unterentwickelt ist oder gar unterdrückt wird, da setzt sich der Staat absolut und wird zum Instrument der totalitären Unterdrückung. Ohne Transzendenz gäbe es gar keine unabdingbaren Richtwerte, von denen aus Maßstäbe eingebracht werden könnten, die Verfassung, Staat und Gesellschaft unbedingt vorgegeben sind. Ohne Transzendenz gibt es auch keine wirklich stichhaltige Begründung für die Achtung vor der Menschenwürde, die Achtung vor der Unverfügbarkeit des Mitmenschen, die Achtung vor dem Leben“ (123). Deshalb sollen die Kirchen auch im wesentlichen „auf das Jenseitige und Überzeitliche“ verweisen und den politischen Parteien und Verbänden das „Diesseitsbezogene“ überlassen.

Franz Joseph Strauß drückt diesen Kerngedanken zur funktionellen Arbeitsteilung zwischen Kirchen und bürgerlichen Parteien mit der ihm eigenen Schärfe aus: „Auf keinen Fall darf die Jenseitstheologie von der irdischen Sozialtheologie verdrängt werden. Die Revolutionstheologie ist ohnehin abartig: ‚Wir predigen weniger die Ankunft des Herrn als die der Revolution‘“ (131 f)

Die Vorstellung eines – wie immer gearteten – Jenseits ist für diese klerikal-konservative Strategie unverzichtbar. Strauß: „Fehlt die öffentliche Repräsentanz der Transzendenz menschlicher Sinnbezüge, so kann der Lebenssinn nur noch weltimmanent sein. Dann sucht die Menschheit ihren Sinn innerhalb der Gesellschaft und der Geschichte, so wie es die Marxisten tun“ (134).

⁵ Interview mit Helmut Kohl unter dem Titel: „Unabhängig, aber partnerschaftlich kooperieren.“ in: Herderkorrespondenz, Freiburg/Br., Jg. 1975, 122-130; Interview mit Franz Josef Strauß unter dem Titel: „Respektierung der Gewissensfreiheit für den verantwortlich Handelnden“, ebenda, 130-136.

Eine Hinwendung der Menschheit zum Marxismus als der – auch emotional attraktiven – wissenschaftlichen Weltanschauung unserer Epoche soll aber gerade mit Hilfe der Religion verhütet werden. Die Religion soll in ihrer alten Rolle als geistiges Ablenkungsinstrument dem Volk erhalten bleiben. Kohl spricht davon, dass er den Kirchen immer noch „genügend moralische Kraft“ zutraue, „zur gemeinsamen Aufgabe der Abwehr radikaler Ideologien einen entscheidenden Beitrag zu leisten“ (125 f).

In Kriegs- und Krisenzeiten ist Religion als ideologisches Instrument zur Sicherung der weltanschaulich-kulturellen Hegemonie der bürgerlichen Klasse unentbehrlich. Damit die Volksmassen nicht schrittweise lernen, die wirklichen Ursachen ihrer bedrohlichen Lagen zu erkennen und so schließlich zu veränderndem Handeln befähigt werden, soll ihnen die Religion den Glauben vermitteln, das Eigentliche und Wesentliche menschlicher Existenz entziehe sich gesellschaftlichem Eingriff und Zugriff, da es in einer höheren Sphäre, im ‘unerforschlichen Ratschluss des Herrn’ wurzele. Das Gefühl der Ohnmacht, das unter den Bedingungen der Klassengesellschaft ohnehin in den Massen ständig neu erzeugt wird, wird so religiös verdoppelt und zur gläubigen Ergebenheit gesteigert.

Das kapitalistische Profitsystem bietet in der Tat keinen irdischen, das heißt: systemimmanenten, Ausweg aus seinen mörderischen Krisen mehr an. Deshalb müssen die Menschen, die darunter zu leiden haben, auf einen illusionären Ausweg verwiesen werden: auf einen mystischen Rückzug in das Reich der Innerlichkeit und auf ein überirdisches Jenseits. Je mehr das kapitalistische Gesellschaftssystem aus den Fugen gerät und seine Führungsgruppen die Welt in einen atomaren Holocaust zu stürzen drohen, desto mehr gewinnt ein Jenseitsglaube an Dringlichkeit. Bereits in den Atomkriegsdebatten der fünfziger Jahre haben Theologen ideologische Positionen vorformuliert, die selbst ein Alexander Haig und ein Franz Joseph Strauß in dieser Schärfe und Deutlichkeit nicht auszusprechen wegen.

Otto Dibelius, der verstorbene Bischof von Berlin und Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hat es 1954 auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston so ausgedrückt: „Die Anwendung einer Wasserstoffbombe ist vom christlichen Standpunkt aus nicht einmal eine so schreckliche Sache, da wir alle dem ewigen Leben zustreben. Und wenn zum Beispiel eine einzelne Wasserstoffbombe eine Million Menschen tötet, so erreichen die Betroffenen umso schneller das ewige

Leben.“ (11) Eine innere Logik ist dieser Auffassung kaum abzusprechen.

Die Formen menschlicher Verelendung, die der Spätkapitalismus hervorbringt, werden immer bizarrer und makabrer. Die von tiefen wirtschaftlichen, politischen und moralischen Krisen zerrüttete letzte Stufe der Ausbeutergesellschaft kann den Massen keine übergreifenden Ziele und Ideale, für die es sich zu leben und zu kämpfen lohnte, mehr anbieten. Das ökonomische Grundgesetz dieser Gesellschaft, die Kapitalverwertung, die Jagd nach dem Höchstprofit, erzeugt mit Notwendigkeit soziale Beziehungen, die von Konkurrenzverhalten, Gefühlskälte, Zynismus geprägt sind. Der Lauf der Dinge wird als verworren und undurchsichtig erlebt. Existenzangst, Zukunftsangst, Angst vor einem Atomkrieg durchdringen das Lebensgefühl. Um so heftiger freilich regen sich der Hunger nach menschlicher Wärme und Geborgenheit, die Sehnsucht nach Sinn, das Verlangen nach Orientierung: Woher kommen wir? Wohin gehen wir? In dieser Bedürfnislage erweisen sich viele Menschen empfänglich für nahezu jedes Angebot, das hier Hilfe verspricht, für jede Heilsbotschaft, sei sie noch so abenteuerlich. *Credo quia absurdum* – Ich glaube, weil es absurd ist. Das war schon der Leitspruch des Kirchenvaters Tertullian.

Die wohltuenden Illusionen, die die Last des grauen Alltags erleichtern, können in vielerlei Gestalt auftreten. Alte und neue Religionen westlichen und östlichen Ursprungs in rechtgläubiger Reinheit oder in bunter Mischung, Mythen religiöser und weltlicher Art stehen zu Diensten. Das Naserümpfen in den etablierten Großkirchen über das „gefährliche Sektenunwesen“ trieft von Scheinheiligkeit. Worin sollte sich die bischöflich approbierte Teufelsaustreibung an der Studentin Anneliese Michel im unterfränkischen Klingenberg (in der Nähe von Würzburg) mit Todesfolge der „Besessenen“ im Jahre 1976 *qualitativ* vom Mummenschanz der „Volkstempel“-Gemeinde des Jim Jones unterscheiden?

Die großbürgerlichen Führungsschichten wissen genau, was sie ihren Gurus und Exorzisten zu verdanken haben. Solange sich die Unzufriedenheit des Volkes und der Völker auf diese Weise kanalisieren lässt, brauchen sie um ihre Vorherrschaft nicht zu bangen.

3. Die Preisgabe des klassisch-bürgerlichen Kulturerbes durch den Konservatismus der Gegenwart – aufgezeigt an drei Beispielen

Das kultusministerielle Verbot für Staatsbeamte, sich öffentlich – etwa an Gestalt einer selbstbezahlten Kleinanzeige – mit religionskritischen

Kahl: Kulturkampf

Auffassungen Heinrich Heines zu identifizieren, enthält weitreichende Konsequenzen für das geistig-kulturelle Leben in der Bundesrepublik Deutschland insgesamt. Denn Heines Religionskritik ist ja nicht die zwielichtige Ausgeburt eines Außenseiters, sondern schöpft aus den reichen Erkenntnissen anderer deutscher Dichter und Denker, die nicht weniger scharfzünftig gegen Pfaffentum und klerikale Volksverdummung gekämpft haben.

Bevor dies an drei Autoren, die Heine besonders geschätzt hat – Kant, Schiller, Goethe – im einzelnen aufgezeigt werden soll, sei die Frage diskutiert: Warum rücken die politischen und ideologischen Vertreter der heutigen Bourgeoisie von geistigen Positionen ihrer eigenen Klasse in deren Aufstiegsperiode ab? Warum passt die frühbürgerliche und klassisch-bürgerliche Religionskritik nicht in die spätbürgerliche Ideologie der Gegenwart? Warum wird die bürgerliche Aufklärung von einst mit einer bürgerlichen Gegenaufklärung von heute nicht nur zurückgenommen, sondern gezielt bekämpft?

Der weltanschauliche Handel des Bürgertums entspringt und entspricht den epochalen Handel seiner Klassenlage. Aus einer gesellschaftlichen Konstellation, in der es sich selbst erst von politischer Unterdrückung und geistiger Bevormundung durch Adel und Kirche befreien musste, ist das Bürgertum – nach seiner politisch-gesellschaftlichen Machtübernahme oder wenigstens Machtbeteiligung – zu einer Klasse geworden, die nicht mehr die Aristokratie als ihren Hauptgegner bekämpft, sondern vor allem die nachdrängenden Industriearbeitermassen niederzuhalten sucht. Aus der antifeudalen Frontstellung des Bürgertums ist eine antiproletarische Frontstellung geworden und zwar nicht aus Bosheit, sondern weil es die materiellen Interessen der privaten Produktionsmittelbesitzer so gebieten.

Als dialektische Aufhebung und Vollendung revolutionärer bürgerlicher Theorien ist der Marxismus die entscheidende Ursache dafür, dass das alt und reaktionär gewordene Bürgertum diese ihre früheren Theorien preisgibt. Als geistige Quellen des Marxismus sind sie in ihrer Gefährlichkeit überführt.

Nach einem Wort von Friedrich Engels gewinnt der Marxismus seine geistige Kraft aus der Einsicht, „dass entweder alle philosophischen Anstrengungen der deutschen Nation von Kant bis Hegel nutzlos gewesen sind – schlimmer als nutzlos – oder dass sie im Kommunismus enden müssen; dass die Deutschen ihre großen Philosophen verwerfen müssen, deren Namen sie als den Ruhm ihrer Nation hochhalten, oder

dass sie den Kommunismus annehmen müssen.“⁶ Das deutsche Bürgertum, das glücklicherweise nicht die ganze Nation ist, erweist sich als wild entschlossen, lieber seine großen Philosophen zu verwerfen als den Kommunismus anzunehmen.

Immanuel Kants Kritik an „Religionswahn“

Heinrich Heine hat Immanuel Kant mit Maximilien Robespierre verglichen. In einem bekannten Abschnitt seiner *„Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“* führt er aus, dass mit Kants Hauptwerk, der *„Kritik der reinen Vernunft“* (1781), eine „geistige Revolution in Deutschland“ beginne, „die mit der materiellen Revolution in Frankreich die sonderbarsten Analogien bietet und dem tieferen Denker ebenso wichtig dünken muss wie jene.“⁷ Wie der Weltweise aus Königsberg mit seiner Widerlegung der Gottesbeweise den Himmelsmonarchen habe „über die Klinge springen lassen“⁸, so habe der jakobinische Politiker den irdischen König hingerichtet. Mit diesem einprägsamen Vergleich gelingt es Heine, die in der Tat umwälzende Bedeutung der Kantischen Philosophie zu veranschaulichen.

Heines Vergleich zwischen Kant und Robespierre ist freilich insofern irreführend, als er nahe legt, Kant selbst sei bereits Atheist gewesen. Kant war kein Atheist, sondern ein klassischer Vertreter der „allgemeinen Vernunftreligion“⁹. Kant selbst hat das Wesentliche prägnant zusammengefaßt:

„Ich nehme erstlich folgenden Satz als einen keines Beweises benötigten Grundsatz an: *alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.*“

Von dieser kultkritischen Norm einer „Religion des guten Lebenswandels“ aus wird leicht verständlich, was Kant mit scharfen, manchmal geradezu bissigen Formulierungen anprangert: „Das *Beten*, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß *erklärtes*

⁶ Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent, in: Marx Engels Werke Bd. 1, (MEW) 1970, 495.

⁷ H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Heines Werke in 5 Bänden, Bd. 5, Weimar 1976, 95.

⁸ ebenda, 110.

⁹ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, In: Kant, Werke in zehn Bänden, Bd. 7, 827.

Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird.“

Kann es angesichts dieser radikal zugespitzten Religions- und Kirchenkritik, mit der Kant in die Nähe Voltaires rückte und in Deutschland Denkern wie Heine und Feuerbach den Weg bahnte, verwundern, dass bald das preußische Kultusministerium maßregelnd eingriff? Im Oktober 1974 ließ Friedrich Wilhelm II. dem Philosophen durch den neuen Kultusminister Zöllner eine Kabinettsorder zustellen, deren Wortlaut Kant später selbst veröffentlicht hat. Es heißt darin:

„Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Missfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums missbraucht: ... Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr, Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwendet, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.“¹⁰

Einige hochgestellte Persönlichkeiten in Baden-Württemberg hätten sicher noch heute ihre helle Freude an diesem „allernädigsten Spezialbefehl“ seiner königlichen Hoheit von Preußen, vorausgesetzt freilich, sie verfügen noch über soviel bürgerlich-humanistische Bildung, das Dokument zu kennen.

Friedrich Schillers Beitrag zur Religionskritik: gegen die Falschmünzer der Wahrheit“ und „Affen der Gottheit“¹¹

Auch in Kampf Friedrich Schillers gegen den feudalklerikalen Despotismus stünden die heutigen baden-württembergischen Regierungskreise kaum auf der Seite des größten schwäbischen Dichters, ja, eines der größten Dichter der Weltliteratur überhaupt, sondern eher auf der Seite des Herzogs Karl Eugen, der nach der Uraufführung der „*Räuber*“ sei-

¹⁰ Kant, Werke in zehn Bänden, Bd. 9., 268.

¹¹ Karl Moor, Die Räuber 1, 2; zit. nach: Schiller, Dramen und Gedichte, hg. von der deutschen Schillergesellschaft, Stuttgart 1955, 25.

nem rebellischen Untertan die weitere literarische Tätigkeit verbieten wollte: „Ich sage Ihm, bei Strafe der Kassation schreibt er keine Komödien mehr!“¹². Wahrlich eine feine Tradition der Kunst- und Literaturfreiheit, in die sich Kultusminister Mayer-Vorfelder ehrenvoll einzureihen beliebt.

Schillers kämpferischer Humanismus war von Anfang an konkret historisch, konkret antifeudalistisch ausgerichtet. Deshalb eignete ihm von Anfang an eine religionskritische Komponente, war doch die christliche Religion die ideologische Hauptstütze des Feudalsystems in Europa. Freilich richtete sich Schillers Kritik zunächst vor allem gegen korrupte „Diener der Kirche“ und weniger gegen die Religion schlechthin. Schillers flammende Anklage gegen den feudal-klerikalen Despotismus verdichtete sich in „*Don Carlos*“ zur Darstellung und Anprangerung des Hauptinstrumentes kirchlichen Terrors, der Inquisition, die im Bündnis mit der absolutistischen Staatsmacht gegen die bürgerliche Freiheit eingesetzt wurde.

Schiller verharnte nicht immer auf der Stufe antiklerikaler Institutionen- und Personenkritik. Seine weltanschauliche Opposition radikalisierte sich zu einer auch erkenntnistheoretischen Kritik der Religion als einer fragwürdigen Form menschlichen Bewusstseins schlechthin, in den Aufsatz „*Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet*“ setzte sich der Dichter nicht nur mit der volkserzieherischen Aufgabe des Theaters auseinander, sondern äußerte sich auch zur Wirkungsweise der Religion:

„Religion wirkt im ganzen mehr auf den sinnlichen Teil des Volks – sie wirkt vielleicht durch das Sinnliche allein so unfehlbar. Ihre Kraft ist dahin, wenn wir ihr dieses nehmen – und wodurch wirkt die Bühne? Religion ist dem größeren Teile der Menschen nichts mehr, wenn wir ihre Bilder, ihre Probleme vertilgen, wenn wir Ihre Gemälde von Himmel und Hölle zernichten – und doch sind es nur Gemälde der Phantasie, Rätsel ohne Auflösung, Schreckbilder und Lockungen aus der Ferne.“¹³

Schiller ist hier dem Geheimnis der Religion dicht auf der Spur. Er deckt Ihren rein menschlichen Ursprung auf – „es sind *nur* Gemälde der Phantasie“ – und bereitet so die spätere konsequent atheistische Philosophie

¹² Zit. nach: Erläuterungen zur deutschen Literatur. Klassik, Berlin-DDR 1974, 131.

¹³ Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet, in: Friedrich Schiller, Vom Pathetischen und Erhabenen. Ausgewählte Schriften zur Dramentheorie, Stuttgart 1977, 4.

Ludwig Feuerbachs mit vor, die den illusionären Charakter von Religion umfassend nachgewiesen hat. In der Tat war Schiller weder Christ noch Heide, sondern stand bereits oberhalb dieser Alternative. An einem Wendepunkt der deutschen Geschichte suchte er tastend nach einer kulturellen Perspektive, die aus der spätfeudalen Misere herausführen sollte. Mit Hilfe des Rückgriffs auf ein utopisch verklärtes Griechentum wollte er – bald gemeinsam mit Goethe – dem in Deutschland noch so niedergedrückten Bürgertum das Modell einer harmonischen und humanistischen Gesellschaftsordnung aufzeigen. Trotz manch resignativer Anpassungs- und Flucht tendenz bei Schiller bleibt gültig, was Heinrich Heine an ihm gerühmt hat: „Schiller schrieb für die großen Ideen der Revolution, er zerstörte die geistigen Bastillen, er baute an dem Tempel der Freiheit, der alle Nationen gleich einer einzigen Brüdergemeinde umschließen soll; er war Kosmopolit.“¹⁴

Wie aktuell Schillers Dichtung tatsächlich auch heute noch ist, könnte nicht zuletzt der Papstbesuch im vergangenen Jahr lehren. Angesichts vielfacher Beispiele kritikloser Unterwürfigkeit in der Berichterstattung ist es wohl angebracht, an Schillers ausgesprochen antipäpstliche und vatikanfeindliche Haltung zu erinnern, oder besser: sie bekannt zu machen. In seinem Gedichtfragment: „*Deutsche Größe*“ ruft er die Kulturleistung deutscher Humanisten und Reformatoren auf, die sie zur Befreiung der Menschheit vom römischen Dunkelmännertum vollbracht haben.

Die beiden ersten Strophen¹⁵ lauten:

„Das ist nicht des Deutschen Größe,
obzusiegen mit dem Schwert;
in das Geisterreich zu dringen,
Vorurteile zu besiegen,
männlich mit dem Wahn zu kriegen,
das ist seines Eifers wert.

Schwere Ketten drückten alle
Völker auf dem Erdenballe,
als der Deutsche sie zerbrach,
Fehde bot dem Vatikan,
Krieg ankündigte dem Wahne,

¹⁴ H. Heine, Die romantische Schule, in: Heines Werke in 5 Bänden, Bd. 5, a.a.O., 229 f.

¹⁵ Zit. nach: Marianne Hochhuth (Hg.), Das Buch der Gedichte. Deutsche Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart, Gütersloh 1963, 454.

der die ganze Welt bestach.“

Johann Wolfgang von Goethe – als Anhänger der Philosophie Spinozas ein „dezidiertes Nichtchrist“

Dass auch Johann Wolfgang Goethe dem Papsttum ablehnend gegenüberstand, lässt sich unzweideutig aus seinen Briefen erkennen, die er von seiner Italienreise in die Heimat sandte. Über ein Hauptfest des Katholizismus, das er in Rom beobachten konnte, schreibt Goethe: „Gestern war Fronleichnam. Ich bin nun ein für alle mal für diese kirchlichen Zeremonien verdorben, alle diese Bemühungen, eine Lüge gelten zu machen, kommen mir schal vor, und die Mummereien, die für Kinder und sinnliche Menschen etwas imponantes haben, erscheinen mir auch sogar, wenn ich die Sache als Künstler und Dichter ansehe, abgeschmackt und klein... Das Beste, ja das Einzige des ganzen Festes, sind die Teppiche nach Raffaels Zeichnungen, deren Fürtrefflichkeit auszudrücken keine Worte hinreichen.“¹⁶

Dass sich Goethes Religionskritik keinesfalls auf Katholizismuskritik beschränkte, sondern den Kern der christlichen Religion selbst betrifft, ergibt sich aus einem Brief an seinen Freund *Johann Gottfried Herder*, in dem er ohne Scheu „die ganze Lehre von Christo ein Scheißding“¹⁷ nennt. Dass dieser grobe Kraftausdruck keineswegs isoliert dasteht, sondern Goethes Haltung nur besonders drastisch markiert, lässt sich vielfach belegen. In einem Brief an *Charlotte von Stein* nennt er es „abgeschmackt“ und „unerträglich“ „aller Menschen Geburt und Grab, A und O, und Heil und Seligkeit“ an Christus geknüpft zu finden.¹⁸

Eine Gedenkmedaille zu Hegels sechzigstem Geburtstag erregte des Dichters tiefen Widerwillen, weil sie auf der Rückseite eine Eule und ein Kreuz zeigte. Die darin symbolisch dargestellte Versöhnung philosophischer Vernunft mit christlicher Kreuzestheologie, um die sich Hegel in seinem Denken bemühte, lehnte Goethe als unmöglich ab.¹⁹ Goethe war ein Gegner des christlichen Kreuzes, weil er ein Gegner asketischer Leibfeindschaft war. Er hasste die jahrtausendalte Verlästerung des Genusses, die klerikale Verklärung der Unnatur. Der religiösen Zumutung, die

¹⁶ Brief vom 1.6.1787 an Charlotte von Stein, in: Goethes Briefe. Hamburger Ausgabe in 4 Bänden, Bd. II, 1968, 58 f.

¹⁷ Brief vom 12.5.1775, In: Goethes Briefe, a.a.O., Bd. I, 402.

¹⁸ Brief vom 6.4.1782, In: ebd., 389.

¹⁹ Vgl. dazu den Kommentar in der Hamburger Brief-Ausgabe, Bd. IV, München 1976, 669 f.

sinnlichen Begierden und Bedürfnisse zu kreuzigen, stellte er die weltliche Ermunterung entgegen, alle natürlichen Anlagen im Menschen frei und vernunftgemäß zu entfalten.

Da diese Entfaltung an den engen Schranken der feudalen Ständeordnung scheiterte, entwarf Goethe – darin Schiller eng verbunden – im Rückgriff auf die vorchristliche Kultur der griechisch-römischen Antike das Gegenbild einer humanistischen Gesellschaft, in der sich diesseitige Lebensfreude und irdische Glückserfüllung vereinigten.

Im Kampf um die Emanzipation aus den Fesseln der feudalklerikalen Ideologie fand Goethe wesentlichen geistigen Rückhalt bei Baruch Spinoza, der nicht nur durch seine Philosophie, sondern auch durch seine praktische Lebensweise zum Durchbruch einer wissenschaftlichen Weltanschauung in Europa entscheidend beigetragen hatte. Nach seinem Ausschluss aus der Amsterdamer Synagogengemeinde hatte Spinoza sich zeitlebens keiner Religionsgemeinschaft mehr angeschlossen und so als der erste große Konfessionslose der neueren Zeit den Tatbeweis dafür erbracht, dass auch außerhalb von Kirche und Synagoge eine menschenwürdige Existenz ohne sittliche Laster möglich ist. Spinozas pantheistische Philosophie verwarf einen außerweltlichen Schöpfergott, indem sie Gott und die Natur gleichsetzte. Als eine Erscheinungsform der Natur oder Gottes wurde der Mensch in eine neue Würde eingesetzt und die Verdammung seiner fleischlichen Affekte und Leidenschaften aufgehoben. Die von Spinoza eingeleitete Rehabilitierung der Materie wurde eine wichtige Waffe im Kampf gegen das christlich-feudale Menschenbild und den lebensfeindlichen Spiritualismus insgesamt.

Die Aneignung Spinozas führte die bürgerliche Intelligenz in Deutschland auf die Höhen der europäischen Aufklärung. Heinrich Heine hatte recht: „Goethe war der Spinoza der Poesie. Alle Gedichte Goethes sind durchdrungen von demselben Geiste, der uns auch in den Schriften des Spinoza anweht. Dass Goethe gänzlich der Lehre des Spinoza huldigte, ist keinem Zweifel unterworfen.“²⁰

Mit einem „*Venezianischen Epigramm*“, das Goethe zu Lebzeiten nicht zu veröffentlichen wagte und das auch heute noch in vielen Goethe-Ausgaben unterschlagen wird, sei dieses Kapitel beschlossen:

„Dich betrügt der Staatsmann, der Pfaffe, der Lehrer der Sitten,
Und dies Kleeblatt, wie tief betest du, Pöbel, es an.

²⁰ H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, a.a.O., Bd. 5, 125.

Leider läßt sich noch immer was Rechtes denken und sagen,
Das nicht grimmig den Staat, Götter und Sitten verletzt.²¹
Es enthält den Kommentar des Dichters zu den Vorgängen in Bad Mer-
gentheim und Stuttgart.

4. Toleranz, Gewissens- und Gedankenfreiheit – Bestandteile und Ziele des politischen Kampfes um eine demokratische Wende in der BRD

Eine Tendenzwende in der Politik der BRD ist bitter nötig, und zwar nicht nur in ihrer Bildungspolitik. Allerdings: eine wirkliche Tendenzwende würde darauf abzielen, den Antikommunismus als die innen- und außenpolitische Grundlage der Bundesrepublik schrittweise abzubauen, um schließlich die kapitalistischen Besitz- und Herrschaftsverhältnisse zu überwinden.

Aus den drängenden Problemen der Gegenwart lassen sich einige trennscharfe Testfragen entwickeln, die erkennen lassen, ob jemand für eine wirkliche oder eine vorgebliche Tendenzwende eintritt. Welche Alternativen bestehen für das Hauptproblem der Gegenwart, das Problem von Krieg und Frieden? Die Atomwaffenarsenale in aller Welt reichen seit langem dazu aus, die Menschheit mitsamt allen übrigen Lebewesen mehrfach zu vernichten (overkill capacity). Die BRD ist schon jetzt das Land mit der größten Atomwaffendichte. Sollen nun auf unserem Staatsgebiet immer noch mehr Raketen und Marschflugkörper stationiert werden oder soll endlich konsequent aberüstet werden? Soll sich unser Land dem Größenwahn der Reagan-Administration unterordnen oder eine eigenständige Politik zur Wahrung unserer nationalen und europäischen Interessen vertreten?

Welche Alternativen bestehen im Hinblick auf die Kosten der Hochrüstungspolitik und der Wirtschaftskrise? Soll der Rotstift bei den sozial Schwächeren oder bei den Großverdienern, bei den Millionen oder bei den Millionären angesetzt werden? Wie steht es mit der Beteiligung des Volkes an den politischen Entscheidungen? Soll die Gesinnungsschnüffelei fortgesetzt oder soll Meinungs- und Organisationsfreiheit garantiert werden?

Kurz: Soll weiterhin eine Politik vornehmlich im Interesse einiger weniger Konzernriesen und Rüstungsgiganten mit all ihren verheerenden Folgen – vor allem Arbeitslosigkeit und Kriegsgefahr – betrieben wer-

²¹ Epigramm 112; zit. nach: J.W.v.Goethe, Venezianische Epigramme, Schniden bei Stuttgart, o.J. und Seitenzahl.

den? Oder soll das materielle und geistig-kulturelle Wohlergehen der breiten Volksmassen im Mittelpunkt staatlicher und gesellschaftlicher Tätigkeit stehen? Das eine schließt das andere aus, da jede Mark bekanntlich nur einmal ausgegeben werden kann.

In dieser bedrohlich zugespitzten Lage beginnen immer mehr Menschen nach Auswegen aus der Krise, nach Alternativen zu suchen und zu fragen. Vor allem in der Jugend wächst das Bedürfnis nach Diskussionen nicht nur über dies und jenes, sondern über ein sinnvolles Leben in einer Welt ohne Waffen, in einer Gesellschaft ohne das kapitalistische Wolfsgesetz des Übervorteilens und Profitmachens. Das noch unklare Bewusstsein, an einem geschichtlichen Wendepunkt, vor einem Scheideweg zu stehen, breitet sich aus. Wohin soll die Reise gehen? Geht sie überhaupt weiter?

Einen klaren Kurs in den Stürmen der Gegenwart können die demokratischen Volksbewegungen, namentlich die Arbeiter- und die Friedensbewegung, auf die Dauer nur dann gewinnen und bewahren, wenn sie sich verstärkt auf eine bedeutende kulturelle Errungenschaft der bürgerlichen Aufklärung zurückbesinnen und den humanistischen Grundwert der *Toleranz* wiederentdecken. Toleranz tut not, um über weltanschauliche Unterschiede, ja Gegensätze hinweg zu gemeinsamen praktischen Handeln zu gelangen und so gemeinsame Interessen wirksam zu vertreten.

Was ist Toleranz? Toleranz ist eine menschliche Tugend, eine kulturelle Qualität im Denken und Handeln, zu deren Herausbildung es langer geschichtlicher Prozesse bedurfte. Insofern sich Toleranz im Kampf gegen Intoleranz entwickelt, wohnt ihr selbst notwendig ein Element der Intoleranz inne: zum Schutz vor Intoleranz. Aus dieser dialektischen Zusammengehörigkeit von Toleranz und Intoleranz ergibt sich, dass Toleranz kein bloßes Dulden, sondern ein aktives, Streitbares Verhalten ist.

Die Idee der Toleranz wurde von Aufklärern des Bürgertums – namentlich John Locke, Pierre Bayle, Voltaire, Gotthold Ephraim Lessing – im Kampf gegen den Dogmatismus und Fanatismus der christlichen Kirchen entwickelt. Die blutigen Religionskriege, die Gräueltaten der Bartholomäusnacht, die Vertreibung der Hugenotten aus Frankreich, der Terror der Inquisition waren wesentliche historische Erfahrungen, die die Forderung nach Gewissens- und Glaubensfreiheit als Forderung nach Menschlichkeit begründen halfen. Es waren vor allem drei Argumente, die damals zugunsten der Toleranz vorgebracht wurden. Sie haben ihre

Gültigkeit bis heute nicht verloren:

1. Menschen können – wie die Erfahrung lehrt – nicht mit äußerer Gewalt zur Annahme eines religiösen Glaubens, zur Ausbildung einer Gesinnung, zur Bejahung einer Weltanschauung gezwungen werden. Eine innere Haltung lässt sich ihrem Wesen nach nicht verordnen, nicht überstülpen. Nur Heuchelei und Opportunismus lassen sich so züchten.

2. Wie die Religions- und die Kirchengeschichte zeigen, ist der Glaube an Gott keineswegs der unverzichtbare Garant von Moral und Tugend im menschlichen Zusammenleben. Vielmehr sind Ethik und Religion voneinander relativ unabhängig. Das tatsächliche Verhalten der Menschen ist nicht unmittelbar aus ihrer Weltanschauung ableitbar. Dieselbe praktische Handlung ist verschiedenartiger theoretischer und ideeller Motivationen fähig.

3. Der Wert einer Religion bemisst sich vor allem daran, welchen Beitrag sie zur Humanisierung der menschlichen Gattung leistet. Der Wert eines Menschen bemisst sich daran, welchen praktischen Anteil er an den Kämpfen seiner Epoche nimmt. Welcher Religion oder Weltanschauung er zugehört, ist zwar nicht unwichtig, aber doch demgegenüber untergeordnet.

Diesen Vorrang praktisch gelobter und bewährter Humanität vor aller theoretisch-weltanschaulicher Problematik hat in Deutschland namentlich Gotthold Ephraim Lessing verfochten. In seinem Schauspiel „*Nathan der Weise*“ gestaltet er den Sieg aufgeklärter Toleranz über religiöse, nationale und ständische Vorurteile und Schranken. Die berühmte Ringparabel, die den ideellen Kern des Lehrgedichtes zusammenfasst, stellt die großen Weltreligionen des Christentums, des Judentums und des Islams – symbolisch durch die drei Ringe – gleichberechtigt nebeneinander und relativiert so die jeweiligen Absolutheitsansprüche. Durch den Mund Nathans sagt Lessing:

„... - Mein Rat ist aber der: ihr nehmt
Die Sache völlig wie sie liegt. Hat von
Euch jeder seinen Ring von seinem Vater:
So glaube jeder sicher seinen Ring
Den echten. - Möglich; daß der Vater nun
Die Tyrannei des Einen Rings nicht länger
In seinem Hause dulden wollen! - Und gewiß;
Daß er euch alle drei geliebt, und gleich
Geliebt: indem er zwei nicht drücken mögen,
Um einen zu begünstigen. - Wohlan!

Es eifre jeder seiner unbestochnen
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott,
Zu Hülf! ...²²

Eine vertiefte Rückbesinnung auf die Notwendigkeit von Toleranz – ihren konkreten Inhalt und ihre Grenzen – wird den demokratischen Bewegungen hierzulande zugute kommen, ihre Entfaltung und Festigung fördern. In der politischen Kultur der Bundesrepublik ist die Toleranzidee kaum verankert, weil das deutsche Bürgertum die Losungen seiner eigenen Aufklärer nicht konsequent in die Tat umgesetzt hat. In den westeuropäischen Staaten dagegen, die alle erfolgreiche bürgerliche Revolutionen erlebt haben, prägt sich die Hauptspielart der Intoleranz unserer Epoche, der Antikommunismus, weit weniger brutal aus als in der Bundesrepublik.

Der Kampf gegen die Berufsverbote hat sich im vergangenen Jahrzehnt als eine gesellschaftliche Schule der Toleranz erwiesen. Viele Menschen der unterschiedlichsten politischen und weltanschaulichen Auffassungen haben sich zur Abwehr dieses Unrechts in Bürgerinitiativen und Komitees zusammengeschlossen und mit erkennbaren Erfolgen an den antifaschistisch-demokratischen Charakter des Grundgesetzes erinnert, dessen Toleranzbogen auch linkssozialistische und kommunistische Positionen miteinschließt.

In der Friedensbewegung, die sich in den letzten Monaten zur Vereitelung der selbstmörderischen Nato-Raketen-Rüstung in Mitteleuropa gebildet hat, ist Toleranz ebenfalls ein unerlässliches Element des Vorgehens und eine wesentliche Bedingung des Erfolges. Um wirklich alle Menschen, die sich in den Kampf einschalten, über Meinungsunterschiede, ja, Gegensätze in politischen und weltanschaulichen Fragen hinweg zu gemeinsamen Handeln zusammenzuschließen, ist ein Klima der Toleranz nötig, eine geistige Atmosphäre, in der alle notwendigen Diskussionen geführt werden können: lernbereit, nicht rechthaberisch, selbstkritisch, nicht selbstgerecht. Ein demokratisches Bündnis kann nur dann

²² Nathan der Weise (III, 7) zit. nach: G.E. Lessing, Werke, Bd. II, München 1971, 279 f.

leben, wenn kein Partner versucht, den anderen seine eigene Position aufzuzwingen und so der wechselseitige Respekt vor der Identität aller Beteiligten gewahrt bleibt. Nur so ist gemeinsames Handeln als das wichtigste Unterpfand des Erfolges möglich.

Vor einem Missverständnis sei allerdings abschließend gewarnt. Toleranz ist keine Gleichgültigkeit, keine Trägheit, keine Laxheit des Denkens. „Toleranz kann nicht als Vorleistung einer ‘Seite’ im Meinungsstreit gefordert werden. Toleranz kann nicht unterschwellig als Kompromiss gefordert werden. Toleranz schafft kein Drittes zur Wahr-Falsch-Alternative. Als Denkeinstellung fördert sie aber die Wahrheitsfindung.“²³

²³ In: Bernhard Heldtmann (Hg), Dialektik I. Köln 1980, 52.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 41-53

Autor: *Ralph Marks*

Artikel

Ralph Marks

Ethik und Marxismus

„Was beweist die Geschichte der Ideen anders, als daß die geistige Produktion sich mit der materiellen umgestaltet? Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets die Ideen der herrschenden Klasse“¹. Soweit das Diktum Marxens im „Kommunistischen Manifest“ – eingehend auf das dialektisch-historisch verschränkte Verhältnis von Überbau und Basis zur jeweils herrschenden Gesellschaftsformation in der Geschichte, der Geschichte der Produktionsweisen in der Menschheitsgeschichte.

In welchem Verhältnis nun stehen ethisch-moralische Ideen und Werte zum wissenschaftlichen Kommunismus, wie er von Marx und Engels entwickelt und von Lenin theoretisch-praktisch fortgeführt wurde? Vorweg will ich in diesem Aufsatz zwei Sachverhalte des problematischen Verhältnisses von Marxismus und Ethik² klären:

1. in welchem geschichtlich gewordenen Verhältnis stehen und standen Moralphilosophie und Marxismus, und welche praktisch-politischen Auswirkungen hatte diese Auseinandersetzung auf die Arbeiterbewegung, und
2. wie gestaltet sich die heutige Beziehung von philosophisch begründeter Ethik und Marxismus, und welche Rolle spielt eine marxistisch formulierte Ethik für die heutigen Klassenauseinandersetzungen in kapitalistischen Ländern?

¹ Karl Marx, Die Frühschriften: Das Kommunistische Manifest, Kröner Verlag 1964, 546.

² H. J. Sandkühler (Hg) Marxismus und Ethik, Einleitung zum Materialband.

1. Geschichte eines scheinbaren philosophischen Problems: Kant und Marx oder Kant versus Marx.

Die Entstehung einer vernunft-rationalistisch begründeten Ethik geht zurück auf den Anfang des deutschen Idealismus und findet ihren Ausgang in den philosophischen Werken I. Kants, dessen „Kritik der praktischen Vernunft“ die entscheidende Zäsur neuzeitlich-philosophisch begründeter Ethik darstellt. Die philosophiehistorisch notwendige Überwindung der Kantischen Philosophie durch Hegel hat auch entscheidende Relevanz für das Verhältnis des jungen Marxismus zum Problem der philosophisch begründeten Ethik; denn die Entstehung und Formulierung des historischen Materialismus durch Marx gestaltete sich auf der Grundlage und der Negation der Hegelschen Philosophie durch die „Linkshegelianer“, deren Anhänger bekanntlich Marx selbst war, bis zur radikalen Kritik und Loslösung von diesem philosophischen Standpunkt in Marx und Engels' Schrift: „Die deutsche Ideologie“ (1345/46).³

Durch die Überwindung des linkshegelianischen Standpunktes durch Marx und Engels und der gleichzeitigen Hinwendung zum Problem der politischen Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft entstand jene neue wissenschaftliche Gesellschaftstheorie, die ihren Niederschlag in der Formulierung der „Kritik der politischen Ökonomie“ fand, besonders im 1857 erschienenen „Kapital“.

Primär war die philosophische Auseinandersetzung von Marx und Engels mit der bürgerlichen Philosophie geprägt durch ihre Beschäftigung und „Bekämpfung“ des idealistisch-philosophisch formulierten Standpunktes, im besonderen der Hegelschen Philosophie. Der Kantianismus spielte philosophisch-historisch nach der Hegelschen Ära keine bedeutende Rolle, wenn man die Schopenhauer-Rezeption der Kantischen Philosophie einmal unbeachtet lässt. Erst im Ausgang der Revolution von 1848 bekam die Schopenhauersche Philosophie ihre eigentümliche geisteswissenschaftliche Wirkung bei den bürgerlich-liberalen Intellektuellen.⁴

Schon zur Zeit der Abfassung des „Kommunistischen Manifests“ durch Marx begannen die bürgerlicherseits unternommenen Versuche, den

³ Im Vorwort zur „Kritik der Politischen Ökonomie“ (1859): „... beschlossen wir, den Gegensatz unserer Ansicht gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten, in der Tat mit unserm *ebemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen*. Der Vorsatz wurde ausgeführt in der Form einer Kritik der nachhegelschen Philosophie.“ (MEW 13, 10).

⁴ Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Bd. 1, Luchterhand 1973, 172-219.

Kommunismus im Namen apriorisch-transzendental oder transzendent begründeter Ethiken moralisch zu diskreditieren. Marx geht sogar explizit auf den Vorwurf gegen den Kommunismus ein, dieser würde die Religion und die Moral abschaffen wollen⁵: was insoweit stimmt, als herrschende Ideen und Vorstellungen, wie Moral, Recht und Sitte, durch die Überwindung der herrschenden Klasse ebenso überwunden werden. Das bedeutet natürlich keineswegs, dass Marx jede Moral, Recht oder Normen als an sich überwindbar betrachtet; vielmehr stehen die spezifisch historisch vorfindbaren Ideen einer Zeit in direktem dialektischem Verhältnis zur Produktionsbasis ihrer Zeit und finden ihre Entmystifizierung in den Produktionsverhältnissen jeder historischen Gesellschaftsformation.

Philosophiehistorisch relevant wurde die Kantische Philosophie im Ausgang des 19. Jahrhunderts mit dem Aufkommen des Neukantianismus der Badischen und Marburger Schule. Die philosophische Neukantienierung der Kantischen Philosophie durch *Cohen*, *Natorp*, *Rickert*, *Windelband* u.a. nahm ihren Ausgang in den Jahren um 1890 und stellte zuerst nur eine Auseinandersetzung innerhalb der bürgerlichen Philosophie dar. Interessanterweise beschäftigten sich die Vertreter des Neukantianismus im besonderen mit dem praktisch-ethischen Teil der Philosophie Kants und waren bestrebt, die Kantische Philosophie ihrer Zeit fruchtbar zu machen.

Nach dem Scheitern der Sozialistengesetze und der Aufhebung des Verbots der Sozialdemokratie im Jahre 1890 nahmen sich auch verstärkt Neukantianer dem Problem der Klassenauseinandersetzungen ihrer Zeit an, und einige Neukantianer, wie Cohen, verhehlten nicht ihre Sympathie mit dem sozialistischen Gedankengut der Sozialdemokraten. Jetzt erst wird die Debatte einer neu zu formulierenden politischen Ethik im Sinne Kants relevant durch die übergreifende Diskussion zwischen sozialistischen Neukantianern und ethischen Sozialisten der Sozialdemokratie wie *Staudinger*, *Vorländer*, *Adler* u.a.

Dieser Versuch vieler sozialdemokratischer Theoretiker die Kantische praktische Philosophie neu zu akzentuieren, weist auf eine tiefgreifende Krise in der damaligen Sozialdemokratie hin, wenngleich der Stimmenzuwachs in den Jahren nach 1890 enorm war. Entscheidend dürfte auf jeden Fall gewesen sein, dass der „Einbruch“ der Kantischen in die marxistische Philosophie ein Bedürfnis nach Formulierung einer politischen

⁵ Karl Marx, Die Frühschriften, a.a.O., 546.

Ethik in der marxistischen Theorie aufzeigte, wie sie bis dato nicht genuin entwickelt vorlag.

Analog zur Ausarbeitung reformistischer Theorien durch die sozialdemokratische Führung, besonders den Bernsteinflügel, dürfte das gleichzeitige Bestreben stehen, eine Kantisch-begründete Ethik dem Marxismus, als wissenschaftlicher Weltanschauung, beizugeben. Gerade das offenkundige Bestreben der bürgerlichen Gesellschaft um 1900, die Sozialdemokratie reformistisch ins politische System zu integrieren, und das gleichzeitige Anliegen der sozialdemokratischen Führung, sich parlamentarisch zu etablieren, dürfte der Kant-Adaption in der marxistischen Theorie Tür und Tor geöffnet haben. Die theoretisch-ideologische und politisch-praktische Integration der Sozialdemokratie in die bestehende bürgerliche Gesellschaft und den Staat führte dann in der Konsequenz, mit der Bewilligung der Kriegskredite, zum Klassenverrat von 1914. Aber schon um 1900 und später wurde Kritik einiger marxistischer Sozialdemokraten laut, die sich vehement gegen den Kantianismus einiger sozialdemokratischer Theoretiker verwahrten und versuchten, den Kantianismus der praktischen Vernunft zu verdrängen und eine eigenständige Ethik auf dem Boden des historischen Materialismus zu formulieren. Den besten und ausgereiftesten Versuch unternahm der – damals noch – marxistische Theoretiker der II. Internationale *Karl Kautsky* in seinem Essay: „Ethik und materialistische Geschichtsauffassung“ von 1906⁶, basierend auf den Schriften von Marx und Engels. Kautsky versuchte hier, die ideologischen Formen der Ethik als Widerspiegelung im Bewusstsein der Produzenten wie Nichtproduzenten nachzuweisen, mittels der Erkenntnis der materialistisch-ökonomischen Basis, die Engels explizit in seinem Werk „Die Entstehung der Familie, des Privateigentums und des Staates“⁷ entwickelt hatte.

Auf das dialektische Verhältnis von Überbau und Basis einer jeweiligen historisch auffindbaren Gesellschaftsformation eingehend, formuliert Kautsky vor allem die Determiniertheit der sittlichen Ideale durch die Produktionsbasis der herrschenden Klasse: „So entsteht in den aufsteigenden Klassen ein sittliches Ideal, das immer kühner wird, je mehr diese Klassen an Kraft gewinnen. Und gleichzeitig wird, wie wir es gesehen haben, gerade in denselben Klassen auch die Kraft der sozialen Triebe

⁶ H. J. Sandkühler (Hg) *Marxismus und Ethik*, a.a.O., 193-262.

⁷ Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Berlin 1977.

durch den Klassenkampf besonders entwickelt, so dass mit der Kühnheit des neuen sittlichen Ideals auch die Begeisterung dafür wächst. Dieselbe Entwicklung also, die in konservativen oder untergehenden Klassen wachsende Unsittlichkeit produziert, erzeugt in den aufsteigenden in zunehmendem Maße eine Reihe von Erscheinungen, die wir unter dem Namen ethischer Idealismus zusammenfassen, ... und gerade jener ethische Idealismus, als fortschrittlicher ideeller Ausdruck der aufkommenden fortschrittlichen neuen Gesellschaftsklasse spielt eine enorme Rolle sowohl im politisch-praktischen wie theoretisch-ideellen Klassenkampf. Nur aufgrund der Anerkennung des sittlichen Bewusstseins des einzelnen Individuums ist es möglich im Überbau-Klassenkampf an zentraler Stelle, der Ethik und Moral, die weltanschauliche Auseinandersetzung offensiv zu gestalten.“⁸

Auf Kautskys Ansatz komme ich später, bei dem Versuch, eine heutige materialistisch-dialektische Ethik zu formulieren, zurück.

Geschichtlich nimmt die Diskussion um das Problem Marxismus und Ethik (Moral) ihren weiteren Verlauf in den Schriften von Lenin⁹, Lukács¹⁰, Korsch¹¹ und anderen marxistischen Theoretikern der III. Internationale im Zeitraum zwischen der russischen Oktoberrevolution von 1917 bis zu den Ereignissen nach dem 2. Weltkrieg und der Etablierung sozialistischer Staaten. In diesen neu konstituierten sozialistischen Staaten beginnt nach 1945 eine rege philosophische Diskussion über den Problemkomplex: „sozialistische Moral und Gesellschaft“¹² und thematisiert die sittlich-normative Beziehung des Individuums zum gesellschaftlichen Ganzen und die normative Bestimmung der produzierenden Individuen in ihren Beziehungen zueinander. Ebenso wird in der UdSSR diese Diskussion um die Probleme der Marxistischen Ethik nach dem XX. Parteitag neu aufgenommen und auf höchstem wissenschaftlichem

⁸ H. J. Sandkühler (Hg) *Marxismus und Ethik*, a.a.O., 252 f.

⁹ W.I. Lenin, *Die Aufgabe der Jugendverbände in der Sowjetunion*, LW 31, S. 250 ff.

¹⁰ Bei Lukács sei auf seine politischen Frühschriften vor *„Geschichte und Klassenbewusstsein“* (1923) verwiesen; im besonderen auf den kurzen Absatz: *„Der Bolschewismus als moralisches Problem“*, in: *Politische Aufsätze I*, Luchterhand 1957, 27-35.

¹¹ K.Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt/M 1966.

¹² *Marxismus Digest*, Heft 1, Institut für Marxistische Studien und Forschung, Frankfurt/M. 1976.

Niveau geführt, – hier sei besonders auf die Schriften von A.F. Schischkin¹³ und A.M. Archangelski¹⁴ verwiesen.

Heute ist ein reger Gedankenaustausch marxistischer Ethiker in den sozialistischen Staaten zu verzeichnen, um die politische Disziplin – Ethik – auf Basis der marxistisch-leninistischen Weltanschauung weiterzuentwickeln und in Beziehung zur Erforschung der Persönlichkeit im Sozialismus zu stellen. Diese wissenschaftlichen Untersuchungen der sozialistischen Länder zum Problem der Ethik setzen aber bereits die Vergesellschaftung der Produktionsmittel als Basis voraus und versuchen aufgrund dieser fortschrittlichen Basis neue ethisch-normative Konzepte des Einzelnen als Einzelnen wie des Einzelnen im gesamten produktiven Prozess zu entwickeln.¹⁵

Dem steht der Versuch gegenüber, eine marxistisch fundierte Ethik in der Situation des „Noch-Bestehens“ des Privateigentums an Produktionsmitteln in kapitalistischen westlichen Ländern unserer Hemisphäre zu formulieren. Diese marxistische Ethik muss auf der Anerkennung der realen sozialökonomischen Verhältnisse beruhen, wie sie im Spätkapitalismus zu finden sind.¹⁶

2. Marxistische Ethik und Klassenkampf heute

In der heutigen politischen Situation der Klassenkämpfe zu Beginn der 80er Jahre ist es bemerkenswert zu sehen, wie sozialdemokratische Führer sich in politischen Entscheidungen wiederum mit weitreichender Tragweite auf angeblich Kantische philosophisch-praktische Erkenntnis stützen. Ich will an dieser Stelle nicht untersuchen, ob sich die sozialdemokratische Führung zurecht auf Kant beruft oder nicht; es ist nur festzustellen, dass politisch-praktische Entscheidungen mit solchen politisch-ethischen Grundsätzen legitimiert werden, die historisch-philosophisch zu einem Zeitpunkt formuliert wurden, als die damals fortschrittliche bürgerliche Klasse im Ausgang der Französischen Revolution zur Macht strebte. Damals hatte Kants transzendente Ethik der „Kritik der praktischen Vernunft“, begründet und abgeleitet vom Frei-

¹³ A.F. Schischkin, Grundlagen der kommunistischen Moral, 1955.

¹⁴ L.R. Archangelski, Kategorien der Marxistischen Ethik, Berlin 1965.

¹⁵ dazu H.J. Sandkühler (Hg.): Marxismus und Ethik, a.a.O., 15.

¹⁶ im Sinne der dialektischen Beziehung von Überbau und Basis als einer "konsequenter Untersuchung der Möglichkeit *antizipierender Formen* der Ideologie"; z.B. der materialistisch-dialektisch begründeten Ethik als Antizipationsmoment im Klassenkampf. (siehe: ebd.)

heitsbegriff des intellegiblen Ichs, ihre Relevanz durch die gleichzeitig materiell-politische Emanzipation der bürgerlichen Klasse in der Auseinandersetzung mit der ständischen Gesellschaft des Feudalismus. – Heute steht aber nicht die Auseinandersetzung Feudalismus – Kapitalismus auf dem Programm der weltgeschichtlichen Klassenkämpfe, sondern die Auseinandersetzung zwischen Kapitalismus und Sozialismus um die Frage, ob es den Produzenten gelingt, ihre Produktionsmittel zu vergesellschaften und den Antagonismus zwischen Lohnarbeit und Kapital zu brechen. Eine wissenschaftliche, im historischen Materialismus fundierte Ethik muss dieser Klassenausinandersetzung Rechnung tragen.

An Kautsky¹⁷ und Titorenko¹⁸ anschließend, ist die Notwendigkeit der Ausarbeitung einer marxistisch-leninistisch orientierten Ethik zu konstatieren. Anerkannt werden muss, dass das sittliche Bewusstsein des Individuums eine bedeutende Rolle bei der Motivation von Handlungen im allgemeinen wie im politisch-besonderen spielt. Titorenko weist besonders auf die erkenntnistheoretische Relevanz der spezifisch-moralischen Aneignung von Welt hin, wenn er schreibt: „Die Moral gibt dem Menschen eine intuitiv sinnliche Orientierung in seiner sozialen Umwelt, in dem sie – teils mit, teils ohne Erfolg – auch das Erkenntniselement an diese Orientierung hinweist.“¹⁹ Weiter Titorenko: „Die Sittlichkeit ist eine spezifische Methode der Orientierung des Menschen in seiner sozialen Umwelt, deren Besonderheit in ihrem auswählenden, kommunikativen und wertend-konstruktiven Charakter liegt.“²⁰

Konstatierbar ist die spezifische Besonderheit der Aneignung von Welt durch das erkenntnistheoretische Spezifikum der wertend-normativen Auffassung von Welt. Diese normativ-wertende Aneignung ist nicht reduzierbar auf eine deskriptiv-positivistische Beschreibung von innerweltlichen Sachverhalten, wie sie erscheinen. Sollens-Sätze sind nicht reduzierbar auf Seinssätze im Bewusstsein der menschlich-geistigen Produktion. Das soll natürlich nicht auf eine philosophische Dichotomie im Sinne Kants hinauslaufen im Sinne einer strikten Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft und der rationalistisch-vernünftigen Begründung im transzendenten Jenseits des menschlichen Noumens. Festzustellen bleibt der spezifische Charakter der Aneignung von Welt

¹⁷ H. J. Sandkühler (Hg) *Marxismus und Ethik*, a.a.O., 193-262.

¹⁸ *Marxismus Digest*, a.a.O., 5-32: „Die Spezifik der Moral“.

¹⁹ ebd., 11.

²⁰ ebd.

durch das sittliche Bewusstsein in der Erkenntnis normativ zu bestimmender Sachverhalte.

Wie stellt sich diese spezifische Aneignung von Welt qua sittliches Bewusstsein heute im Spätkapitalismus historisch-politisch aktuell dar? Die herrschenden Ideen der bürgerlichen Klasse haben sich manifestiert und verankert in den positiven (Eigentums-) Rechtsnormen, wie sie im formalen Recht vorfindbar sind. Diese positiven Rechtsnormen entspringen inhaltlich-regulativ den Vorstellungen der Verfassungen, wie sie sich die westlichen kapitalistischen Länder nach 1945 gegeben haben, in der BRD 1949. Diese inhaltlich-formale Festsetzung von Rechtsnormen und -vorstellungen in der Verfassung der BRD entspringt einem Klassenkompromiss zwischen Kapital und Arbeit nach den Erfahrungen der faschistischen Ära. Das bedeutet: die inhaltliche Auffüllung der formalfixierten Rechtsnormen in den bürgerlichen Gesetzen hängt von der material-sozialökonomischen Lage der Produzenten in Beziehung zum Kapital ab, und davon, welche historisch-gesellschaftliche Formation dieses Antagonismus' in den realen Auseinandersetzungen feststellbar ist. Diese herrschenden Ideen, die formalen Rechtsnormen des Überbaus, sind relativ schnell den herrschenden sozialökonomischen Verhältnissen anpassbar; denn an jenen Normen erscheint für das einzelne Bewusstsein an sich nur die formale Seite. Das bürgerlich-positivistische Recht erscheint dem einzelnen öffentlich-sittlichen Bewusstsein²¹ als gerecht, da in formaler Hinsicht der Gleichheitsgrundsatz scheinbar zum Ausdruck kommt. Das Nichterscheinen der inhaltlichen Auffüllung in den formalen Rechtsnormen erscheint negativ-dialektisch an ihnen selbst nicht, sondern in der vorerst einzelnen Erfahrung von sozial „ungerechter“ Wirklichkeit im Vergleich zu den formal-formulierten Rechtsnormen. Diese Differenz des Soll-Zustandes von Rechtsnormen und ihrer realen Anwendung im sozialen Zusammenleben wird als graduell ungerecht empfunden, ohne damit zugleich prinzipiell die Genesis jener Rechtsnormen in unserer Gesellschaft zu hinterfragen, z.B. bei Wohnungsnot, Spekulantentum, Atomkraftwerken, Aufrüstung etc. Es findet somit im kleinbürgerlichen, nicht Kapital-besitzenden sittlichen Bewusstsein eine Dichotomie von öffentlichem und privatem Bewusstsein statt, analog

²¹ siehe dazu die Analyse des sittlichen Bewußtseins bei Titorenko; hier meine ich mit dem Begriff „öffentliches Bewußtsein“ jene Dimension, die Titorenko als die Stufe der sittlichen Analyse bezeichnet, als reflexiver Bewußtseinsakt des sittlichen Bewußtseins.

zur Dichotomie von Bourgeois und Citoyen in der bürgerlichen Gesellschaft.

Das öffentlich-sittliche Bewusstsein erklärt das für sittlich gerechtfertigt, was dem positiv-rechtlichen Zustand, durchgesetzt von positiven Institutionen wie Gerichten, Staatsorganisationen usw., also in rein formaler Hinsicht entspricht. Dagegen spielt das privatistisch-sittliche Bewusstsein des Einzelnen als Einzelnen zu anderen Individuen eine bedeutende Rolle bei der Integration des Einzelnen in das gesamte Sozialgefüge einer kapitalistischen Gesellschaft.

Die selektive Moral des bürgerlichen, individuellen Bewusstseins versucht, seine unmittelbare soziale Erkenntnis normativ zu bestimmen und danach sein Verhalten einzurichten. Sie entsteht historisch-gesellschaftlich durch Erziehung in Primärgruppen wie Familie, Vereinen und sonstigen Gruppen, daneben durch sonstige Individuationsgeschehnisse, die eine Persönlichkeit in ihrer Entwicklung konstituieren. Ebenso gehen in diesen Individuationsprozessen phylogenetische Erfahrungen sittlicher Art der gesamten Menschheitsgeschichte ein, die in der ontogenetischen Entwicklung dialektisch verschränkt miteingebracht werden. Die wichtige Funktion, die diese selektive privatistische, bürgerliche Moral zu erfüllen hat, ist die scheinbare Ausgrenzung gesamtgesellschaftlich entstandener Probleme und der hinter dem Rücken des bürgerlichen Individuums vollzogene Versuch, jene antagonistischen Widersprüche, entstanden aus der gesellschaftlichen Produktionsbasis, scheinbar ideell im Bewusstsein und Unterbewusstsein des Individuums zu versöhnen.²² Dieser ideelle, scheinbare Versöhnungsakt gelingt nur aufgrund der Inkonsistenz des privatistischen, selektiven moralischen Bewusstseins.

Eine fortschrittliche Klasse zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie versucht, diese ihre selektive Moral in logische, gedankliche Konsistenz zu bringen und als allgemeines sittliches Bewusstsein, in Form des „sittlichen Idealismus“, von dem schon Kautsky sprach, durchzusetzen. Somit muss die lohnabhängige Klasse danach streben, ihre privatistisch entstandene selektive Moral, transformiert durch die praktisch-politisch geübte Solidarität, in einen, inhaltlich wie formal, konsistenten Zustand zu bringen und als ideelles Mittel im „Überbaukampf“ einzusetzen durch den Versuch, diese „besondere“ Individualmoral als allgemeinen, sittlich

²² besonders die kollektive Erfahrung der Arbeitslosigkeit und die individuelle, privatistische Aufarbeitung in der Psyche der einzelnen Individuen durch den Komplex Schuld bzw. die Entschuldigung des erfahrenen Schicksals.

zu fordernden Zustand im öffentlich-rechtlichen Bereich zu setzen. Dazu ist es notwendig, die „sittliche Verderbtheit“ der bürgerlichen Klasse anzuprangern und in Kontradiktion zu deren eigenen unerfüllten Idealen (Rechtsnormen) zu setzen.

Eine bestimmte Situation des Klassenkampfes erfordert es dann für die Kapital-besitzende Klasse, auch jene formal-idealistischen Rechtsnormen offen zu vernichten, um ihre politisch-soziale Macht zu erhalten, z.B. in autoritär-faschistischen Regimen. Dieses notwendige moralische Versagen dokumentiert dann auch den nicht-proletarischen Klassen, die auch nicht-kapitalbesitzende Klassen sind,²³ sich im politisch-praktischen Klassenkampf auf Seiten der fortschrittlichen Klasse zu engagieren.

Diese kurze Skizze sollte nur eine Anregung sein, für den Versuch, auch auf der Überbau-Ebene den Klassenkampf offensiv, in Erkenntnis der Bedeutung des sittlichen Bewusstseins, zu führen. Gerade konsequente Kommunisten müssen den Antagonismus von öffentlicher Moral und selektiv-privatistischer Moral in ihrem Handeln und Denken durchbrechen. Ein sittlich-allgemeines Bewusstsein als zu forderndes allgemein-öffentliches Bewusstsein zu setzen, ist nur möglich auf der Erkenntnis der realen Möglichkeiten der sozial-ökonomischen Basis der Produzenten. Der zu fordernden sozial-ökonomischen Umwälzung der Produktionsverhältnisse muss eine sittlich-öffentliche Transformierung des Bewusstseins in der fortschrittlichsten Klasse parallel gehen, die ihre eigenen Ketten zerreißen muss und soll, ohne damit zugleich Anderen Ketten anlegen zu müssen. (Zumindest als Endziel, das zu erreichen ist: die klassenlose Gesellschaft).

Zum Schluß ist das Wort an Kautsky zu geben, der in seiner Einschätzung der Bedeutung der revolutionären Moral und ihres theoretischen Orts im historischen Materialismus schreibt:

„Die Wissenschaft hat es stets nur mit dem Erkennen des Notwendigen zu tun. Sie kann wohl dazu kommen, ein Sollen vorzuschreiben, aber dies darf stets nur als eine Konsequenz der Einsicht in das Notwendige auftreten. Sie muß es dagegen ablehnen, ein *Sollen ausfindig zu machen, das nicht als eine in der Welt der Erscheinungen begründete Notwendigkeit erkannt werden kann*. Die Ethik (die marxistisch formulierte) darf stets nur ein Objekt der Wissenschaft sein, diese hat die sittlichen Triebe wie die sittlichen Ideale zu erforschen und begreiflich zu machen, sie hat aber keine

²³ bes. die lohnabhängigen Mittelschichten, Angestellten, Beamten, Kleinbauern etc.

Weisungen von ihnen zu empfangen über die Resultate, zu denen sie zu gelangen hat²⁴.

²⁴ H. J. Sandkühler (Hg) Marxismus und Ethik, a.a.O., 258 f.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 54-59

Autor: *Elmar Treptow*

Artikel

Elmar Treptow

Zur Hauptgrenzlinie der Ethik

„Die Tugend aber gründet sich darauf, daß man die richtige Freude und die richtige Liebe und den richtigen Haß empfindet.“

(Aristoteles, Politik, 5.2., 1340 a15)

Aufschwung in der Ethik, Abschwung in der Wirtschaft, das könnte ein rein zufälliges Zusammentreffen sein. Tugenden und Werte wie Selbstbescheidung, Sparsamkeit, Anspruchslosigkeit, Disziplin, Ordnung, Fleiß, Leistung und moralisch-geistige Führung könnten Forderungen sein, die unabhängig von der sozialökonomischen Krise sind und nicht bezwecken, die staatlichen Programme, die Krise durch soziale Abrüstung zu bewältigen, ethisch abzustützen. Ob hier wirklich ein Zusammenhang besteht oder nicht, darauf zu reflektieren, müsste die philosophische Ethik sich sozusagen verpflichtet wissen, wenn sie vermeiden will, dogmatisch naiv und ideologisch befangen zu sein.

Der affirmative Formalismus konservativer Ethiken

Aber die neue alte (die neokonservative) Ethik, die mit der antiemanzipatorischen und antiaufklärerischen „Tendenzwende“ hervorgetreten ist, schenkt sich diese kritische Selbstreflexion und postuliert ihre Topoi in atemberaubender Direktheit.

Indem die neokonservative Ethik nicht auf den besonderen gesellschaftlichen Zusammenhang, in dem sie doch jedenfalls stehen könnte, reflek-

tiert, argumentiert sie abstrakt formalistisch und affirmativ gerade dadurch die bestimmten gesellschaftlichen Inhalte, d.h. sie stabilisiert das Besondere mit dem Allgemeinen. Wenn sie z. B. – wie schon in den Thesen „Mut zur Erziehung“ – für Leistung und Disziplin plädiert und argumentiert, dass diese für die Individuen stets erforderlich und in allen gesellschaftlichen Verhältnissen nützlich seien, sieht sie von dem Widerspruch ab, dass diese „Tugenden“ nicht nur den Individuen, sondern zugleich auch den Nutznießern der jeweiligen Herrschaftsverhältnisse zugute kommen. Mit der Abstraktion von den bestimmten Herrschaftsverhältnissen werden diese als unproblematisch und legitimiert unterstellt. Leistung (Arbeit) schlechthin zu postulieren, ohne sie zu differenzieren in konkrete und abstrakte, heißt, die herrschende Unterordnung der konkreten (gebrauchswertproduzierenden) unter die abstrakte (wert- und profitproduzierende) Leistung zu affirmieren.

Auch das bleibt abstrakter Formalismus, der in bestimmte Affirmation umschlägt, wenn neokonservative Ethiker zwar Kant darin allgemein zustimmen, dass kein Mensch zum bloßen Mittel bzw. Objekt degradiert werden dürfe, dann aber absehen von der spezifischen Subjekt-Objekt-Verkehrung und Versachlichung der menschlichen Verhältnisse in der kapitalistischen Gesellschaft, die in der gegenwärtigen Krise mit den Millionen Arbeitslosen besonders manifest und eigentlich unübersehbar sind. Immerhin kritisieren neokonservative Ethiker die Verobjektivierung von Sterbenden und Tieren mittels medizinischer Technologie, wiederum aber ohne zu problematisieren, welche gesellschaftlichen Voraussetzungen die technologische Zweckrationalität haben könnte.

Affirmativer Formalismus nicht nur in ethischer Hinsicht, sondern in umfassendem Sinn ist es, wenn die Philosophie als unendliches kontroverses Gespräch oder abbruchsfreier Diskurs bestimmt wird, und davon abstrahiert wird, unter welcher besonderen Herrschaftsverhältnissen die geistige Arbeit des philosophischen Diskurses erfolgt.

Dementsprechend verläuft die Hauptgrenzlinie in der Ethik zwischen den Konzeptionen, die von ihren gesellschaftlichen Voraussetzungen absehen und in scheinbar autonomer theoretischer Selbstbegründung zu einem ontologischen oder aprioristischen *Formalismus* gelangen, und den Konzeptionen, die den gesellschaftlichen veränderlichen Inhalt mit seinen Widersprüchen bewusst als Voraussetzung und Basis aufnehmen und infolgedessen die Ethik auf eine *Gesellschafts- und Geschichtstheorie* gründen (wie Hegel und Marx, die somit keine selbständige Ethik konzipieren; nicht zu vergessen Aristoteles, für den Ethik und Politik eine

untrennbare Einheit bilden und für den das gute und gerechte Handeln des einzelnen Menschen von der Verfassung der Polis abhängt, die die „autarkeia“, die Freiheit, ermöglicht).

Über die Einheit von Form und Inhalt, von Postulat und Erfüllung

Die gesellschaftlich orientierten Konzeptionen der Ethik bewahren den etymologischen Sinn des Wortes „Ethik“: „gewohnter Aufenthaltsort“, „Gewohnheiten“, „Sitten“, „sittliche Haltung“. Für sie ist die ethische Norm oder das Sollen ein Moment des Seins. Der ethische Wert ist eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, die auf Grund der wissenschaftlich erkennbaren Bestimmtheiten von Subjekt und Objekt selbst wissenschaftlich zugänglich ist. Subjekt-Objekt-Relation ist der ethische Wert nicht anders als der ökonomische Wert (Gebrauchs- und Tauschwert) oder der ästhetische Wert.

Die beiden Konzeptionen diesseits und jenseits der Hauptgrenzlinie sind nur noch insofern gemeinsam „Ethik“, als sie das Verhältnis des Individuums zur Allgemeinheit und zwar primär von der Seite des handelnden bzw. wollenden Individuums her zum Gegenstand haben.

Dass mit diesem Gegenstand die Ethik immer ihre Daseinsberechtigung hat, verkennt allein die „Marxistische Gruppe“, die die Ethik negiert. Indem sie diese gleichsetzt mit der Abstraktion von den sinnlichen Bedürfnissen und Interessen der Individuen, wie sie in der Kantischen Ethik erfolgt (in Entsprechung zur Realabstraktion von Ware, Geld, Kapital). Die Ethik wird aber gerade dadurch von Aristoteles begründet, dass er die „Mitte“ (das Besondere) analysiert, die das Individuelle nicht negiert, sondern aufhebt, also zwischen Einzelheit und Allgemeinheit vermittelt.

Kein Weg geht mehr vorbei an der auf Aristoteles aufbauenden Hegelschen Kritik des ethischen Formalismus und Apriorismus (und damit auch zugleich des ethischen Individualismus, der das Wollen und Handeln unter dem Aspekt der sinnlichen Neigung und der moralischen Pflicht beurteilt, als ob die Widersprüche und Kollisionen bzw. die relative Tragik des menschlichen Lebens aus der Sinnlichkeit stammten. Wie Hegel aufweist, ist aus dem reinen, formalen abstrakten Willen und dem kategorischen überzeitlichen Pflichtgebot der praktischen Vernunft kein bestimmter Inhalt deduzierbar, auch nicht unter Anwendung des – ebenfalls noch formalen – Kriteriums der Widerspruchsfreiheit; der Inhalt, z.B. Geldgeschäfte und das „Depositum“, wird als gegeben einfach vorausgesetzt.

„... Man kann von außen her wohl einen Stoff hereinnehmen, und dadurch auf besondere Pflichten kommen, aber aus jener Bestimmung der Pflicht als dem Mangel des Widerspruchs, der formellen Übereinstimmung mit sich, welche nichts anderes als die Fortsetzung der abstrakten Unbestimmtheit, kann nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten übergegangen werden ... ein Widerspruch kann sich nur mit etwas ergeben, das ist. Mit einem Inhalt, der als festes Prinzip zum Voraus zugrunde liegt.“¹

In der auf dem formalen allgemeinen Willen gegründeten Ethik stehen sich das apriorische Allgemeine und das empirische Mannigfaltige, Partikulare *unvermittelt* gegenüber und machen konkrete sittliche Selbstbestimmung als Einheit des allgemeinen Gesetzes und des bestimmten Inhalts unmöglich. „Die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Inhalt kommen einander beständig in die Quere.“²

Die von der empirischen Partikularität getrennte inhaltslose Universalität der Moral kann niemals wirklich werden; die Erfüllung des moralischen Postulats bleibt eine ethische Utopie, ein unendlicher Prozess, der „perennierend gesetzte Widerspruch selbst“³, (so dass der Fortschritt zum Guten geknüpft wird an die Annahme einer unsterblichen Seele und Gottes als Garanten des „höchsten Gutes“).

Aufgrund der dualistisch-abstrakten, undialektischen Entgegensetzung von Sein und Sollen, Realität und Idealität, Objektivität und Subjektivität, Notwendigkeit und Freiheit wird bei allem Rigorismus der moralischen Forderungen dem empirischen „gemeinen Bewusstsein“ nichts von „seiner Zufälligkeit und Gemeinheit“ genommen, sondern es bleibt – ebenso wie die empirische Wirklichkeit – unverändert bestehen. Infolgedessen stabilisiert diese Ethik die „Zerrissenheit“ des Lebens und die „Zerstückelung des Menschen“. „Durch die Gesinnung ist nur das objektive Gesetz aufgehoben, aber nicht die objektive Welt; der Mensch steht einsam und die Welt.“⁴

Hegels Konzeption der Ethik als konkreter Sittlichkeit, die die Moralität und Legalität als ihre abstrakten Seiten hat, in systematischer Weise materialistisch aufzuheben, bleibt eine bisher überhaupt noch nicht in An-

¹ Hegel, Rechtsphilosophie, § 135.

² Hegel, Glauben und Wissen, sämtl. Werke, Stuttgart 1927 ff., Bd. 1, 426 (vgl. ebd., 465).

³ Hegel, Enzyklopädie, § 60.

⁴ Hegels theologische Jugendschriften, hg. von H. Nohl, Tübingen 1907, 390.

griff genommene Aufgabe der Marxistischen Ethik (während die systematische Aufhebung der Hegelschen Ästhetik von Lukács vorangetrieben wurde)

Zum Exempel würde hinsichtlich der Kategorie des Gewissens des Individuums herauszuarbeiten sein, wie es weder – als scheinbar unvermitteltes Faktum – zu verselbständigen noch völlig historisch zu relativieren ist, und wie seine Stellung (ebenso die der Gesinnung, der Überzeugung und Einsicht) zum objektiven Inhalt des gesellschaftlichen Fortschritts sowie seiner Organisationsformen keine äußerlich unmittelbare, sondern eine *vermittelte*, d.h. positiv-negative, bleibt; wie also der objektive Inhalt vom Subjekt nicht einfach hinzunehmen und anzuerkennen ist, sondern von dem Subjekt, das eine höhere Stufe seiner Selbstbestimmung erreichen will, nach eigener Prüfung und Entscheidung aufzunehmen ist; denn „das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewusstseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist...“⁵

Daran ändert nichts, dass das ethische Kriterium letztlich die *wirkliche Handlung* bleibt, nicht die innere Sphäre des Willens und der Absicht, und zwar der wirklichen Handlung, die mit den Inhalt des gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritts übereinstimmt, der in der Gesellschaftstheorie zu formulieren ist. Die sich hier ergebenden Probleme haben den affirmativen Formalismus der neokonservativen Ethik hinter sich gelassen.

⁵ Hegel, Rechtsphilosophie, § 137.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 60-88

Autor: *Rüdiger Brede*

Artikel

Rüdiger Brede

Opfer ohne Metaphysik und kommunikative Ordnung

oder

Über Politik in der Sprache einer modernen Moralphilosophie

Gegebene Anwendungen und Begründungen von Moral werden „in diesem unseren Lande“ so manchem Philosophen (und nicht nur den berufsmäßigen) zum „Problem“, insbesondere all denen, welche sich um die gesellschaftliche Bedeutung und die praktische Relevanz von Philosophie und Ethik sorgen. Zudem sich moralische Urteile und Normen auch in Bezug auf politische Sachfragen und Verhaltensweisen verwenden lassen.

Wie bändigen nun „Experten des Geistes“ in der Ethik den alltäglichen politischen „Meinungsstreit“, die chaotischen Verhältnisse der miteinander konkurrierenden Personen und Parteien – erliegen jene der „Versuchung“ des Politischen oder etwa nicht?

Moral hat in „Krisen-Zeiten“ immer eine bessere Konjunktur – zumal „Ethik als Krisenreflexion“ (M. Riedel) auf ihren philosophischen Weg kommt. Dieser Weg wird nach dem gängigen Diskurs gezeichnet, sowie nachfolgend in Darstellung und Auseinandersetzung mit Aufsätzen und Gedanken von *Günther Patzig* und *Manfred Riedel* erörtert.

Die beiden genannten verbindet die denkerische Leistung um ein Praktisch-Werden von Philosophie überhaupt. Im „Meer der Weltanschauungskämpfe“ wollen sie eine Insel aus festem, trockenem Boden unter

die Füße bekommen und im „Meinungsstreit“ der Gegenwart durch begründete Positionen Klarheit gewinnen.¹

Dies versucht der eine zu finden durch Bezugnahme auf die analytische und formal-utilitaristische Reflexion, über die philosophische Tradition und ihre Überlieferung unter Hinzufügung von Erläuterungen durch „lebensnahe“ Beispiele. Der andere sucht durch eine ähnliche hermeneutische Praxis nach der gewünschten Klarheit und nach Wissenschaft, in welcher er anstrebt durch Interpretation und Reflexion von Begriffen, einen Gegenstand möglichst vollständig zu erfassen – „mit dem Ziel der Klärung von Erfahrungs- und Sinngehalten, die vor aller philosophischen Tätigkeit im kulturellen Universum bereits ausgelegt sind: in Gestalt der Religion, der Kunst, der Dichtung, der Ökonomie und Politik.“²

1. Für den Philosophen G. Patzig, auf den wir zuerst eingehen, können Themen, an denen sich der politische „Meinungsstreit entzündete“³, sowie Fragen „nach dem eigentlichen Sinn, Inhalt und Zusammenhang moralischer Forderungen“⁴ nicht durch *institutionelle Autoritäten* wie Parlament, Parteien, Kirchen stellvertretend für alle Bürger entschieden werden, sondern nur durch *philosophische Reflexionen* „ins Reine gebracht“⁵ werden – wobei die reichlich vorhandene Tradition uns das eigene Denken erleichtern kann. Der philosophische Diskurs sei durch seine Selbstbegründung legitimiert, über moralische Normen und ihre Begründungstypen zu beraten, den anderen Bürgern kraft seiner Reflexion zu raten und somit als Spezialist in Sachen Ethik den moralischen Konsensus einer Rechtsordnung zu befördern. Eine Sorge des Philosophen gilt dabei der „verborgenen Harmonie“ des Gemeinwesens, welche durch eine gute „Normenbegründung mit Aussicht auf Erfolg“⁶ im Spiel der

¹ Günther Patzig, *Tatsachen, Normen. Sätze. Aufsätze und Vorträge*, Reclam, Stuttgart 1980. Darin: „Zur Begründung sozialer Verhaltensnormen (Vortrag vom 29.10.75 auf der 7. Arbeitstagung des Dt. Arbeitskreises für Gruppenpsychotherapie und-dynamik)“, 93 ff.; hier 100.

² Manfred Riedel, *Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik*, Stuttgart 1979. Darin: „Wissenschaft, Ideologie, praktische Philosophie. Ein Interview mit Joachim Schickel“, 115-134; hier 126.

³ Patzig, 101.

⁴ Günther Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen 1971. Darin: *Die Begründbarkeit moralischer Forderungen*, 32-61, hier: 61.

⁵ Ebd.

⁶ Patzig, *Tatsachen ...*, 104.

gesellschaftlichen Kräfte bewahrt werden soll. Die durch überzeugende Erklärungen legitimierten Normen und ihre moralischen Regeln dienen dem Einzelnen nicht so sehr dazu, Werturteile über andere und ihre Verhaltensweisen abzugeben, als dazu, „selbst in schwierigen Situationen richtiger entscheiden zu können“⁷. Für die Allgemeinheit sollen die Normen einen moralischen Konsens bewahren, „ohne den vermutlich keine Gesellschaft lange überleben kann“⁸, wie für die Verbesserung und Erhaltung der Sitten sorgen und auf diesem Wege die Rechtsordnung festigen.⁹ Wenn auch Moral und Recht voneinander verschieden sind, so haben sie doch eine gemeinsame Funktion in der Bewahrung des „inneren Friedens“. Während der ethische Diskurs sich um den „moralischen Konsens“ bemüht, begründet der juristische (insbes. strafrechtliche) Diskurs die „Aufrechterhaltung des Rechtsfriedens“ und das Funktionieren einer Rechtsordnung.¹⁰

Aus den unterschiedlichen Funktionen dieser Diskurse ergibt sich auch, dass moralische Missbilligung und staatliche Strafsanktion im Einzelfall nicht übereinzustimmen brauchen. Hinzu kommt, dass nur ein Teil moralisch zu missbilligender Handlungen von der Rechtsordnung überhaupt erfasst wird: „Nicht immer sind es die verwerflichsten Handlungen, die nach Recht und Gesetz geahndet werden können.“¹¹ Dieser Sachverhalt spricht nach Patzig u.a. auch gegen die strafrechtlichen Vergeltungstheorien, wie sie von Kant und Hegel formuliert worden sind. Vergeltung als Prinzip kann für ein Strafsystem keine Begründung liefern. Gleichfalls sei eine Straftheorie überfordert, wenn sie Strafen als metaphysischen Ausgleich moralischer Schuld erklären soll. Auch könne staatliche Strafgewalt nicht in rationaler Weise als Stellvertretung Gottes aufgefasst werden. Der Philosoph versteht sie vielmehr als eine „in der Notwehrsituation der Rechtsgemeinschaft gegen den Rechtsbrecher begründete unerfreuliche Notwendigkeit“.¹² Aus der „Notwehrsituation“ wird nun der Schluss gezogen, dass nur so viel und in solchem Maß gestraft werden dürfe, wie nötig sei, „um jedem Mitglied den Ernst der von der Gemeinschaft erlassenen Gebote zur Sicherung der Rechte“¹³ einprägsam

⁷ Ebd., 109.

⁸ Ebd., 105.

⁹ Ebd., 104 und Ethik ..., 11 f.

¹⁰ Patzig, Ethik ..., darin: Moral und Recht, 7-31, hier: 20.

¹¹ Ebd., 28, und Riedel, Norm ..., 29 ff.

¹² Patzig, Ethik ..., 30.

¹³ Ebd.

darzustellen. Wenn dies richtig sei, dann folge von selbst, dass die Todesstrafe mit rationalen Argumenten nicht begründet werden kann. Wieso allerdings und auf Grund welcher Handlungsbedingungen und -möglichkeiten eine Rechtsordnung gegenüber einzelnen in eine „Notwehrsituation“ geraten kann, wird in diesen philosophischen Texten nicht weiter überlegt. Sie wird als Reduktion von allen Voraussetzungen angenommen, um gleichsam den „Ernst“ der Sache und indirekt die Notwendigkeit der Rechtsordnung zu belegen. Der „philosophische Ernst“ bezieht sich auf die „sittlichen *Gebote*“, nicht aber auf den Ernst ihrer Wirkungen, der sich in *Urteilen* manifestiert. Deren Ernst (der Rechtsordnung und der Sicherungsmaßnahmen) leitet sich aus Handlungsakten der Staatsgewalt ab; und die Sicherung sowie Durchsetzung eines Rechtssystems erfolgt über juristische Urteile, welche kein Wissen über individuelle Situationen, Handlungsweisen und Absichten darstellen bzw. zu ihrer Grundlage machen. Sie sind Vergleiche, Abstraktionen vom konkreten Inhalt der Handlungen durch ihre Beziehung auf die Rechtsordnung, deren Gesetzen durch die Staatsgewalt objektive Geltung verschafft wird.

Wie und warum jedoch eine „Sicherung der Rechte“ über ein gesellschaftliches Disziplinär- und Strafsystem vermittelt werden kann, das über gesetzliche Einsperrungsmaßnahmen weit hinausreicht, auf welche Weise und auf Grund welcher ökonomisch-gesellschaftlichen Strukturen ein politisch-gesellschaftliches System als „staatliche Strafgewalt“ funktionieren und über welche diskursiven Produktionsweisen eine „Rechtsgemeinschaft“ gebildet werden kann, und wie diese die Integration der verschiedenartigsten Interessen zur vielzitierten „Gesellschaft“ gewährleistet – solche Probleme übersieht Patzig.

2. Gegen Kant kann man mit Patzig einwenden, dass jener die „Tragfähigkeit“ seines ethischen Ansatzes: die *Verallgemeinerungsfähigkeit* von hypothetischen und kategorischen moralischen Maximen, überschätzt hat. Weiterhin sei auf Kants metaphysischen Hintergrund besser zu verzichten.¹⁴ Kants Entdeckung – das Prinzip aller kategorischen Imperative – sei keine ausreichende Basis für jedwede Norm (trotzdem beziehen sich die meisten modernen Ethiker auf Kant als ihren Ur-Vater, auch Patzig und Riedel: die Differenzen zu Kants Formulierungen dienen ihrer Aktualisierung). Überdies soll der kategorische Imperativ „von Einseitigkeiten und Überspitzungen, die in Kants Darstellung auftreten,

¹⁴ A.a.O., 59.

ebenso befreit wie aus dem metaphysischen Rahmen gelöst werden, in den Kant ihn, zeitbedingt, hineingestellt hat. Jedoch ist es Kant gelungen, ein einleuchtendes moralisches Kriterium für einen fundamentalen Bereich moralischer Normierung anzugeben, für jenen Bereich nämlich, in dem die Bedingungen sichergestellt werden. Auf diese Errungenschaft wird auch in Zukunft keine angemessene Theorie der Ethik verzichten können.¹⁵

Zudem habe Kant ein wesentliches Teilgebiet moralischer Verpflichtungen richtig gekennzeichnet. Für „Mitglieder eines Gemeinwesens“ bestehe die Notwendigkeit, Regeln für ihr Zusammenleben zu entwickeln, und für den einzelnen gelte eine *moralische Verpflichtung*, sich den „Regeln der Gemeinschaft“ (den staatlichen Gesetzen) zu unterwerfen, „solange nicht wichtigere moralische Gründe im Einzelfalle dagegen sprechen.“¹⁶ Welche Regeln aber ein „Gemeinwesen“ als moralische auszeichnen sollte, „das ist eine Frage, die vom bloß formalen Gesichtspunkt aus nicht mehr beantwortet werden kann“¹⁷. – *Wer* solche Regeln in welchem gesellschaftlichen Zusammenhang unter Berücksichtigung der Grundstrukturen festlegt oder bestimmen sollte, und *wie* solche Regeln in *welchen* Diskursen wieder auftauchen, wird in den weiteren Ausführungen nicht erörtert – der „formale Gesichtspunkt“ wird beibehalten. Dass „der Mensch“ (das „ontologische Wesen“ schlechthin) als Vernunftwesen zu betrachten sei und sich als Staatsbürger in einer „vernünftigen“ Unterordnung bewähren soll bzw. üben darf, beschreibt vielleicht einen gegebenen Zustand, hilft jedoch in diesen Fragen auch nicht weiter. Jede ethische Konzeption wird die Verbindungslinien, die Relationen zwischen den Bedürfnissen und Wünschen der Individuen, ihren gesellschaftlichen Interessen und Zielvorstellungen, der Genesis und möglichen Veränderungen der gesellschaftlichen Grundstrukturen sowie ihren jeweiligen diskursiven Vermittlungen berücksichtigen, will sie einem abstrakten (meist ontologischen) und a-historischen Formalismus entgegen.

Dann jedoch ist nicht nur eine überzeugende Erklärung dafür notwendig, „warum es Individuen zugemutet werden kann, in bestimmten Fällen auch *wesentliche Eigeninteressen* zugunsten anderer Menschen oder der Allgemeinheit aufzuopfern. Dies erscheint ohne eine Fairness-

¹⁵ Patzig, *Tatsachen ...*, 175, vgl. 165 f. und *Ethik ...*, 123 f.

¹⁶ Patzig, *Ethik ...*, 58.

¹⁷ Ebd.

Betrachtung im Sinne von Kant oder Rawls nicht möglich zu sein.“¹⁸ Dann jedoch ist auch zu erklären, warum ethische Philosophen zu solcher Art „Minimalforderungen an jede Theorie“¹⁹ gelangen, und ob irgendwelche Individuen auf solche Zumutungen verpflichtet werden können und warum. Solche aufopfernden Verpflichtungen haben wohl weniger Fairness-Überlegungen als eine ethische Verpflichtung auf das Allgemeine im Sinn. In welchem Zusammenhang sieht nun der Ethiker ein solches „Opfern“ und welcher Form von „Allgemeinheit“ soll damit gedient werden?

Dem Philosophen scheint folgender abstrakter Weg gangbar zu sein: Die philosophische Konstruktion hat eine allgemeine Voraussetzung, die einen Zusammenhang von *Hilfsbedürftigkeit* und *Weltzustand* herstellt: „Man“ befürwortet eine „Einrichtung“ der Weltzustände, in der z.B. ein Hilfsbedürftiger „darauf rechnen kann“, von seinen Angehörigen und Freunden unterstützt zu werden: „Wer eine solche Einrichtung der menschlichen Angelegenheiten vorzieht gegenüber einer solchen, in der Hilfeleistung durch anonyme Institutionen vorgenommen wird, der erklärt sich damit schon bereit, in einem entsprechenden Fall – von dem er freilich wünscht und wünschen darf, er möge nicht eintreten – die unbequeme Rolle des Helfenden und Verzichtenden zu übernehmen.“²⁰

Diese Voraussetzung von „Opfern“ stellt sich selbst als unabhängig von jedweder Voraussetzung dar; sie konstruiert eine Welt, wo die Hilfsbedürftigkeit vom Himmel fällt und das ethische Wollen herausfordert. Dem „rechnenden“ Einzelnen (wohl jemand, der nur konkurriert und vergleicht?) wird eine „unbequeme Rolle“ zugeschrieben, in der ein *Gegensatz* von individueller Hilfe und der von sozialen bzw. staatlichen Institutionen angenommen wird. Worauf dieser Gegensatz beruhen soll, verschweigt der Ethiker, ebenso welche Art von Hilfe benötigt wird – er rechnet nur mit der Leistung, die wohl dem ethischen Sollen entsprechen muss. Zwar will unser Philosoph nicht pauschal sein, dennoch konstruiert er eine ideale „Rolle“. Er führt aus: „Es hat wenig Sinn, wenn ethische Theorien den Ernst dieser Probleme zu verhüllen versuchen, indem sie solche Opfer als Beiträge zum eigenen wohlverstandenen Glück interpretieren. Es wird durchaus von uns verlangt, dass wir unsere wirklichen, nicht bloß scheinbaren Interessen gelegentlich zugunsten

¹⁸ Patzig, *Tatsachen ...*, 115 (H.v.m.)

¹⁹ a.a.O., 114.

²⁰ a.a.O., 109.

anderer Menschen und der Allgemeinheit zurückstellen. Aber dies wieder nicht pauschal, sondern in bestimmten Fällen und gegenüber bestimmten Personen und jeweils in verschiedenem Ausmaß.²¹

Wer da nun „von uns verlangt“, Interessen aufzugeben, und warum, wird nicht erläutert; und wer uns dazu in bestimmten Fällen zwingen könnte oder was dazu der Anlass sein könnte, wird verschwiegen. Vielmehr dient die „Hilfsbedürftigkeit“ dazu, der philosophischen Konstruktion des „Opfers“ als Mittel zu dienen. Denn die ethische Maxime von Opfer und Interesse lautet in ihrer angestrebten Allgemeinverbindlichkeit: „Damit, dass er (der einzelne Helfer) sich bereit erklärt, im entsprechenden Fall Opfer zu bringen, dient er nicht seinem eigenen Interesse, aber er dient damit einer Form des menschlichen Zusammenlebens, deren Annahme durch alle Mitglieder einer Gesellschaft auch in seinem eigenen Interesse liegt.“²²

Also so liest sich eine moderne philosophisch dargestellte „Dienstverpflichtung“: dienen und Opfer bringen, darf der Einzelne nun allemal. Ob er dann auch seine Interessen verfolgen darf oder nicht, ist eigentlich nebensächlich. Für welche Form „des menschlichen Zusammenlebens“ der Dienstwillige nun seine Interessen einsetzen kann, lässt der nächste Satz des Philosophen erkennen: Entsprechend der allgemeinen Maxime von Opfer und Interesse „lassen sich auch die Verpflichtungen gegenüber der staatlichen Gemeinschaft begründen, einschließlich der Verpflichtung, in extremen Fällen die eigene Existenz aufs Spiel zu setzen.“²³

Aus der *vorangesetzten Hilfsbedürftigkeit* leitet der Ethiker eine *verallgemeinerungsfähige Maxime* über Hilfe und Opfer und das untergeordnete Interesse ab, die umstandslos die Unterwerfung des einzelnen unter die „staatlichen Verpflichtungen“ herleitet bzw. darauf ausgeht. Der formale Vergleich von individuellen Handlungen und staatlichen Interessen sowie die nicht weiter abgeleitete Subsumtion der ersteren unter die Möglichkeiten der Staatsgewalt gewährleisten eine Unterordnung der individuellen Lebensmöglichkeiten unter die Interessen des Staates, welche den Vorstellungen einer gängigen „Gemeinschafts“-Ideologie entspricht.

3. Wenn eine persönliche Hilfeleistung zwischen Individuen das „menschliche Zusammenleben“ fördern kann, warum muss dann eine

²¹ Ebd.

²² a.a.O., 109 f.

²³ a.a.O. 110.

solche gleich den „nationalen Interessen“ dienstbar gemacht werden – und nicht nur im durchaus alltäglichen „Ausnahmefall“? Warum muss das Zurückstellen von eigenen Interessen gleich zum „Opfer“ werden, und warum muss eine Hilfeleistung gleich die eigenen Interessen einschränken bzw. diesen widersprechen? Solche Zusammenhänge verdanken ihre Darstellung nicht einer rationalen Untersuchung ihrer jeweiligen Bedingungen bei der „Begründung sozialer Verhaltensnormen“ – worauf es diesem Ethiker wahrscheinlich auch nicht ankommt –, sondern einer ethisch-philosophischen Konstruktion, die in ihren Schlussfolgerungen eine unbegründete Legitimation des Bestehenden als „Verpflichtung“ formuliert. Die Voraussetzungen der jeweiligen staatlichen Normen und Gesetze sowie die Entwicklung der jeweils konkreten politischen Verhältnisse einer „staatlichen Gemeinschaft“ werden in dieser Konstruktion nicht berücksichtigt. Die politisch-gesellschaftlichen Bedingungen sind für eine solche ethische Konstruktion ja wohl nicht relevant bzw. nur als „Verpflichtung“ und „Ernst“, d.h. als formale Bestimmungen allgemeiner Prinzipien. Da kann der „Rigorismus“ Kants und die ganze Metaphysik noch so kritisch eingeschränkt werden, Hauptsache, die ernstesten Prinzipien rechtfertigen ein „Opfer“. Und bei entsprechender Gelegenheit werden die „herrschenden Mächte“ sich schon an den ernstesten Prinzipienstreiter erinnern (es muss ja nicht gleich ein Auftrag sein, die nächste Dienstvorschrift „Moral der Truppe“ zu entwerfen!). Jedoch das „Opfer“ bleibt sich gleich für denjenigen, der es leisten muss – ob nun mit metaphysischer oder nur mit staatlicher Rechtfertigung! Diejenigen, welche die Notwendigkeit für das „Opfer“ herleiten bzw. die Bedingungen dafür zustandebringen, welche damit kalkulieren und sich seiner bedienen, handeln zumeist nach Normen und moralischen Wertvorstellungen, aus denen einerseits jederzeit eine passable Entschuldigung der jeweiligen Handlungen herzuleiten ist, welche die wirklichen Gründe für die Notwendigkeit eines staatlichen „Opfers“ verschleiern und vielleicht auf formal-ethische, formal-juristische Weise rechtfertigen können, die andererseits jedoch kaum eine rationale Darstellung derselben ermöglichen.

Die philosophische Darstellung der individuellen und „gemeinschaftlichen“ Opfer mündet in ein zeitgemäßes Loblied auf die Vorteile und Leistungen der staatlichen Gewalt – ohne dieselbe würden die armen Bürger ja im „Chaos“ versinken: „Ohne die Rechtsgarantien und Integrationsleistungen, die nur eine staatliche Gemeinschaft bieten kann (wieso eigentlich? R.B.), wäre das Leben des einzelnen wahrscheinlich in der

Tat, wie Hobbes es unübertrefflich formulierte, „nasty, brutish and short“. Die Vorteile staatlicher Gemeinschaft kann man nicht haben wollen, ohne bereit zu sein, sich an den Lasten angemessen zu beteiligen. Diese Opfer können nun, und das ist der wichtigste Punkt, im Einzelfall die erhofften Vorteile weit übersteigen.“²⁴

Mit gebührend „ernstem“ Blick sieht der Philosoph beinahe genau, dass sich die „erhofften Vorteile“ der Bürger nur allzu oft als Illusionen manifestieren – allerdings nicht nur im „Einzelfall“, sondern leider in den meisten Fällen.

Ein Reclam-Band von solchem Philosophen kann in diesen „bewegten Zelten“ sicherlich auch in mancher Schulstunde für erzieherisch-moralische Dienste genutzt werden. (Auch Kant hat die Bedeutung der Pädagogik für den sittlichen Ernst der „Gemeinschaft“ hervorgehoben). Gemäß dem bekannten Werbeslogan: „Es bleibt noch viel zu tun, packen wir's an“ richtet dieser Philosoph seine Anforderungen und Verpflichtungen ganz auf die ethischen Ideale; und dieser hilfsbereite Dienst an der „Gemeinschaft“ wird sicherlich nicht zu seinen Lasten ausgehen! Doch wer diese Verpflichtungen erfüllen soll, und zu welcher Zeit und wegen welcher Verhältnisse der Einzelne die bitteren Konsequenzen ziehen darf, braucht den moralischen Konstrukteur als Textproduzenten offensichtlich nicht zu interessieren.

4. In Bezug auf das Ganze solcher moralischen Anforderungen und „ernsten Verpflichtungen“ will der philosophische Meister eine Definition seiner Ethik versuchen, und siehe da: hier tauchen als „Auswirkungen“ und „empirische Daten“ Verhältnisse auf, von denen zuvor ständig abstrahiert wurde: „*Ethik ohne Metaphysik*: das heißt, moralische Forderungen ernst nehmen als Bestandteil der besonderen Lebensform eines Wesens, das seine Handlungen begründen können will. Es heißt andererseits: Verzicht auf transzendente, den Bereich möglicher Erfahrungen überschreitende Begründungsansätze durch Theologie und Metaphysik und durch Einbeziehung aller empirischen Daten, die für unser Verständnis menschlicher Motivationen und der tatsächlichen Auswirkung bestimmter Handlungsformen und Institutionen wichtig sein können. Weder Verdrängung noch Unterdrückung unserer Antriebe und Interessen, noch freilich auch ihre rücksichtslose Freisetzung lassen sich rational begründen.“²⁵

²⁴ Ebd.

²⁵ a.a.O., 114.

Mit solcher Definition, die sich in einem philosophischen Vortrag gut ausnehmen mag, hält es der Philosoph in der „täglichen wissenschaftlichen Praxis“ wohl so ähnlich wie mit der „Objektivität“: an solche Ideal-Vorschriften braucht man sich normalerweise nicht so genau zu halten. Und sich selbst will der Philosoph wohl nicht auf seine eigene Definition verpflichten; denn mit seinen abstrakten Vorschriften kann er „besondere Lebensformen“ und „menschliche Motivationen“ kaum erklären – doch interessieren ihn auch nicht die *wirklichen Individuen* und ihre Lebensverhältnisse, sondern für ihn gibt es ernsthaft vor allem sein *imaginäres* ethisches „Wesen“. Zum Ende seines Vortrags verpflichtet der Philosoph nochmals „jede Normenbegründung“ darauf, „von den tatsächlichen Bedürfnissen, Interessen und Wünschen der jeweils betroffenen Menschen“²⁶ auszugehen. Er betont in formaler Weise auch, dass die Ergebnisse von Anthropologie, Psychologie und Psychoanalyse für den „Theoretiker der Normenbegründung“ unentbehrlich seien.

In anderen seiner Aufsätze kommt G. Patzig seinem Streben nach „Objektivität“ in gelungener formal-logischer Weise nach²⁷; doch in seinem Vortrag über moralische Verpflichtungen als Tatsachen „sozialer Verhaltensnormen“ gelingt ihm dies nicht sehr überzeugend. Daher betont der Redner zum Schluss noch einmal die formale Verpflichtung auf den rationalen Diskurs der Wissenschaften, denn: Normenbegründung sei „nicht ein für allemal, durch einen für alle, sondern nur in einem kontinuierlichen rationalen Diskurs“²⁸ möglich. Wie sich dieses Paradigma eines jeden wissenschaftlichen Vorgehens allerdings in realen fachspezifischen Diskursen vermittelt, und wie sich diese Diskurse gestalten, nach welchen Anforderungen und Strukturen sie funktionieren – solches wird von diesem Philosophen trotz aller „Objektivität und Wertfreiheit“ nicht reflektiert.

Ebenso wie der bisher besprochene Ethiker Günther Patzig orientiert sich auch *Manfred Riedel* in seinem Denken am „Menschen als verant-

²⁶ a.a.O., 116.

²⁷ vgl. zur „Objektivität“: Patzig, Objektivität und Wertfreiheit. Zwei Grundfragen der Wissenschaftstheorie, In: Neue Rundschau 90 (1979), 399-411; und Patzig, Ethik ..., a.a.O., 92 f.

²⁸ Patzig, Tatsachen ..., 116.

wortlicher Person“ und an seinem Verhältnis zu anderen, „der interpersonalen Kommunikation“²⁹.

Der Philosoph der „kommunikativen Ethik“ erklärt gleich in der Einleitung zu seinen Texten, was ihn besonders an „Person“ und „Kommunikation“ interessiert, dass ethische Überlegungen immer auch Argumente und wesentliche Bestimmungen für „die ‘richtige’ Ordnung des Zusammenlebens“ enthalten und entwerfen; wohingegen Patzig nur implizit seine „richtige Ordnung“ skizziert, und moralische Maximen formuliert, auf die er die „Gemeinschaft“ gerne verpflichten möchte.

Die für „Kommunikation“ verantwortliche Person Riedel sieht die gesellschaftliche Wirklichkeit als ein Ganzes von „kommunikativen Lebensordnungen“, welche in der Hauptsache nur Werturteile und Wertprädikate hervorbringt. Die alltägliche Lebenspraxis der Individuen bezieht sich als „alltäglich geübte Argumentationspraxis“ unmittelbar auf „menschliches Tun und Lassen, auf Verhaltens- und Handlungsnormen sowie auf Werturteile und Institutionen und deren Zusammenhang mit kommunikativen Lebensordnungen“³⁰. „Wir machen Aussagen darüber, wie wir handeln und uns entscheiden sollen“ (ebd.) (allerdings: in welchem Zusammenhang, in welchem Kontext?). „Moralische Werturteile werden im Alltag mit mehr oder weniger Berechtigung gefällt. Sie treten meist problemlos auf.“

Aus diesen Überlegungen zur „alltäglichen Argumentationspraxis“ ergibt sich, dass neben diesem alltäglichen „Prinzipienstreit“ noch ein „Prinzipienstreit zweiter Stufe“ über die Bedeutung „moralischer Begriffe“ funktioniert.³¹ Dieser übergeordnete Prinzipienstreit werde zwischen den verschiedenen philosophischen „Schulen“ ausgetragen. Da seien vor allem die *analytische* und die *phänomenologisch-hermeneutische Philosophie* zu nennen, wobei, insgesamt gesehen, Riedel die letztgenannte Richtung vertritt. Nach analytischer Auffassung seien *Bedeutungsfragen* von moralischen Begriffen *metaethische* Sonderfragen. Nach hermeneutischem Verständnis sind sie Bestandteil der *Ethik selbst* und „von ihr unabtrennbar, da sich die Sache des ethischen Argumentierens immer nur über die Sprache erschließt“.³² Dennoch falle die Aufgabe der philosophischen Ethik nicht mit der analytischen oder hermeneutischen Behandlung der

²⁹ Riedel, Norm... S. 9.

³⁰ Ebd.

³¹ a.a.O., 10.

³² ebd.

„Moralsprache“ zusammen, vielmehr gehe es ihr um eine begriffsgeschichtliche Interpretation und Explikation von Begriffen zur Begründung von Handlungen. Eine philosophische Ethik könne auch keine „Moralwissenschaft“³³ sein; denn Moralwissenschaft sei, „um mit Nietzsche zu reden, eine andere Form des Glaubens an die herrschende Wissenschaft, dem das Wissen um das Problem der Anwendung von Wissenschaft“ fehle.³⁴ Im Zentrum einer philosophischen Ethik stehe primär nicht das normativ-ethische Verhalten, „sondern die kommunikativ-ethische Grundhaltung, traditionell gesprochen: die Tugend, die sich in Gut-Handeln zeigt“.³⁵

Als methodische Leitziele dieser Philosophie sind zu nennen: „Das erste Ziel ist die Klärung moralischer Verneinungen und Begriffe, das zweite die Begründbarkeit moralischer Grundnormen und -werte, welche die Sinngehalte oder die ethischen Ideen einer Lebensform bestimmen ... Die Ethik hat demnach ‘Moral’ im Doppelsinn tradierter Normen der Sitte und reflektierte Normen der Sittlichkeit zum Gegenstand.“³⁶

1. Da die Aufgabe der Norm- und Wertbegründung „Moralkritik“ und „kritische Sinndeutung“ einschließt, sei die philosophische Ethik weniger ein System von Vorschriften als vielmehr „die systematische Selbstprüfung praktischer Vernunft“.³⁷ Aus dieser Selbstprüfung wolle sie die Einheit ihres Problems gegenüber der Vielheit von Begründungsmuster wiedergewinnen. Der Erlanger Philosoph orientiert sich dabei wie sein Göttinger Kollege an der Position der Kantischen „Kritik der Urteilskraft“ und damit an einer Logik der Reflexion, nämlich „der Beziehung einer praktisch besonderen Situation auf ein Praktisch-Allgemeines, das als solches immer erst zu suchen, aber niemals in der Allgemeingültigkeit einer Norm oder eines Werts ‘gegeben’ ist.“³⁸ Das Praktisch-Allgemeine werde gerade dadurch gefunden und komme zur Bedeutung, dass „beide wechselseitig zur Bestimmung kommen, dass die Normbefolgung als ethisch wertvoll erkannt wird“.³⁹ Werte sind nicht einfach vorzufinden wie Sachverhalte (sein aber trotzdem faktisch gegeben) oder festgesetzt wie Normen. Sie entspringen „vielmehr der Wertgebung durch kommu-

³³ a.a.O., 11.

³⁴ a.a.O., 35.

³⁵ a.a.O., 92.

³⁶ a.a.O., 10.

³⁷ a.a.O., 7.

³⁸ a.a.O., 86.

³⁹ ebd.

nikative Ordnungen“.⁴⁰ Das Verhältnis der Allgemeingültigkeit der Werte zur individuellen Gefühlsmäßigkeit des Wertnehmens sei bestimmt durch den praktischen Vernunftsprung der Wertung, der in der „reflektierenden Urteilskraft“ liege. Von daher unterscheidet sich der Riedelsche Ansatz einer „kommunikativen Ethik“ von den drei in der Tradition gängigen Begründungstypen einer Ethik, und zwar dem deontologischen (das Gute ist durch den Begriff der Pflicht erklärt), dem teleologischen (der Begriff des Guten wird durch einen Zweck oder ein Ziel begründet) und dem axiologischen Begründungstyp (ethische Prinzipien orientieren sich am phänomenologisch ausweisbaren Faktum der Wertung).⁴¹

Eine Wertgebung durch „kommunikative Ordnungen“ bezieht sich zu meist auf Handlungssituationen oder Handlungsakte von Personen. In diesem Zusammenhang stellt die Handlungstheorie eine wichtige ethische Grunddisziplin dar.⁴² Aus der Komplexität der Handlungssituationen kann sich ein immenser hermeneutischer „Spielraum“ für Interpretationen und Begründungen ergeben.

Der Ethiker Riedel unterscheidet dabei drei Gruppen von Begründungen für Handlungsweisen: Einmal *erklärende* (kausale, teleologische, zweckrationale), dann *rechtfertigende* (zweckrationale und normrationale) und schließlich *moralische* Begründungen.⁴³ Für technisches und politisches Handeln sind insbesondere zweckrationale Begründungen von Bedeutung (oder sollten es sein). Begründungen für normrationales Verhalten dienen oftmals als Begründung und Rechtfertigung für moralisches Fehlverhalten. Rechtfertigungen beziehen sich zumeist auf bereits vollzogene Handlungen, für deren Einschätzung es nicht so sehr maßgebend ist, wovon jemand überzeugt ist oder was er beabsichtigte, sondern was der Handelnde hätte wissen können, um sich richtig zu verhalten, und ob sein evtl. Nicht-Wissen für eine Entschuldigung gelten kann. Bei moralischen Begründungen kommt es hingegen nicht allein auf die Handlung, sondern auf *Gründe* für die jeweilige Absicht oder ein Wollen an. „Moralnormen sind nicht bloß Aufforderungen, etwas zu tun, sondern Selbstan-

⁴⁰ a.a.O., 101 f.

⁴¹ a.a.O., 93 ff.

⁴² Vgl. Handlungstheorie als ethische Grunddisziplin, in: Riedel, Norm ..., 17-47; hier 22 f.

⁴³ ebd.: „Normative oder kommunikative Ethik? Zur Begründbarkeit moralischer Werturteile und Überzeugungen, 85.

forderungen; sie sind Forderungen etwas zu wollen.“⁴⁴ Normbegründungen geht es demzufolge darum, was man in einer Situation hätte wollen können, bzw. formulieren „mit der Begründung von Folgenormen zugleich Prinzipien moralisch-reflexiver Erwägungen.“⁴⁵

Solche Überlegungen sollten moralische Überzeugungen erklären können und Verhaltensweisen bestimmen. Ein solches Verhalten bestimmt der Philosoph in einer Voraussetzung des „als ob“: „Moralisches Erwägen setzt voraus, dass der Handelnde grundsätzlich alle Handlungen, die normativ geboten oder verboten sein mögen, so betrachtet, *als ob* er sich selbst dazu auffordern und ihre Ausführung oder Nicht-Ausführung begründen könnte.“⁴⁶

Von den Voraussetzungen der jeweiligen individuellen Handlung wird durch diese „Erwägungen“ in jedem Falle abstrahiert; welche Zwecke, Mittel und Interessen oder Bedürfnisse gegeben sind, hat für die Selbstaufforderung keine Funktion. Ihre Funktion besteht vielmehr darin, dass der Auffordernde sich so fühlen darf, als ob er eine normative Person sei, die moralische Überzeugungen von sich aus will. Dadurch kann dann evtl. ein gewisser „Selbstwert“ der Person erzeugt, hervorgerufen werden.

Den Möglichkeiten einer Wertung von Handlungen und der damit oftmals verbundenen Interpretation von Werten nähert sich Riedel nur vorsichtig, was seiner umsichtigen begriffs-analytischen und -geschichtlichen Darstellungsweise anzurechnen ist. „Erheblich für die Wertung einer Tat sind ... vielleicht weder ‘Absicht’ und ‘Vorsatz’ noch Ablauf und Verlaufsbedingungen, sondern die *Folgen* einer Handlung.“⁴⁷ Erheblich sind für Handlungsweisen und ihre Begründungen vielleicht auch der sozio-kulturelle Kontext, und sehr erheblich sind nicht nur die unmittelbaren Folgen von Handlungen, sondern auch ihre Auswirkungen bzw. generell ihre Wirkungsweisen. Diese Bedingungen von Handlungen scheint auch Riedel in seine Überlegungen miteinzubeziehen, wenn er schreibt: „Handlungen sind daher ebenso wenig ‘an sich’, sondern immer nur hinsichtlich personaler und sozialer Aspekte ihrer Ausführung zu bewerten.“⁴⁸

⁴⁴ a.a.O., 36.

⁴⁵ ebd.

⁴⁶ ebd. und Patzig, Ethik ..., 59 f.

⁴⁷ Riedel, Norm... darin: Norm, Wert und Wertintegration. 91-114; hier 106.

⁴⁸ a.a.O., 107.

Was das nun für die Handlungsweisen von Individuen genauer heißen mag, wird nicht weiter entwickelt – ebenso wie denn nun „soziale Aspekte“ für die Personen von Bedeutung und Relevanz sind, warum und durch welche Strukturen. Doch für eine „Hermeneutik der Wertung“⁴⁹ scheint dies nicht von Belang zu sein; es reicht für eine hermeneutisch-ethische Sicht aus, kurz zusammenzufassen: „Wertungen, die verschiedene Kontexte haben, sind nicht nur dem Umfang, sondern der Art nach unterschieden.“⁵⁰ Von verschiedenen Kontexten sind ebenso wie die Handlungen auch die an das jeweilige Tun gebundenen Wertprädikate kontextabhängig. Die Redeweise, dass „Werte an-sich“ existieren, hat keine analytische Qualität; gleichfalls kann auch kein „Objekt an-sich“ bewertet werden. „Objekte, die einen Wert ‚haben‘, ‚gibt‘ es nur ‚für uns‘ im Kontext der Wertinterpretation. In der Umgangssprache ist hier von ‚Wertschätzung‘ die Rede.“⁵¹

Und was versteht nun der Philosoph unter diesem personenbezogenen „Kontext“? Unter dem „Kontext einer Wertung“ versteht er „den Inbegriff von Aspekten und Deutungsperspektiven, die in ihr zur Geltung gelangen.“⁵² Nun bringt jedoch dieser „Inbegriff“ der ethischen Redeweise nicht die Genauigkeit der philosophischen Begriffsinterpretation zur Geltung; denn unter „Aspekte“ und „Deutungsperspektiven“ kann alles und jedes subsumiert werden. Dieser „Inbegriff“ hat keine analytische Funktion. Oder darf ich mir bei moralischen Interpretationen die Analyse des Kontextes gleich ersparen? In knapper Skizzierung kann angedeutet werden, dass sich ein „Kontext“ von Handlungen und Werten als Rekonstruktion der personalen und soziokulturellen Gründe für das individuelle Wollen und Tun unter Bezugnahme auf die geformten und prägenden Strukturen und Diskurse ergibt, in denen je konkrete Lebensformen gestaltet werden.

Aus dem „Kontext der Wertinterpretation“ ergibt sich also eine „Wertschätzung“ von Werten und Personen. Hierbei ist für den Ethiker der *personale* Bezug von besonderer Bedeutung. Eine „Wertschätzung“ ergibt sich aus der „Anerkennung“ und „Achtung“ von Personen. „*Anerkennung*“ ist ein kommunikativ-ethischer Grundbegriff, der seinerseits praktisch verständlich zu machen und durch Teilnahme an gemeinsamer Praxis

⁴⁹ a.a.O., 101 f.

⁵⁰ a.a.O., 107.

⁵¹ a.a.O., 105.

⁵² ebd.

hermeneutisch verstehbar ist.⁵³ Praktisch verständlich wird die „Anerkennung“ von Personen durch deren gemeinsame Praxis als „Bürger“, in der sie sich wechselseitig als freie Rechtssubjekte anerkennen. Da jedoch für den philosophischen Ethiker solche juristisch-gesellschaftlichen Verhältnisse von den moralischen „Überzeugungen“ strikt zu trennen sind, ist er dazu genötigt, seine ethischen und anthropologischen Grundbegriffe theorie-immanent in abstrakter Weise herzuleiten. So basiert für ihn diese „Wechselseitigkeit“ nicht auf „komplexen“ Beziehungen, weil „sich die Handelnden faktisch in umfassenden Handlungszusammenhängen befinden und sich so wechselweise zu diesem und jenem auffordern, sondern weil der Auffordernde hierbei ein gewisses Maß an Selbständigkeit auf Seiten des Aufgeforderten voraussetzt.“⁵⁴ Dass diese „umfassenden Zusammenhänge“ etwas mit den Organisationsformen der bürgerlichen Verkehrs- und Kommunikationsverhältnisse zu tun haben könnten, ist diesem Ethiker gleich, der lieber psychische und pragmatische Ausdrücke interpretiert und klassifiziert.

2. Aus dem Verhältnis der Anerkennung der Individuen als „Person“, das seit Kant auch mit den Begriffen der „Würde“ und der „Freiheit“ gekennzeichnet wird, ergeben sich für Riedel *wesentliche Grundnormen*. Logisch gesehen, seien ethische Grundnormen „Normen kommunikativer Ordnungen, die nicht auf andere von allgemeiner Geltung zurückgeführt werden könnten“⁵⁵. Ein anthropologischer Elementarbegriff ist „Achtung“, mit dem neben „Abscheu“, „Entrüstung“ und „Verachtung“ Wertgefühle interpretiert werden, die Urteile über uns selbst und andere begleiten, Im Zusammenhang mit „Achtung“ ergibt sich eine *erste* ethische Grundnorm:

a. „Handle so, dass du durch die Bestimmungsgründe deines Wollens dich jederzeit selbst als Person achten kannst.“⁵⁶

Dieses Gebot der Selbstachtung bilde den Mittelpunkt „kommunikativer Ordnungen“, um den sich des weiteren, als „Normen des Sein-Sollens“, die traditionell so genannten „Tugenden“ wie Besonnenheit, Rechtschaffenheit, Treue, Dankbarkeit gruppieren. Selbstachtung schließt die „Achtung“ und „Anerkennung“ des anderen in sich ein, so dass sich als *zweite* Grundnorm ergibt:

⁵³ Riedel, Norm. ., 38.

⁵⁴ ebd.

⁵⁵ a.a.O., 78.

⁵⁶ a.a.O., 80.

b. „Beachte, dass der andere Person ist wie du selbst, und handle demgemäß.“⁵⁷

Dieses „Gebot“ der Achtung des Selbstwerts anderer „ist die soziale Grundnorm, die wir aus der christlichen Tradition der Nächstenliebe kennen“ (ebd.) Beide Gebote zusammen stellen „die moralische Grundnorm“ dar, die Handeln in Institutionen wie „personales Selbstverhältnis übergreift“⁵⁸ und an die Personen eine Forderung nach „Mitverantwortung“ stellt. Diese moralische Grundnorm „haben wir als Forderung an jedermann eingeführt, deren Besonderheit darin besteht, dass sie jeder nur an sich selbst richten kann.“⁵⁹

Auf die Allgemeinheit und Allgemeinverbindlichkeit dieser Gebote der „Selbstaufforderung“ soll sich letztlich die „Verantwortung“ für die „kommunikative Ordnung“ und ihre „Freiheit“ begründen⁶⁰ – ebenso wie für Kant durch die „Gesetzlichkeit der Vernunft“ und ihre Allgemeingültigkeit das „Reich der Zwecke“ zu einem „Reich der Freiheit“ werden soll.

Diese hermeneutischen und moralischen Reflexionen verstehen sich als „kontinuierlicher rationaler Diskurs“ (Patzig). Zudem wird mit diesem Diskurs-Verständnis eine „Freiheit“ der Normbegründung und moralischen Wertung unterstellt, welche als Grundlage, Maxime und Zielbegriff der moralischen Wertungen ausgezeichnet wird. Implizit fordert oder behauptet diese Weise der Diskurs-Konstruktion eine Autonomie und abstrakte Selbständigkeit, durch die der Entfaltung der „Freiheit der Vernunft“ (personifiziert in der Gestalt des „freien Geistes“) keine irdischen Grenzen setzt, die Notwendigkeit des unendlichen theoretischen Diskurses als fortdauerndes Rasonieren begründen soll, und die Einzigartigkeit des moralischen Problems unterstreicht. Für „freie Geister“ ist der ethisch-philosophische Diskurs eine der gegebenen Möglichkeiten der Weltbetrachtung, die sich jedoch als berufsmäßige Erscheinung der Entwicklung und Ausdifferenzierung des neuzeitlichen Wissenschaftsbetriebes verdankt. Ebenso wie diese Entwicklung von fachspezifischen diskursiven Produktionsweisen als Ergebnis von historischen, strukturellen und strukturalen Bedingungen aufgefasst werden kann, erscheinen

⁵⁷ ebd.

⁵⁸ a.a.O., 81.

⁵⁹ ebd.

⁶⁰ vgl. Riedel, Freiheit und Verantwortung. Zwei Grundbegriffe der kommunikativen Ethik, in: H.M. Baumgartner (Hg), Prinzip Freiheit, Freiburg 1979, 201-221 f.

die ethischen Maximen eher als Resultat des sozio-kulturellen Entwicklungsprozesses, in dessen Verlauf die Spezifikation der Verhaltensbestimmungen die Möglichkeiten der Verhaltensformen und die durch sie erzeugten Freiheitseffekte verändert werden bzw. auch zunehmen können. Wenn die Moraltheorie schließlich ein moralisches Interesse „an Freiheitssteigerungen im Rahmen sozialer Konvenienz formuliert, extrapoliert sie nur das Ergebnis dieser Evolution und idealisiert, was der Fall ist. Dass sie als Theorie sich selbst moralisiert, zeigt, soziologisch gesehen, nur an, dass die Gesellschaft, für die sie formuliert, darauf angewiesen ist, die Freiheiten, die sie produziert, über Achtbarkeitsbedingungen zu kontrollieren und für dieses Interesse theoretische Deckung sucht.“⁶¹ Bei den oben angeführten, durchaus achtenswerten „Geboten“, die als moralische Maxime Grundlage für die Selbsteinschätzung und Wertung von Handlungen und Verhaltensweisen gelten sollen, wird allerdings u.a. eine wesentliche Komponente der Beurteilung von Handlungen im alltäglichen (bürgerlichen) Leben übergangen: Der „Erfolg“ von Tätigkeitsweisen als konkurrierende Handlungen. Eine Handlung, unter „Beachtung“ oder „Vernachlässigung“ aller moralischen Maximen, wird in der Regel geachtet (und nicht nur nach formal-utilitaristischen Kriterien), so wie die „Freiheit“ der jeweiligen individuellen oder kollektiven Handlungsweisen die angestrebten oder erwünschten Folgen zeitigt und somit einen „achtbaren“ Erfolg ermöglicht. Der Grad der Achtung von Handlungs(er)folgen, Wertung und Wert sowie von möglichen Nutzenwendungen der gegebenen Freiheiten ergibt sich aus den Wirkungen und den jeweiligen Kontexten für verschiedenartige Handlungsweisen. Die moralische Wertung zeigt ihre Toleranz und relativiert sich zugleich an der „Freiheit des Erfolges“, durch welche zudem in den meisten Fällen das „Ansehen“ und nutzbare Prestige ihrer Anwender vermehrt werden dürfte. Angewandte Mittel und durchgesetzte Zwecke verblassen vor den Auswirkungen eines Erfolges; denn diese erreichen den politischen, ökonomischen, beruflichen oder anderweitigen Vorteil bzw. legalisieren sogar nachträglich die angewandten Mittel. Ergeben Handlungen Auswirkungen, die weder durch das Rechtssystem noch die moralische Überzeugung legitimiert sind, führt eine Handlungsweise also in das Aus eines Misserfolgs, erscheint zumeist die Ambivalenz von moralischen Wertungen: Freiheit ja, aber nicht so! Infolgedessen kann eine „freie“

⁶¹ Niklas Luhmann, *Soziologie der Moral*, in: N.Luhmann, St.H. Pförtner (Hg) *Theorie-technik und Moral*, Frankfurt/Main 1978, 8-116; hier 61.

Handlung auch Sanktionen und/oder Missbilligung erreichen, nicht Achtung, sondern Missachtung/Ächtung.

c. Von der „Freiheit des Erfolgs“ zurück zu derjenigen der „Begründung“: denn begründet gehören moralische Gebote, sollen sie dem Philosophen als verallgemeinerungsfähig gelten; auf dem Wege der Anordnung will er keine Moral für gültig erklären. Also – moralische Überzeugungen führen auf Gründe zurück, die keine „letzten Gründe“, sondern „Grundannahmen“, die als solche diskursiver Überprüfung zugänglich sein sollten. „Grundannahmen des Handelnden, die immer nur reflexiv *vorangesetzte* und *von ihm selbst gewählte* Gründe für mögliche Handlungsweisen darstellen, nennen wir Maximen.“⁶² Jedermann handelt moralisch begründet oder einsichtig, wenn er sich selbst nach einer Maxime auffordert, „die als universal-moralische Regel für Selbstaufforderungen gelten“⁶³ und von jedem gewählt werden kann. Diesen Sachverhalt hat Kant als „Sittengesetz“ besprochen und in der Form eines kategorischen Imperativs dargestellt. Bei der Reaktualisierung der kantischen Überzeugungen fährt der Philosoph nun mit den Normen und Anforderungen fort. Unter einer Norm versteht er, den kantischen Aussagen gemäß, eine „bloße Idee der Vernunft, die aber objektiv-praktische Realität, das heißt Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit für die menschliche Meinungs- und Willensbildung und die Vernunftbestimmung sozialen Handelns sowie jener Institutionen hat, in denen es sich vollzieht.“⁶⁴ Sind bei Kant moralische Anforderungen allerdings durch die Gesetze der Vernunft und die Pflicht (das ist der „vernünftige Zwang“) bestimmt, so sind diese nach Riedel „weder empirisch noch logisch, wohl aber kommunikativ begründet.“⁶⁵ Moralische Normen erscheinen somit als „Grundnormen kommunikativer Ordnung“; diese sollen die „Bedingungen der Möglichkeit interpersonaler Kommunikation“ formulieren.⁶⁶ Daraus ergibt sich auch die *dritte* Grundnorm, neben den beiden oben dargestellten, die die Forderung nach Mitverantwortung für diese „Kommunikation“ stellt. Sie lässt sich auf folgende „Formel“ bringen:

⁶² Riedel, Norm ..., 86.

⁶³ a.a.O., 87.

⁶⁴ Riedel, Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie, in: M. Riedel (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 2, Freiburg 1974, 235-258, hier 247.

⁶⁵ Riedel, Norm ..., 75.

⁶⁶ a.a.O., 77.

c. „Handle so, dass du als Person in Kommunikation mit anderen treten und den Anforderungen kommunikativer Ordnungen entsprechen kannst.“⁶⁷

Solche „Ordnungen“ können dann wie folgt verstanden werden: „*Kommunikative Ordnungen*, die keinerlei Rückverweise auf normative Akte enthalten, sind weder ‘angeordnet’ noch ‘gesetzt’; sie bilden vielmehr Voraussetzungen, das *praktische Apriori* menschlichen Lebens und Zusammenlebens überhaupt.“⁶⁸

Hier werden also diese „Ordnungen“ nicht in ihren materiellen Funktionsweisen, sondern in einem „formal-ethischen Sinne“⁶⁹ verstanden. In diesem „Sinne“ befinden sich Kant und Riedel in völliger philosophischer Übereinstimmung. Die Form, in welcher die Person das praktische Apriori zu erkennen hat, ist die Form einer allgemeingültigen Gesetzgebung – verstanden im Sinne von „überpositiver Geltung“ von selbsterlassenen „Geboten“, „Anforderungen“, „Verpflichtungen“. Wenn das moralische „Sollen“ in der bloßen Norm einer Gesetzgebung zu finden ist, dann besteht das Apriori dieser Ethik darin, dass die Gesetzmäßigkeit einer allgemeinen Gesetzgebung und ihrer Grundnormen zu denken ist. Die Gesetzgebung ist also an und durch sich selbst bloß dadurch, dass sie als allgemeine Gesetzgebung sich ankündigt. Diese wird zur bloßen Form dadurch, dass die Gesetzgebung das Gesetz der Erzeugung des Willens wird. Da nun aber die Sinnenwelt nur konkret Einzelnes zu erkennen gibt, kann nach Kant ein „Gesetz der Vernunft“ kein Objekt enthalten, sondern muss selbst formal sein. In Anwendung auf ein gegebenes Objekt jedoch wird es zur „Maxime“. – Ein durch die bloße Form bestimmter Wille ist im „formal-ethischen Sinne“ frei. Kant würde ihn etwa wie folgt begründen: Die metaphysische Freiheit besteht in der völligen Unabhängigkeit von allen Gesetzen der sinnlichen Welt; insofern ist der Wille auch sich selbst gesetzgebend. Riedel ergänzt dies durch die kommunikative Form des praktischen Apriori, in der der „kommunikative“ Wille durch „Selbstaufforderung“ seine selbstgewählte „Ordnung“ begründet.

Doch jede allgemeine und in sich einfache Norm kann als „Grundnorm“, „Gebot“ oder „Imperativ“ nur funktionieren, wenn sie ihre Allgemeinheit verliert, und ihre Formalität der bloßen Gesetzmäßigkeit

⁶⁷ a.a.O., 81.

⁶⁸ a.a.O., 76.

⁶⁹ ebd.

kann kein Kriterium für bestimmte Inhalte abgeben. (Auf die falschen Voraussetzungen dieser Denkmuster hat Hegel u.a. schon in seiner „Phänomenologie des Geistes“ im Rahmen des Vernunftkapitels hingewiesen.) Eine Untersuchung der „bloßen Form“ der Beziehungen von Tatsachen, Normen und Sätzen in „kommunikativen Ordnungen“ reicht daher zur Begründung einer „praktischen Philosophie“ nicht hin, solange nicht die Strukturierung und Bildung der Objekte, ihr Verhältnis zu legitimierte und illegitimen Werten als gesellschaftliche Institutionen berücksichtigt und erklärt sowie die diskursive Produktionsweise und wissenschaftlichen Tatsachen als Zusammenhang von gesellschaftlichen und diskursiven Grundstrukturen bestimmt werden.

Kommunikative Ordnungen, die „als personal und sozial wertvoll anerkannt und praktisch fortgestaltet sein wollen“⁷⁰ sind „Erzeuger und Träger der Werte“ und fordern als solche die „Mitverantwortung“ der ihnen untergeordneten Personen.⁷¹ (Siehe Grundnorm c.) Diese „Träger der Werte“ begründen letztlich ihre Ordnungen selber, da sie ihre „personalen Aufforderungen“ und Werte selbst setzen. Wo bleibt da die rationale Begründung? Oder reicht hier die tautologische Bestimmung als bloße Form aus?

Diese „Verantwortung“ und „Freiheit“ sind „Erfordernisse kommunikativer Ordnung, die uns 'beanspruchen' - Anforderungen der 'Sache selbst'.“⁷² Die „Wirklichkeit der Verantwortung“ begründet nach Riedel die dem Menschen mögliche „Freiheit“. Mit dieser Reduktion der Möglichkeiten von Freiheit auf den ethischen Grundbegriff der „Verantwortung“ wird die „Freiheit“ der „kommunikativen Ordnung“ begründet. Diese „Ordnung“ fordert Kant gemäß eine vereinbarte „Herrschaft für die Freiheit, verstanden als freie Willkür, aber in Form des Rechtszwangs“⁷³, bzw. in der kommunikativen Form der selbstdisziplinierten (oder: selbst-disziplinierenden) „Selbst-aufforderung“. Eine solche Gesetzgebung bzw. dieser Vollzug der „praktischen Vernunft“ ermöglicht eine Herrschaft für und zugleich Unterwerfung durch „Freiheit“ als eine freie „Herrschaft“ der realen Zwänge durch die Versubjektivierung des Zwangs als Moral. Denn nicht nur die Möglichkeit der Konstitution der ethischen Gesetze und Gebote, sondern auch die Bedingungen ihrer

⁷⁰ a.a.O., 99.

⁷¹ ebd.

⁷² Riedel, Freiheit ..., 221; 212, 227 f.

⁷³ Riedel, Herrschaft ..., 246; vgl. Freiheit ... 229 f.

Durchsetzung werden sowohl von Riedel als auch Patzig in diskursiver Eintracht nicht erklärt.

Zwar soll der Zweck von Unterwerfung unter die „Gebote“ einer „praktischen Vernunft“ die Konstitution von „Freiheit“ sein, welche aber nicht erreicht wird. Denn die Anpassung der Individuen an die vorgegebenen Zwecke und Strukturen, ihr legales Verhalten, wird über die Idee ihrer absoluten Freiheit und Subjektivität bzw. über die bloße Idee einer kommunikativen Ordnung vermittelt. Ihre Voraussetzungen als Normen einer „kommunikativen Ordnung“, mithin Ideen einer bloß theoretischen Vernunft, dienen der Legitimation eines moralischen Programms, welches in praktischer Anwendung lediglich die Akzeptierung der Anforderungen von „Ordnung“ ermöglicht – jedoch nicht den sich selbst setzenden „freien Willen“ erzeugt, was Kant noch als Zielvorstellung mit dem Begriff „Freiheit“ verband. In dem die wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse den Voraussetzungen einer moralischen Kommunikation durch die „Macht des Geistes“ bzw. die „Macht der Kommunikation“ unterworfen werden, erscheinen die politischen Interessen der gesellschaftlichen Einzelnen und Gruppen lediglich als ethische Grundannahmen und formal-logische Begriffsklassen.

Eine solche Philosophie verkehrt die politischen Tätigkeitsweisen und Möglichkeiten der Individuen zu immanent-moralischen Überlegungen von vorausgesetzten, nicht rational begründbaren Überzeugungen. Eine Philosophie, als „ursprüngliches Zusammenspiel von Sprache und Handlung“⁷⁴, ontologisiert letztlich ihre praktischen Grundlagen und lässt in ihrem Diskurs das ungesagte, was als selbstverständlich unterstellt wird. Insoweit können Denk- und Wahrnehmungsschemata „Objektivität“ nur produzieren, weil sie „in einem damit die Grenzen der Erkenntnis, die sie ermöglichen, unkenntlich machen und derart über den Modus der Doxa das unmittelbare Verwachsensein mit der als ‚natürlich‘ erlebten und als selbstverständlich vorgegebenen Welt der Überlieferung zur Wirkung bringen. In einem solchen Fall bilden die Mittel, die zur Reproduktion der sozialen Welt beitragen, indem sie die unmittelbare Zustimmung zu ihr produzieren, die nun als evident und fraglos hingenommen wird ...“⁷⁵

Formal-ethische Überlegungen, welche nur diskursiv zu erklären sind, konstruieren Grundnormen als abstrakt-diskursive Wertvorstellungen,

⁷⁴ Riedel, Norm ..., 44.

⁷⁵ Pierre Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt/Main 1976, 325.

die die herrschende 'Ordnung', also die Inhalte und Durchsetzung von Normen und „kommunikativen Ordnungen“ ausblenden. Diese Art der philosophischen Kommunikation wird praktisch als eine Unterstützung von Politik, durch welche Reproduktion und unkritische Legitimierung der „herrschenden Verhältnisse“ und ihrer jeweiligen Moral betrieben wird. Diese hermeneutische Interpretation ist mit sich und der Welt-Ordnung zufrieden, solange sie nur als ethische praktisch werden, mit „bedürfnisfreier Orientierung“ werben darf und – sich ins freie „Reich des Geistes“ zurückziehend – der machtvollen „Versuchung“ des Politischen scheinbar entgeht.⁷⁶ Indem die diskursive „Macht des Geistes“ entfaltet und praktiziert wird, lassen diese Philosophen die reale „Logik der Macht“, unberührt vom rationalen Diskurs, schalten und walten.

⁷⁶ Riedel, Norm ..., 132.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 89-105

Autor: *Alexander von Pechmann*

Artikel

Alexander von Pechmann

Philosophie contra Biologie?

zur Kritik an Robert Spaemanns „Wiederentdeckung des teleologischen Denkens“

Spätestens seit Darwin ist es im Bereich der Biologie zu einem Allgemeinut und zum Ausgangspunkt jeglicher sinnvollen Naturforschung geworden, dass das Leben auf der Erde ebenso wie der Mensch weder von Ewigkeit an da waren noch durch einen Schöpfungsakt ins Dasein getreten sind, sondern dass wir die belebte Natur und den Menschen als Produkte eines langen Entwicklungsprozesses verstehen müssen. Doch in der Philosophie ist diese wissenschaftlich unbestreitbare Erkenntnis offenbar noch immer nicht gänzlich durchgedrungen. Hartnäckig hält sich hier gegen alle rationalen Argumente noch der alte Mythos von der Natur und dem Menschen als Geschöpfe Gottes. Aller neueren Erkenntnisse der Biologen zum Trotz soll die heiß-diskutierte Frage des vergangenen Jahrhunderts „*Moses oder Darwin?*“ auch heute noch von philosophischer Relevanz sein.

Den rationellen Hintergrund dieses Streits zwischen den Naturwissenschaftlern auf der einen und vor allem den Moralphilosophen auf der anderen Seite bildet neben allen Kämpfen um ideologische und politische Privilegien die alte Frage nach dem Wesen des Menschen. Wie können menschliche Werte und Normen postuliert und begründet werden, wenn die Menschheit nichts anderes als ein mehr oder weniger zufälliges Produkt der Evolution ist? Was sollen ‚Freiheit‘, ‚Gerechtigkeit‘ etc. bedeuten, wenn der einzelne dem Selektionsmechanismus der biologischen Evolution unterworfen ist? Dieses Begründungsproblem von Ethik und Moral ist das Einfallstor jener Philosophen in die Wissenschaften, das von ihnen auch weiterhin eifrig genutzt wird.

Professor R. Spaemann hat sich, zusammen mit R. Löw, ebenfalls auf die Seite der Wissenschaftsgegner geschlagen und eine philosophische Kritik an der darwinistischen Abstammungslehre zu formulieren versucht. Ziel dieser Kritik soll es sein, „eine neue Diskussion zwischen Naturwissenschaft und Philosophie“ über die Rolle des teleologischen Denkens, über „*Die Frage Wozu?*“ (Piper Verlag, München 1981) in Gang zu setzen.

Nach Maßgabe der vorgebrachten Einwände dürfte diese Ingangsetzung allerdings recht stockend anlaufen, und mehr Verwunderung seitens der Naturwissenschaftler über das Treiben der Philosophen auslösen als ihr Interesse an philosophischen Problemstellungen zu wecken. Zu augenfällig sind die Missverständnisse, Ungereimtheiten und Unterstellungen, als dass die teleologischen Argumente für die Naturwissenschaften attraktiv werden könnten. Im folgenden möchte ich daher gewissermaßen eine Ehrenrettung der Philosophie versuchen und in der Auseinandersetzung mit Spaemanns erkenntnis-, wissenschaftstheoretischen und moralphilosophischen Einwänden zeigen, dass die Philosophie den Naturwissenschaften und der Biologie keineswegs so fremd gegenübersteht, wie es Spaemanns Invektiven befürchten lassen.

Wirklichkeitserkenntnis oder teleologische Deutung der Welt?

Einen gewichtigen Einwand richtet Spaemann gegen das Selbstverständnis der heutigen Wissenschaften: Wissenschaft sei kein Theoriensystem, das sich um ein möglich wirklichkeitsnahes *Abbild* dieser Wirklichkeit bemüht, sondern sie sei im Wesentlichen Teil der menschlichen Praxis, deren Ziel die „Vertrautheit mit der Welt“ (15) sei. Es ginge in den Wissenschaften nicht um die geistige Durchdringung der objektiven Phänomene, sondern um deren *Interpretation*, um sie „zu einem Bestandteil der uns vertrauten Welt“ (16) werden zu lassen. Nicht an dem, was ist, habe die Wissenschaft ihren Maßstab – dieser Materialismus sei „Metaphysik, und zwar eine der am besten widerlegten Formen“ (246) –, sondern an dem, was wir wollen. Daher stellt Spaemann die wissenschaftspraktische Frage, ob wir unseren Gegenstand, die Natur, im Interesse ihrer bloßen Beherrschung anteleologisch als einen durchgängigen *Kausalnexus* ohne eigenen Sinn und Zweck deuten, oder ob wir im Interesse der Vertrautheit mit ihr sie *teleologisch*, d.h. als einen eigenen, „in sich geschlossenen Sinnzusammenhang“ (285), interpretieren wollen. Beherrschung der Natur durch ihre bloß kausale Interpretation oder Anerkennung ihres Selbstseins durch Teleologie sei also die erkenntnistheoretisch entscheidende Alternative.

Angesichts dieser Problemstellung macht Spaemann nun einen „*praktischen Imperativ*“ aus, der uns gebieten würde, die uns natürliche teleologische Betrachtungsweise nicht aufzugeben (288). Dieser Imperativ resultiere daraus, dass wir nicht umhin könnten, die Natur bereits selbst teleologisch zu denken, weil „wir uns einerseits als Handelnde verstehen wollen und müssen, andererseits uns selbst aber *auch* als ein Stück Natur aufzufassen genötigt sind“ (288). Aus diesem Grund würde sich das Interesse an der bloßen Beherrschung der Natur letztlich gegen uns selbst richten und zur „tödlichen Gefährdung der menschlichen Gattung“ (286) werden, wie uns spätestens der „ökologische Schock“ (286) gezeigt habe. Es sei daher ein neues teleologisches Denken erforderlich, das die Natur nicht als bloßes Mittel, sondern als „‘an sich selbst’ wertvoll“ (295) versteht.

Abgesehen vom Pleonasmus eines „praktischen Imperativs“ ist Spaemanns Begründung für diesen Imperativ des teleologischen Denkens nur nicht stichhaltig, sondern begründet eigentlich nur das Gegenteil von dem, was Spaemann ursprünglich behauptet hat. Die Konklusion, dass, weil der Mensch sowohl als *handelnder*, d.h. als zwecksetzender und Selbstzweck, als auch als ein „Stück *Natur*“ (welches Stück?) verstanden werden muss, er deswegen genötigt sei, die Natur teleologisch zu deuten, wäre nur dann korrekt, wenn man entweder voraussetzte, dass der Mensch als handelnder der *Zweck der Natur* sei (dann aber würde man die ja erst zu beweisende teleologische Struktur der Natur schon voraussetzen), oder wenn es zwischen einer nicht-teleologisch strukturierten Natur in und außer uns und dem teleologischen Handeln des Menschen solch eine *Unverträglichkeit* gäbe, dass der Mensch in einer solchen Natur gar nicht mehr handlungsfähig wäre. Beide Annahmen sind aber ebenso wenig notwendig wie die Schlussfolgerung selbst. Wie uns die menschliche Entstehungsgeschichte beweist, ist es die nicht-teleologische Natur, die den Menschen in die Lage versetzt, handeln zu können; ohne seine innere und äußere Natur könnte er nicht eine Minute handeln. Nicht er schafft die Natur nach seinem Bilde, sondern sie versetzt ihn in die Lage, überhaupt handeln zu können. Die Unverträglichkeit zwischen teleologischem Handeln und nicht-teleologischer Natur ist ein mit der Wissenschaft unverträglicher Gedanke.

Was von Spaemann anstelle des „praktischen Imperativs“ hingegen begründet wird, ist, dass das, was die Natur ist, offenbar nicht von unserem Interesse abhängt, wie er dies eingangs behauptet hatte. Denn er nimmt eine Differenz von Handeln und Natur an („... *auch* als ein Stück *Natur*“),

die sinnvollerweise nur darin liegen kann, dass die Natur eine vom Willen des Handelnden *unabhängige* und eigenständige Realität bildet, die nicht von unserem Interesse – sei dieses ihre Beherrschung oder unsere Vertrautheit mit ihr – abhängt, sondern die ihren eigenen Gesetzen gehorcht.

Wenn dem aber so ist, dann kann auch die Wissenschaft von der Natur – entgegen Spaemanns ursprünglicher Aussage – nicht auf ein bloßes Interpretament reduziert werden, sondern sie ist Theorie in den Sinne, dass sie die von unseren Interessen unabhängige Natur in unserem Bewusstsein möglichst adäquat abzubilden versucht. Ob diese Natur aber teleologisch gedacht werden muss oder nicht, ist damit keine praktische Frage mehr, sondern eine theoretische, die an die Naturwissenschaften und nicht an den Moralphilosophen zu richten ist; und diese entscheiden sich einstimmig gegen eine teleologische Struktur der Natur.

Spaemann bewegt sich also in dem erkenntnistheoretischen Zirkel, dass er den idealistisch-teleologischen „praktischen Imperativ“ damit begründet, dass er die materialistische Annahme einer selbständigen Außenwelt voraussetzt, und andererseits diese Annahme mithilfe jenes „praktischen Imperativs“ widerlegen möchte. Dies ist aber ganz offensichtlich inkonsistent. – Damit fehlt das Argument, warum man denn eigentlich die Natur entgegen allen Erkenntnissen teleologisch zu denken habe. Dort, wo er den Beweis führen will, ist er nicht schlüssig; und was er beweist, ist das Gegenteil von dem, was er beweisen will. Was spricht also dagegen, an dem Grundsatz des nicht-teleologischen Charakters der Natur festzuhalten, und von hier aus nach Wegen zu suchen, dies mit dem ethisch-praktischen Problem des menschlichen Handelns zu verbinden?

Ist die Evolutionstheorie nur eine Hypothese?

Was nun näher die in der Biologie anerkannte Theorie der natürlichen Entstehung und Entwicklung des Lebens, also die Evolutionstheorie, betrifft, so spricht ihr Spaemann nur den Status einer vorläufigen und heuristisch partiell sinnvollen *Hypothese* zu. „Die Resultate der Evolutionsbiologie müssen nicht falsch sein, aber falsch ist die apodiktische Form, in der eine bestimmte, auf einer antiteleologischen Option beruhende Erklärungsperspektive als einzig mögliche auftritt“ (242). Obgleich der Darwinismus „in vieler Hinsicht gut begründet“ (242) sei, stünden ihm mindestens zwei „gewichtige“ Schwierigkeiten im Wege“ (242). Zum ersten seien die Evolutionisten nicht in der Lage, einen fertigen *Stammbaum der Evolution* vorzulegen, und betrieben ein permanentes

„Bäumchen Wechsel Dich!“-Spiel, das immer neue Vorfahren und Zwischenformen der Artentwicklung ersinnt. Spaemann schließt daraus, dass „Stammbäume, Zwischenformen, Ahnenreihen (eben nur) *logische* Gebilde“ (241) seien, und daher bloß hypothetische Konstrukte, aber keine Beschreibungen von Fakten sein könnten. – Zum zweiten würde die Annahme der Evolution des Lebens als einer wahren Theorie und gültigen Erkenntnis eine „*Zirkularität* der Beweisführung“ (242) beinhalten. Das darwinistische Selektionsprinzip wäre keine mehr oder weniger fruchtbare Hypothese, sondern eine Tautologie: „Der Tüchtigste überlebt, heißt es – aber der Tüchtigste wozu? Zum Überleben!“ (242). Dieser „logische salto mortale“ beweise, „daß darwinistische Betriebsblindheit den Blick für die erkenntnistheoretische Schwäche des eigenen Systems vernagelt“ (242) habe.

Trotz aller Rhetorik Spaemanns – die Schwierigkeiten der Erstellung des Stammbaumes der Evolution haben ihre Ursachen keineswegs im *logischen* Charakter der Ordnungsmuster wie Ahnenreihe, Zwischenformen etc. Sowenig ein vernünftiger Mensch etwa aus der Tatsache, dass die Vaterschaft eines Kindes unbekannt ist, den Schluss ziehen würde, dass „Vaterschaft“ nur ein logisches Konstrukt und damit die natürliche Zeugung eine mögliche Hypothese sei, sowenig zweifelt der Biologe daran, dass die vorhandenen Arten in der Natur entstanden sind, Vorfahren und Ahnen besitzen, auch wenn uns diese bislang unbekannt sind oder auch weiterhin unbekannt bleiben. Die Erstellung der Stammbäume ist nämlich keineswegs eine logische Konstruktion, sondern eine mühsame *empirische* Forschungsarbeit, deren Schwierigkeiten mit der Zunahme der Zeiträume wachsen, wie jeder Genealoge weiß.

Der Grund für das „Bäumchen-wechsel-Dich-Spiel“ der Biologen ist also kein erkenntnistheoretisches, sondern ein sachliches, zeitlich-historisches Problem: „Die Gültigkeit der Theorie der gemeinsamen Abstammung als solcher hängt in keiner Weise von bestimmten Stammbaumkonstruktionen oder Methodologien ab, mit deren Hilfe phylogenetische Schlüsse gezogen werden.“¹

Darüber hinaus sprechen zu viele uns schon bekannte Tatsachen für die biologische Stammesgeschichte, als dass die Evolutionstheorie als eine falsifizierbare Hypothese betrachtet werden könnte. Wie sollte etwa die 5-Strahligkeit der Vorderextremitäten sowohl der menschlichen Hand, der Fledermausflügel, der Maulwurfschaufeln als auch der Walflossen

¹ E. Mayr, *Darwinistische Missverständnisse*, In: *Dialektik* 5, Köln 1982, 46.

anders als durch die Abstammung von einem gemeinsamen Vorfahren erklärt werden? (Kürzlich wurde in Boston, USA, ein Baby mit einem 5cm langen, behaarten, knochen- und knorpellosen Schwanz geboren. Wie will Prof. Spaemann diese Tatsache anders erklären (wenn er überhaupt etwas erklären und nicht nur „verstehen“ will), als dass die menschlichen Gene noch immer die Erbinformation für die Bildung eines Schwanzes haben?) Oder wie lässt sich anders als durch die Evolutionstheorie die Tatsache erklären, dass die chemischen Prozesse im Zellinneren, angefangen von den Schimmelpilzen bis zum Menschen, nach dem gleichen Muster ablaufen? Gottes unergründlicher Wille, „prästabilisierte Harmonie“ oder gar „Zufall!“ sind dafür keine alternativen Erklärungsmuster, die die Evolutionstheorie fragwürdig erscheinen lassen könnten. „Nichts in der Biologie ergibt einen Sinn außer im Lichte der Evolution“².

Auch der Vorwurf der „Zirkularität der Beweisführung“ an die darwinistische Evolutionstheorie beruht auf einem Missverständnis; denn zumindest in derjenigen Form, in der ihn Spaemann zitiert, ist der Zirkel keiner. „Der Tüchtigste überlebt, heißt es – aber der Tüchtigste wozu? Zum Überleben!“ Worin soll hierbei der Zirkel bestehen? Dass der zum überleben Tüchtigste auch wirklich überlebt, ist keine Trivialität, sondern eine sinnvolle und überprüfbare Aussage. Zirkulär wäre diese Aussage nur, wenn die Potenz mit der Aktualität zusammenfielen, wenn der Zweck, und seine Realisierung identisch wären, wenn aus der Tatsache der Tüchtigkeit zu etwas schon auf den Erfolg geschlossen werden könnte; dem ist aber weder in der Logik noch in der Wirklichkeit so.

Der üblicherweise erhobene Vorwurf der Zirkularität des „Überlebens des Tüchtigsten“ liegt in etwas anderem: nämlich darin, dass einerseits die Tüchtigkeit am überleben bemessen wird, aber andererseits das Überleben durch die Tüchtigkeit erklärt wird. Entsprechend der im alten Preußen geltenden Verordnung „Die Laternen sind anzuzünden, sobald die Dunkelheit hereingebrochen ist; die Dunkelheit gilt als hereingebrochen, sobald die Laternen angezündet sind“, wird hier die Bedingung zum Bedingten, die Ursache zur Wirkung. Analog zu Spaemanns Formulierung hieße das: „Der Tüchtigste überlebt; aber wer ist der Tüchtigste? Der überlebt!“

Dieser alte Vorwurf gegen das Darwinsche Selektionsprinzip ist jedoch heutigentags überholt, da mittlerweile sowohl die Bedingungen konkrete

² Th. Dobzansky, In: American Biology Teacher, No. 3/1973, 125.

siert worden sind, unter denen der „Tüchtigste“ überlebt, als auch der Begriff des „Tüchtigsten“ präzisiert wurde. So gilt das Gesetz vom „survival of the fittest“ nur dann als Tautologie, wenn zwischen den Konkurrenten im Überlebenskampf eine völlige *Gleichheit* ihrer Eigenschaften besteht. „Würden wir hier die Frage stellen: ‘Welcher der Konkurrenten ist ‘fittest’, welcher ist am besten angepasst?’, so würde die Antwort lauten: ‘Der, der schließlich als Sieger aus der Konkurrenz hervorgeht.’ Es gibt kein anderes Kriterium als das Resultat der Auslese selbst. Darwins Prinzip besteht in dieser Spielversion aus der bloßen Tautologie: ‘survival of the survivor.’“³ Doch bei dieser völligen Gleichheit der Eigenschaften handelt es sich „um einen Idealfall, der in dieser extremen Form in der Natur gar nicht verwirklicht werden kann.“⁴

Andererseits gilt das Gesetz, dass *allein* der Tüchtigste überlebt, nur unter den Bedingungen der extremen Konkurrenz, die im allgemeinen im historischen Verlauf der Evolution ebenso nicht erfüllt waren. Dass nur der Bestangepasste überlebt, alle anderen aber absterben, ist nur unter ganz spezifischen Wachstums- und Lebensbedingungen möglich. Im großen und ganzen basiert die Evolution auf einem sich ändernden Verhältnis von *Koexistenz und Konkurrenz*. Das „Überleben des Tüchtigsten“ bleibt dabei zwar das übergeordnete Prinzip der Evolution, seine konkrete Ausformung aber bleibt den jeweiligen Umständen vorbehalten.

Spaemanns Invektiven gegen die Evolutionstheorie jedenfalls argumentieren weder auf dem Stand der gegenwärtigen Diskussion noch werden sie der Sach- und Problemlage der Evolutionstheorie gerecht. Seine Kritik der Abstammungslehre ist ebenso wenig wie sein Einwand der „Zirkularität“ des Selektionsprinzips stichhaltig. Was spricht dagegen, das Prinzip der Evolution des Lebens sowohl empirisch als auch theoretisch in Zukunft weiter zu vertiefen und zu präzisieren?

Das Leben: Evolution oder „Selbstvollzueg“?

Neben den erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Biologie wendet sich Spaemann auch dem Problem der Bestimmung des Gegenstandes der Biologie, den lebendigen Strukturen, zu. Leben, so kritisiert er die Definitionsversuche der Biologen, sei immer so definiert worden, „dass Leben letztlich nicht lebte.“ (255) Ob man es mit Engels als „Daseinsweise der Eiweißkörper“ oder heutigentags als System, das

³ M. Eigen/R. Winkler, *Das Spiel*, München 1981, 74.

⁴ ebd.

„zur Mutagenese fähig ist“, (255) bestimme, – in jedem Fall hätten diese Definitionen nichts mit dem zu tun, „als was wir Leben ursprünglich erfahren“ (255). Was Leben ist, hänge nicht davon ab, „auf welche Definition des Lebens sich gerade die materialistischen Biologen in ihrer Mehrzahl geeinigt haben“ (255), sondern sei eine unmittelbare Grunderfahrung, dessen einzig sicheres Kriterium „unser Selbstvollzug des Lebens“ sei (255). Bestenfalls könnten jene Definitionsversuche die notwendigen materiellen Bedingungen des Lebens angeben, aber keinesfalls das Leben als solches. Das Leben sei, so Spaemann, kein Gegenstand unserer Erkenntnis, sondern nur als „Selbsterfahrung“ (255) gegeben. Die Phänomene des Lebens seien uns nicht aus sich heraus, aus ihrer eigentümlichen Struktur, sondern allein in Analogie zu unserem eigenen erfahrenen Leben zugänglich.

Spaemann ist sicherlich in dem Punkt zuzustimmen, dass das Leben als Forschungsgegenstand der Biologie nicht von einfallsreichen Definitionen abhängt – nur, wer behauptet das? Das sowohl wissenschaftlich als auch philosophisch wesentliche Problem ist nicht die Alternative „Definition oder Grunderfahrung“, sondern die Frage, ob es außermenschliches Leben *gibt*, und ob wir dieses Leben in seiner Eigentümlichkeit *erkennen* können. Die Tatsache nun, dass es in der Natur materielle Strukturen gibt, „deren Funktionen (sich) nicht auf die gewöhnlichen physikalischen Gesetze zurückführen lassen“⁵, erscheint heute in den Naturwissenschaften unumstritten. Gleichfalls ist es kein Streitpunkt, dass wir bei diesen Strukturen in erster Linie die Lebewesen, angefangen von den Bakterien bis zum Menschen, meinen. Dass es außerhalb der menschlichen Existenz eine belebte Natur gibt, ja geben muss, ist also eine so evidente Tatsache, dass ohne diese auch der „Selbstvollzug“ von Professor Spaemann kaum eine Woche möglich wäre.

Gesteht man nun zu, dass das Leben kein Definitionsproblem, sondern ein objektiver Tatbestand ist, dessen Verlust unsere eigene Existenz vernichten würde, dann stellt sich natürlicherweise die Frage, ob wir dies, was wir als „Leben“ bezeichnen, auch in seiner Besonderheit erkennen können. Von Spaemann wird nun behauptet, dass das, was wir diesbezüglich erkennen können, nur dessen *Bedingungen*, physikalische und chemische Voraussetzungen, sind, dass wir aber für das Leben *als solches* nur über den Umweg unseres eigenen „Selbstvollzugs“ ein sicheres Kriterium gewinnen können.

⁵ E. Schrödinger, Was ist Leben?, in: Amerikanische Rundschau 1948, 13.

Doch diese Behauptung enthält zwei ungenannte und ungerechtfertigte Voraussetzungen: erstens wird impliziert, dass die Biologie sich nicht die spezifisch biologischen Gesetzmäßigkeiten zum Gegenstand machen würde, sondern nur die physikalischen und chemischen Bedingungen der Lebensprozesse untersuchen würde. Wie man diese Annahme jedoch auf der Basis des heutigen Forschungs- und Wissensstandes der Biologie machen kann, muss einigermaßen schleierhaft bleiben; denn es sind ja gerade die Eigenschaften der belebten Materie, also ihre Reproduktion, ihre Variabilität und Selektivität, die den Gegenstand intensiver theoretischer und empirischer Forschung kennzeichnen, und die eben nicht auf die „gewöhnlichen physikalischen Gesetze“ als deren bloßen Bedingungen reduziert werden können.⁶

Zweitens ist es ein unstatthafter *Paralogismus*, von der Erfahrung des eigenen Lebens auf das außermenschliche Leben zu schließen und jenes zum „sicheren Kriterium“ für dieses zu erklären. Dieser Schluss wäre nur erlaubt, wenn das menschliche und das außermenschliche Leben *wesensgleich* wäre. Wenn nun jedoch von Spaemann selbst anerkannt wird, dass die Reduktion des Lebens „auf den Vollzug des Organischen in uns“ (255) nicht ausreichend für die Bestimmung menschlichen Lebens sei, so wäre die Konklusion nur dann konsequent, wenn er beispielsweise dem Bakterium oder dem Schimmelpilz dieselbe „Lebensqualität“ wie der des Menschen, zusprechen würde. Das aber würde die wirklichen Verhältnisse doch einigermaßen auf den Kopf stellen; der Satz: „Die Würde des Schimmelpilzes ist unantastbar“, dürfte wohl allgemein als reichlich absurder Satz gelten. Geht man also davon aus, dass es zwischen dem menschlichen und dem nicht-menschlichen Leben keine Wesensgleichheit gibt, dann ist der Selbstvollzug des *eigenen* Lebens hinsichtlich *anderer* Lebewesen weder ein sicheres noch ein unsicheres, sondern gar kein Kriterium. Ob ich in meinem Lebensvollzug einem moralischen Gesetz gehorche oder nicht, erweitert mein Wissen hinsichtlich der Gesetze und Eigenschaften von lebenden Strukturen nicht um ein Gran. Fruchtbringend und erkenntniserweiternd sind jedoch vor allem die molekularbiologischen Modelle, die zur Erklärung der Eigenschaften lebendiger Systeme derzeit diskutiert werden, und die vor allem die Evolution als herausragendes Kennzeichen des Lebens hervorheben.

Charles Darwin oder Thomas von Aquin?

⁶ vgl. C.F.v. Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, München 1977, 259.

Spaemanns Kritik an der Evolutionsbiologie fußt, wie eingangs schon erwähnt, vor allen auf seinen moralphilosophischen und ethischen Grundlagen. Der Mensch sei vor allem ein freies Wesen, das in seinem Handeln „prinzipiell unter sittlicher Teleologie“ (264) stehe; das Ziel seines Handelns sei daher sein Selbstsein als sittliches Wesen. Dieses sittliche Selbstsein aber sei auf dem Wege der Evolution nicht zu erklären.

In darwinistischer Perspektive könnte das menschliche Handeln nicht als frei und sittlich verantwortlich, sondern nur als Verhalten zum Zweck der Generhaltung erklärt werden. Eine Mutter, zitiert Spaemann den Soziobiologen Dawkins, „ist eine Maschine, die so programmiert ist, daß sie alles in ihrer Macht stehende tut, um Kopien der in ihr enthaltenen Gene zu erhalten.“ (231) Ginge man also von der Evolutionstheorie aus, dann verkommt die Ethik entweder zu einer Soziobiologie, in der die „Moral letztlich keine andere demonstrierbare Funktion hat,“ als „das menschliche genetische Material intakt zu halten“⁷, oder man führt, wie Konrad Lorenz die These der „Fulguration“ ein, die das Auftreten spezifisch menschlicher Eigenschaften (Seele, Bewusstsein, Sittlichkeit usw.) als einen plötzlichen Sprung aus dem Tierreich erklären solle bzw. nicht erklärt. Beide, die sogenannte „Emergenztheorie“ wie die „Fulgurationstheorie“ verschleiern jedoch nur das Grundproblem der Evolutionisten, jenes sittliche Selbstbewusstsein des Menschen nicht in den Griff zu bekommen.

Die Evolutionstheorie müsse so „in eminentem Maße *Bedingungs*forschung“ (277) bleiben, die zwar die Vielfalt der Bedingungen des Lebens, des Bewusstseins und der Sittlichkeit untersuchen könne und solle, die aber aus den Bedingungen niemals diese selbst erklären könne; denn die „*Bedingungen bringen ... das Bedingte niemals hervor!*“ (275). Die Lebewesen könnten daher prinzipiell nur in Analogie zu unserem moralischen „Selbstsein“ verstanden werden, das einen „geschlossenen Sinnzusammenhang“ bildet, eine „monadische Welt, die in gewisser Hinsicht einmalig und inkommensurabel ist“ (285). Die Rose würde nicht blühen, um befruchtet zu werden, sondern sei „ohn Warum/ Sie blühet, weil sie blühet“ (Angelus Silesius). Spaemann schließt in platonisch-aristotelischer Tradition mit der Behauptung, dass die Lebewesen in dieser „eigentümlichen Unbedingtheit des kontingenten, empirisch durchaus bedingten Selbstseins“ (294) die „absolute Teleologie“ (295)

⁷ vgl. E.O. Wilson. *On Human Nature*, New York 1979, 175.

repräsentierten: indem sie sind, was sie sind, haben sie teil am Göttlichen und gereichen ihm zur Ehre.

Ohne nun näher auf diese romantisch-mystische Naturschau einzugehen, liegt der Ausgangspunkt dieser spekulativen Volten in Spaemanns grundsätzlicher Weigerung, den Menschen, sein Handeln und Verhalten in das Geschehen der Evolution mit einzubeziehen. Da der Mensch seinem Wesen nach sittlich und frei sei, könne er nicht aus der Natur hervorgegangen sein; denn die Bedingungen brächten das Bedingte niemals hervor. Es ist dies der alte Einwand des Idealismus gegen den Materialismus, der sich trotz vielfältiger Gegenbeweise bis heute harträchtig gehalten hat. Weil aus Unorganischem nicht Organisches, aus Tierischem nicht Menschliches entstehen könne, gehöre das Leben und der Mensch einer höheren, teleologischen und sinnhaften Sphäre an.

Doch als Gegenargument braucht man sich gar nicht auf Hegel und seine Logik stützen, der im Gegensatz dazu logisch begründet, dass „wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, ... sie (so) in die Existenz (tritt)“⁸. Schon die Tatsache meiner Existenz genügt, um die Unmöglichkeit des Hervorbringens des Bedingten aus den Bedingungen zu widerlegen. Weder zweifle ich daran, dass ich auf dem normalen biologischen Wege durch meine Eltern „hervorgebracht“ wurde, noch bin ich mir darüber unsicher, dass ich trotz dieses Entstehungsprozesses nicht meine Eltern bin, die zwei von mir wohl unterschiedene Personen sind. Der einzig vernünftige Schluss daraus ist, dass aus den Bedingungen, sind sie nur vollständig vorhanden, sehr wohl das Bedingte hervorgehen kann, dass also aus schon Vorhandenem *auf natürlichem Wege* etwas Neues entstehen kann. Und dies Neue schließt einerseits an das Vorhergehende an, ist mit ihm „verwandt“, andererseits bricht es mit dem Alten und besitzt eine unterschiedene Qualität, ohne die es nichts Neues wäre. Mit der Widerlegung dieses obigen Satzes fällt jedoch Spaemanns Hauptargument gegen die Evolutionstheorie. Es ist sehr wohl möglich, das menschliche Handeln, seine Individualität und Persönlichkeit in Übereinstimmung mit der Evolutionstheorie zu begründen. Ethik muss weder auf bloße biologische Gesetze reduziert werden, noch braucht sie ein gänzlich anderes Fundament des Übernatürlichen, sondern kann ohne prinzipielle Probleme in die allgemeine, historische Entwicklungslehre eingeordnet werden, die die Entstehung von Neuem aus Vergan-

⁸ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt/M 1969, 122.

genen, von Organischem aus Unorganischem, von Humanem aus Biologischem erkennt.

Die Darwinsche Lehre von der Evolution des Lebens, so lässt sich zusammenfassen, widerspricht keineswegs der Begründung einer Ethik; zwar ist sie selbst keine Ethik – was außer einigen „Soziobiologen“ auch niemand behauptet –, aber sie legt durch ihren Evolutionsgedanken den Grundstein für eine historische Gesellschaftswissenschaft, die sowohl das Biologische im Menschen als auch das spezifisch Menschliche, Gesellschaftliche zu berücksichtigen vermag. Jedenfalls erscheint ein Rückgriff auf thomistische Teleologie und Theologie sachlich nicht gerechtfertigt.

Vertrautheit mit ... – Fremdheit gegenüber der Welt

Ich möchte die Auseinandersetzung mit Spaemanns m.E. unhaltbarem Versuch der Kritik der Evolutionsbiologie nicht schließen, ohne auf die grundsätzlichen Bedenken Spaemanns gegen die seiner Meinung nach dahinterliegende Denkhaltung einzugehen. Ist Naturbeherrschung, wie sie sich in einer an Gesetzmäßigkeiten interessierten Wissenschaft niederschlägt, „das einzige und das höchste legitime Ziel des Menschen? Diese Auffassung hätte verhängnisvolle Konsequenzen ... Progressive Naturbeherrschung als oberstes Ziel kehrt sich dann gegen den Menschen selbst.“ (284)

Es ist zweifellos eine der wesentlichen Aufgaben der Philosophie, sich der Stellung des Menschen in der Welt zu vergewissern; „was kann ich hoffen?“, war nicht umsonst die Frage, mit der Kant die Aufgaben der Philosophie schloss. Spaemann hat unbestreitbar Recht, wenn er die Aussichten einer Weltanschauung in düsteren Farben malt, die die Natur zum bloßen Mittel menschlicher Zwecke degradiert; nicht nur wegen der Perspektive der Zerstörung unserer Lebensgrundlagen, sondern auch wegen der Vergewaltigung des Menschen durch den Menschen. Doch warum müssen diese „Zwecke“ so abstrakt formuliert sein? Ist dieser Zweck so namenlos, dass er nicht genannt werden kann? Ist es nicht der Profit als treibende Kraft unseres Wirtschafts- und Gesellschaftssystems, der Atomkraftwerke rentabel und Umweltschutz unrentabel, der die menschliche Arbeit zum Ausbeutungsobjekt des Kapitals macht? Warum nennt Professor Spaemann nicht Ross und Reiter, wenn ihm diese Zukunft so wenig hoffnungsvoll erscheint?

Aber in Ernst, kann denn die Alternative zu dieser rein zweckrationalen, profitorientierten Weltanschauung die Anerkennung des „Ansichseins“

der Natur sein? Wo kämen wir Menschen denn hin, wenn wir in jedem Rind zuerst dessen „eigentümliche Unbedingtheit“ (294) sähen? Die Rinder würden zwar leben, aber noch mehr Menschen verhungern. Verbirgt sich hinter Spaemanns These vom Ansichsein, von der Unmittelbarkeit der Naturdinge, nicht dasselbe Verständnis einer *Fremdheit* gegenüber der Natur, wie er sie den „Naturbeherrschern“ vorwirft? Muss uns nicht die Natur letztlich als fremdartig, verschlossen und unzugänglich erscheinen, wenn ihre Dinge als „monadische Welt“ verstanden werden? Mag sein, dass Spaemann die Trostlosigkeit einer solchen Natursicht mit dem Glauben an eine göttliche Teleologie kompensieren kann, aber hoffnungsvoll kann diese Naturanschauung keinesfalls stimmen.

Unverständlich muss es da erscheinen, dass Spaemann den Theoretikern der Evolution denselben Vorwurf einseitiger Naturbeherrschung macht. Begründen diese doch gerade eine Weltanschauung, in der die Natur dem Menschen nicht feindlich und fremd gegenübertritt, sondern als ein – um in der Sprache zu bleiben – *freundliches und vertrautes* Wesen erscheint, das ihn selbst hervorgebracht hat, und die sich ihm offenbart und nicht verschließt. Humanisierung der Natur und Naturalisierung des Menschen sind in ihr zwei Seiten, die ihre gemeinsame Grundlage darin haben, dass der Mensch seiner Natur nach der Natur angehört und dass diese ihn hervorgebracht hat. Diese evolutionäre Weltanschauung kann dem Menschen mehr Hoffnung und Optimismus darauf geben, sein Leben glücklich und in Frieden gestalten zu können, als jene finstere Weltsicht, die jeden Vogel, jeden Schmetterling zu einen vermittlungs- und beziehungslosen monadischen Ding an sich erklärt, dessen abstoßende Unmittelbarkeit jeden frösteln lassen muss. Eine materialistische Entwicklungstheorie vermag weit eher ein Verhältnis des Menschen zur Natur begründen, das nicht durch Profit und Ausbeutung bestimmt ist, als es jene Naturteleologie kann, wie sie Spaemann zu formulieren versucht. „Die Wissenschaft verlässt endlich ... jenes geschlossene und verhältnismäßig bescheidene kulturelle Umfeld des 17. Jahrhunderts und führt zu einer universaleren Botschaft, die toleranter und respektvoller ist gegenüber anderen Beziehungen zwischen Mensch und Natur. Das ist eine bemerkenswerte Koinzidenz, die uns trotz der Angst in der heutigen Zeit einige Hoffnung gibt.“⁹ Mehr als zweifelhaft muss es da erscheinen, wenn Spaemann mit seiner Naturphilosophie ein Gespräch mit den Biologen eröffnen will; als Wissenschaftler sind sie praktisch am mensch-

⁹ I. Prigogine, in: Dialektik 5, a.a.O., 133.

Pechmann: Philosophie contra Biologie?

lichen Fortschritt und theoretisch an der Entdeckung der „Wunder des Lebens“ interessiert; aber nicht daran, den Menschen und die Natur mit einem Schleier des Mystischen zu bedecken.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 106-112

Autor: *Gerhard Jonath*

Artikel

Gerhard Jonath

Industriegesellschaft oder alternatives Leben

Chancen und Grenzen der Alternativbewegung

Nach den Jugendunruhen Ende der 60er Jahre erlebt die Bundesrepublik erneut eine Protestbewegung, die sich nicht, wie die erste, gegen das „kapitalistische Establishment“ und den „US-Imperialismus“, sondern gegen eine „lebensgefährdende Industriegesellschaft“ richtet, deren Wachstumsdenken zur Zerstörung der Lebensgrundlagen führe. Dieser „Industriegesellschaft“ wird ein Konzept gegenübergestellt, das mit dem vagen Begriff des „alternativen Lebens“ umschrieben werden kann. Die Reaktion von Politikern, Wissenschaftlern und Institutionen bestand in einer Vielzahl von Untersuchungen über die Ursachen und Integrationsmöglichkeiten. So wird in dem nunmehr vorliegenden Zwischenbericht der Enquete-Kommission „*Jugendprotest im demokratischen Staat*“ eine Rückkehr zu „kleinen Einheiten“ als Antwort auf den Protest empfohlen. Ist dies realistisch? Ermöglicht unsere Industriegesellschaft alternatives Leben?

Was ist: „alternatives Leben?“

Zunächst stellt sich die Frage, was unter „alternativem Leben“ eigentlich zu verstehen ist, was die Grundlinien des Konzepts eines alternativen Lebensentwurfs sind:

Da die wachstumsorientierte Industriegesellschaft die Lebensgrundlagen der Menschen unserer Gesellschaft und langfristig der gesamten Menschheit zerstört, so wird argumentiert, muss sie durch eine Gesellschaft und Wirtschaft ersetzt werden, in der ein neuer Lebensstil praktiziert wird, der den Menschen und seine Bedürfnisse wieder in den Mit-

Jonath: Industriegesellschaft oder alternatives Leben?

telpunkt stellt „Freiraum schaffen, Autonomie schaffen“ (Pestalozzi). In den durchorganisierten Industriegesellschaften werden die Menschen durch das Diktat der Sachzwänge und durch die Unterordnung unter technische und bürokratische Apparate am Wichtigsten, an der Verwirklichung individueller *Selbstbestimmung*, gehindert. Nur eine Gesellschaft, die die Abhängigkeit des Menschen vom Menschen eliminiert und die Herrschaft der Apparate zugunsten kleinerer Einheiten, in denen solidarisch gelebt und gearbeitet werden kann, beseitigt, würde eine echte Alternative sein.

Schließlich verhindert die repräsentative Demokratie mit ihrer Herrschaft einer kleinen Gruppe von Politikern und Funktionären, denen die bürokratischen Apparate unterstellt sind, wirkliche Demokratie. Diese kann durch umfassende Teilhabe aller Bürger aufgrund der Dezentralisierung der Entscheidungen ermöglicht werden. Die repräsentative Demokratie muss durch eine basisdemokratische Ordnung von Freien und Gleichen ersetzt werden.¹

Angriff auf die „Industriegesellschaft“

Unter der Maßgabe dieses Konzepts des „alternativen Lebens“ beurteilen die meisten, vor allem die etablierten Wissenschaftler und Politiker, die Frage, ob solche Vorstellungen in unserer Gesellschaft zu verwirklichen sind, negativ; zumal in der alternativen Bewegung ein moralisch-politischer Rigorismus vorherrschend sei, der einen Dialog zwischen ihr und den etablierten Parteien und Institutionen unmöglich machen würde. Denn die Alternativen würden im allgemeinen keinen Dialog akzeptieren, der nicht zu den gewünschten Ergebnissen führt. Das Beispiel der „Startbahn West“ mache sichtbar, auf welche Weise dieser „Rigorismus“ wirksam wird: die Legitimität der Staatsgewalt wird bestritten- indem dem Gewaltmonopol des Staates ein Widerstandsrecht entgegengesetzt wird, mit dem Hinweis auf die eigene Ohnmacht in politischen Entscheidungsprozeß oder auf ein höheres Recht auf Gesundheit.²

Das wohl gewichtigste Argument gegen die Realisierbarkeit einer derartigen alternativen Wirtschaft und Gesellschaft mündet in den Vorwurf, dass das Konzept der Alternativen zum Zusammenbruch unserer Gesellschaft führen würde. Indem die Alternativen das Leistungsprinzip in

¹ vgl. dazu die Studie des „Jugendwerkes der Deutschen Shell“; Studie des „Instituts für angewandte Sozialforschung“, in: „FAZ“, 12.5.82.

² Kurt Sontheimer, Gehört der Jugend die Zukunft?, in: „FAZ“, 19.12.81.

seiner jetzigen Form ablehnen, lehnen sie ein grundlegendes Gestaltungsprinzip unserer Gesellschaft ab. Aber gerade das Leistungsprinzip sei der Kern unserer modernen bürgerlichen Gesellschaft. Für unser Gemeinwesen würde das auf lange Sicht bedeuten: sinkende Wirtschaftskraft, ein finanziell ausgepresstes Sozialwesen, leere Staatskassen, Inflation, rapide steigende Arbeitslosigkeit, soziale Unruhen, mit einem Wort: Chaos.

Der „konsensfähige Post-Materialismus“

Der Auffassung, dass das alternative Konzept indiskutabel sei, wird von anderer Seite entgegengehalten, dass der neuen Wertorientierung in der jungen Generation Rechnung zu tragen sei, und konsensfähige Elemente dieses Konzept aufgegriffen werden sollten.³ Über diese konsensfähigen Elemente ließe sich durchaus reden, selbst wenn der politische Rigorismus dies erheblich erschweren würde. Zwar sei das alternative Konzept als Ganzes undiskutabel, da es zu einer völlig anderen Gesellschaft und Demokratie führe, als sie in der BRD besteht; man müsse jedoch sehen, dass dem kleiner werdenden Kerntrupp des Industrialismus eine wachsende nachindustrielle Mittelschicht entgegenstehe, die sich auf die Werte des „Post-Materialismus“ beruft. Begriffe, wie ‚Karriere‘ oder ‚Leistung‘ seien hier zu Negativ-Begriffen geworden; die Gesellschaft habe begonnen, in verschiedene Kulturen auseinanderzudriften. Dies zeige sich insbesondere am Verhältnis der Arbeiterschaft zu den Alternativen. Die Gewerkschaften misstrauten ihnen zwar, weil sie als „Aussteiger“ und als kompromisslose Neinsager keine Partner für die Arbeitnehmer seien; dennoch seien hier Gemeinsamkeiten aufzusuchen.

In dieser Diskussion über den weiteren Entwicklungsweg einer arbeitsteiligen Gesellschaft gibt es also auch die Einstellung, dass der Gedanke der teilweisen Realisierbarkeit von alternativem Leben in unserer Gesellschaft nicht von der Hand zu weisen sei. Dies sei u.a. deshalb möglich, weil eine Sympathiebewegung auch innerhalb der älteren Generation für alternative Vorstellungen vorhanden sei. Wenngleich diese Sympathie als distanziert zu bezeichnen sei, so werde in den von den Alternativen aufgeworfenen Fragen Lebens- und Überlebensfragen der Industriegesellschaft als solcher gesehen.⁴

³ W. Dettling, Der Zweite Protest, in: „gehört, gelesen“ 12/31, München 1981.

⁴ z.B. H.E. Richter, Vortrag auf der „Lindauer Psychotherapiewoche 1982“ in: „FAZ“, 12.5.82.

Jonath: Industriegesellschaft oder alternatives Leben?

Für „verantwortliche Politiker“ müsse daher die Aufgabe und die Pflicht bestehen, einer Politik den Weg zu bahnen, die den Zukunftsinteressen der jungen Generation begegnet und sie nicht sich selbst überlässt. Gerade die Sympathie innerhalb der älteren Generation ist es, die eine bestimmte Kategorie von Politikern dazu veranlasst, Vertrauen innerhalb der Jugend zu wecken, da sonst keine soziale Integration der alternativen Protestbewegungen möglich sei.⁵ Zudem sind bei einem erheblichen Teil von Politikern prinzipielle Zweifel entstanden, ob auf dem eingeschlagenen Weg bedenkenlos fortgeschritten werden kann.⁶ Es ist nicht mehr unumstritten, dass die Industriegesellschaft, die zweifelsohne einen hohen Lebensstandard geschaffen hat, die Mitglieder der Gesellschaft zu den humanen Zielen führt, für die dieser Weg beschritten worden sei. Es war nicht zuletzt die Studie „*Global 2000*“, die schlaglichtartig der Menschheit die lebensgefährlichen Folgen der auf Maximalwachstum orientierten Industriegesellschaft vor Augen geführt hat. Fehlentwicklungen seien aufgrund falscher Entscheidungen eingeleitet worden. Dass im Bereich des Umweltschutzes Maßnahmen zu ergreifen sind, indem verantwortungsvoller zu produzieren und das Prinzip des Maximalwachstums nicht als Fetisch zu betrachten sei, wird auch von den Gegnern des alternativen Konzeptes eingeräumt. Aus der Tatsache der Umweltverschmutzung jedoch den Schluss ziehen zu wollen, dass die Entscheidung für die Industriegesellschaft ein verhängnisvoller Irrtum und Fehler gewesen sei, wäre ungerechtfertigt und Schwarzmalerei. Trotzdem sei die Gefahr für die Menschheit, die ihr aus der Industriegesellschaft erwächst, verhängnisvoll: wenn so, wie bisher weitergemacht würde, würden sich die prinzipiellen Zweifel bestätigen.

Die „Alternativen“ als Veränderungspotential

Ein Teil der politischen Kräfte erkennt im Großteil der Alternativen ein Veränderungspotential, das für den zukünftigen Entwicklungsweg der Gesellschaft aktiviert werden kann. Auch wenn den Alternativen entgegengehalten wird, statt um Alternativen zu werben, in ihren romantischen Missverständnissen und in ihrer Rückwendung zu mittelalterlichen, vorindustriellen Miniatureinheiten verhaftet zu bleiben, so würden sie dennoch eine soziale Basis für eine Gesellschaftsveränderung im

⁵ M. Wissmann zum „Zwischenbericht der Enquete-Kommission. Jugendprotest in demokratischen Staat“, in: „FAZ“, 4.5.82.

⁶ H.v. Hentig, Wo stehen wir?, in: „FAZ“, 31.12.81.

Sinne eines demokratischen Sozialismus bilden, der eine breite Grundlage in alternativen Produktions- und Arbeitsformen braucht. Diese Vorstellung ist vor allem in der linken Sozialdemokratie vorhanden, die den Veränderungswillen der alternativen Bewegung für ihre Ziele als relevant einschätzt; zumal die ökologische Bewegung machtvoll angewachsen ist und sich als Partei auf der parlamentarischen Bühne einen Einfluss erkämpft hat, der noch zunehmen wird.

Vermenschlichung der Industriegesellschaft?

Um die eingangs gestellte Frage, ob sich alternatives Leben in unserer Industriegesellschaft verwirklichen lässt, neu aufzugreifen, so lässt sich darauf weder eine ausschließlich bejahende oder verneinende Antwort geben. Die Analyse der ethischen und politischen Standpunkte hat ergeben, dass diese Frage die prinzipielle Diskussion über die weitere Entwicklung unserer Gesellschaft betrifft. Über diese Entwicklung entscheiden letztlich jedoch die politischen Auseinandersetzungen in der Gesellschaft. Ihr Ausgang hängt von der Stärke der jeweiligen politischen Kräfte ab, die um den Einfluss und die Unterstützung innerhalb der Bevölkerung ringen. Zum jetzigen Zeitpunkt erscheint die alternative Bewegung jedoch noch zu schwach, um die Richtung der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung zu bestimmen. Doch diese Bewegung wird weiter wachsen. M.E. wird ein Kompromiss zwischen der alternativen Bewegung und dem Anliegen der Industriegesellschaft gefunden, der in folgenden bestehen könnte: Weiterentwicklung und Vermenschlichung der Industriegesellschaft; weder Maximalwachstum noch Nullwachstum, Beibehaltung der Arbeitsteilung, Selbstbestimmung des Einzelnen nach Maßgabe der Normen der Gesellschaft. Sicherlich wäre das für die alternative Bewegung nicht sehr befriedigend. Jedoch ein Schritt in die von ihr gewünschte Richtung.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 113-138

Berichte und Rezensionen

Rezensionen

**Berichte und
Rezensionen**

Rezensionen

Karl Roch

Was braucht der Mensch um glücklich zu sein?

Klaus M. Meyer-Abich und Dieter Birnbacher (Hg), Bedürfnisforschung und Konsumkritik. Beck'sche Schwarze Reihe 204, München 1979.

Die Autoren unternehmen in zum Teil unabhängigen, zum Teil aufeinander bezogenen Aufsätzen den Versuch, den gegenwärtigen Stand der Bedürfnisdiskussion vor dem Hintergrund der Ökologie- und Wachstumskrise aufzuzeigen. Dabei kommen Problemanalysen und Lösungsvorschläge zur Sprache, deren Darstellung und Kritik hier wegen der gebotenen Kürze nur ansatzweise vorgestellt werden können. *Katrin Lederer* untersucht die Bedingungen und Möglichkeiten einer Bedürfnisforschung. Aufgabe einer solchen soll es sein a) die mit Vorsorgeleistungen betrauten Organe des Staates, b) die Produzenten der privaten Wirtschaft und c) die Konsumenten mit Information über Bedürfnisse zu versorgen, wobei im Falle c) eine Kritik sowohl des Angebots hinsichtlich der Nachfrage und des Bedarfs als auch eine kritische Prüfung des eigenen Konsumverhaltens eine besondere Rolle spielen sollen. Das Hauptaugenmerk richtet sich auf die Ermittlung von Bedürfnissen, die „für die (gesellschaftliche K.R.) Planung maßgeblich sein sollten.“ (13) Für diesen Zweck definiert K. Lederer Bedürfnisse als „zeit-, orts- und personengebundene Konkretisierungen der ‘Grundbedürfnisse’.“ (15) Die Autorin verweist auf die Möglichkeit, herkömmliche Methoden der Bedürfnisermittlung (Umfragen, etc.) sowie der Analyse von Aggressionen, die oft auf Frustrationen und letzteres auf Bedürfnisversagen zurückzuführen sind, zu ergänzen.

Dazu ist zu bemerken, dass gegenwärtig für eine Bedürfnisforschung im Sinne K. Lederers kein Auftraggeber erkennbar ist. Was die Produzenten der privaten Wirtschaft anbelangt, so erfüllt die Marktforschung seit langem ihre Aufgabe, und was die staatlichen Organe betrifft, so unterstellt die Autorin wohlwollend planerische Vorsorge, wo jedenfalls bis auf den heutigen Tag Reparaturleistungen die Regel sind. Lederer ignoriert (wie auch die anderen Autoren) weitgehend den Primat der privaten Marktwirtschaft. Der Antrieb zu privatwirtschaftlicher Produktion ist nicht die Befriedigung von Konsumentenbedürfnissen, sondern die Profitmaximierung. Wie die anderen Autoren verzichtet Lederer weitgehend auf Systemkritik. Die bestehenden Verhältnisse vorausgesetzt, ist aber eine Bedürfnisforschung lediglich von akademischem Interesse und ohne jede praktische Bedeutung.

Dieter Birnbacher untersucht den Begriff „Bedürfnis“ hinsichtlich des darin verborgenen Wollens, Brauchens und Sollens. Er erweitert seine Analyse durch die Fragestellung des „Wollen-Dürfens“, wobei „dieses Wollen-Dürfen bestimmt ist durch das, was andere brauchen und in Zukunft brauchen werden...“ (43) Er geht auch der Frage auf den Grund, ob denn nun Wohlstand glücklich mache und führt dabei Ergebnisse der empirischen Forschung ins Feld, die in ihrer Verkürzung besagen: „Glücklich ist jeweils derjenige, der sich in Bezug auf vergleichbare andere bessergestellt weiß, sich besser weggekommen sieht.“ (54) Diese Vorstellung von Glück setzt den „ökonomischen Status als beherrschende Denkkategorie“ voraus. (55) Birnbacher fordert eine Ablösung der Konsumorientiertheit durch anderweitige Bezüge als Belohnungssysteme wie z. B. „persönliche Qualifikation, soziales Engagement, moralische Integrität, Bildungsinteresse...“ (55) ohne zu bedenken, dass das Statusdenken ein Ausdruck der herrschenden Ideologie ist und systemimmanent nicht kritisiert werden kann. Konkurrenz produziert notwendig immer zugleich Überglückliche und unglückliche. Glück ist nur in einer Solidargemeinschaft jenseits der Konkurrenzgesellschaft möglich.

Klaus M. Meyer-Abich unterscheidet zwischen Bedürfnis, Bedarf und Nachfrage. Ein Bedürfnis konkretisiert sich im Bedarf, dieser in der Nachfrage. „Jede Kritik einer Nachfrage relativ zum eigenen Bedarf setzt nun freilich voraus, dass es überhaupt möglich ist, Bedürfnisse alternativ auf diese oder jene Art geltend zu machen.“ (56) Meyer-Abich legt Wert darauf, dass die „Variationen der Nachfragestruktur“ ... ohne Einschränkungen von Wohlstandserwartungen und außerdem ohne grundlegende Systemveränderungen“ (68) vonstatten gehen können. Für ihn beruht die Marktwirtschaft auf der „Konsumentensouveränität.“ (74)

„Ästhetische Erziehung als Bildung ... der Wahrnehmung und Erlebnisfähigkeit verstanden ist, soviel ich sehe, die entscheidende Voraussetzung dafür, dass wir eine Chance bekommen, die Umweltprobleme und die Grenzen des Wachstums längerfristig zu lösen.“ (76)

Dafür hält er es für nötig, dass für den Kunst- und Musikunterricht an den Schulen künftig mehr Stunden reserviert werden. Die Kunst- und Musiklehrer werden es ihm danken. Was die „Konsumenten-souveränität“ anbelangt, so wird Meyer-Abich gleich im darauffolgenden Aufsatz von *Horst Meixner* eines Besseren belehrt. Dieser stellt zunächst fest, dass die Verteidiger der Werbung eine „Autonomie des Subjekts“ (79) behaupten. Sie gehen davon aus, dass die Werbung lediglich Informationen über Produkte in ästhetischer Aufmachung bereitstelle, wobei die Kaufentscheidung dem „souveränen“ Konsumenten vor- behalten bleibe. In welchem Maße Werbung Informationen über das jeweilige Produkt enthält, so Meixner, wird aber nicht durch das Informationsbedürfnis des Konsumenten, sondern „letztlich durch das Absatz- und Gewinnziel entschieden.“ (83) Von Manipulation ist dann die Rede, „wenn „ein gewünschtes Verhalten anderer Menschen unter Umgehung des kritischen Urteilsvermögens dieser Menschen herbeigeführt werden soll.“ (88) Meixner zeigt auf, wie die Werbung manipuliert, indem sie sich „an Vor- und Unbewußtes richtet“, (91) indem sie das Produkt mit Leitbildern verknüpft, an Ängste appelliert oder sich auf Autorität beruft.

Für *Iring Fetscher* scheint das Glück, wie es nicht existiert, „in dieser verzweifelten Suche nach Geliebt-werden und nach Prestigekonsum zu bestehen... Die reale Möglichkeit von Befriedigung aber läge im Tun für andere...“ (110) Da für ihn die Wachstumsgesellschaft keine Zukunft hat, fordert Fetscher den „Askeseponier“ (109). Er scheint sich wie alle jene, die unter den gegenwärtigen Bedingungen Konsumverzicht predigen, nicht darüber im Klaren zu sein, dass Bescheidenheit im Kapitalismus erstens nicht gefragt ist und zweitens die derzeitige Krise noch wesentlich verschärfen würde.

Karl Otto Hondrich geht davon aus, dass bereits ein ausreichendes Bewusstsein über Manipulation, Umweltzerstörung usw. besteht; für ihn geht es darum, eine Erklärung dafür zu finden, warum Menschen gegen die Einsicht handeln. Antwort: „Weil der subjektive Nutzen aus dem Tun größer ist als aus dem Unterlassen oder aus einer Alternativ- oder Ersatzhandlung.“ (126) Hondrich erläutert dies am Beispiel des Autofahrers, wobei er einräumt, dass „es sich hierbei um eine Wertpräferenz ‘für mich heute’ und ‘gegen die anderen morgen’ handelt.“ (127) Als Lösung strebt Hondrich eine Umorientierung von der Angebots-Seite her an, verbunden mit einer bewussten „Hinwendung zu kollektivem Produzieren und Konsumieren.“

Rezensionen

(130) Hondrich darf sich freuen. Auf einigen alternativen Bauernhöfen ist seine Theorie bereits Praxis.

Bernhard Glaeser konstatiert, dass Bedürfnisse in der Regel außerhalb der Arbeitszeit befriedigt werden. Dies liegt unter anderem daran, dass unter den gegenwärtigen Bedingungen notgedrungen gearbeitet wird, um den Lebensunterhalt zu gewährleisten. Ein Bedürfnis ist diese entfremdete Arbeit jedoch nicht. Die Alternative zur Trennung der Bereiche Arbeit und Freizeit besteht für Glaeser darin, „den Zwangscharakter der Arbeit aufzuheben.“ (137) Durch den Einsatz von Alternativtechnologie hofft er dies zu erreichen. Dazu wünsche ich ihm viel Glück. Er wird es nötig haben; oder wird er es bedürfen?

Hans G. Mittermüller

Erich Fromm, Psychoanalyse und Ethik

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Paul Stapf und überarbeitet von Ignaz Wühsam (Originaltitel: *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1947; deutsch: Konstanz-Zürich 1954). Ullstein Verlag Frankfurt 1981 (1978); auch Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1979.

Die sich ändernden gesellschaftlichen und politischen Kräfteverhältnisse in unserem Jahrhundert und der immer offensichtlicher werdende Widerspruch des Kapitalismus brachte auch innerhalb der liberalen Bürgerlichkeit eine Radikalisierung mit sich, die bestimmte Teile der Intelligenz erfasste. Unter ihnen auch der Psychologe und Soziologe Erich Fromm.

Unter dem Einfluss der Frankfurter soziologischen Schule, dessen Mitglied er von 1929 bis 1932 war – neben M. Horkheimer, Th.W. Adorno und H. Marcuse –, versuchte er eine Soziologisierung der Freudschen Psychologie bzw. eine Psychologisierung der marxistischen Soziologie (Marx-Freud-Synthese). In diesem Sinne erweiterte und ergänzte er die biopsychologische Konzeption Sigmund Freuds durch eine anthropologische – unter Bewahrung von Freuds a) Primat des „Unbewussten“ in der Determinierung des menschlichen Verhaltens, b) Verdrängungskonzeption, c) Konzeption des Widerstandes und der Verlagerung und d) therapeutischer Technik.¹

Ausgehend von Freuds Aufsatz „Die ‚kulturelle‘ Sexualmoral und die moderne Nervosität“ (1908)² versuchten die Neofreudianer das Wesen des Menschen nicht allein aus der universell-biologischen Natur zu erklären, sondern auch unter Einbeziehung der sozialen Faktoren. Neben E. Fromm waren dies K. Horney, H.S. Sullivan und A. Kardiner. Man ging von einer „soziologischen Orientierung“ (K. Horney) der Psychoanalyse aus, die Triebkräfte und die Höherentwicklung der Gesellschaft zu erklären als eine allgemeine sozialphilosophische Theorie. „Man muß die Dynamik der psychischen Prozesse im Inneren des Individuums verstehen, um die Dynamik der sozialen Prozesse zu begreifen, und umgekehrt: um das Individuum zu verstehen, muß man es im Zusammenhang mit der Kultur betrachten, die ihn bildet.“³

¹ W.I. Dobrenkow, *Der Neofreudianismus auf der Suche nach „der Wahrheit“* Zur Kritik der sozialphilosophischen Anschauung Erich Fromms (aus dem Russ. von S. Wlassowa), Frankfurt/Main 1977, 22.

² Sigmund Freud, *Gesammelte Werke* Bd. 7, Frankfurt/M 1966, 149.

³ Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York 1941 (dt.: *Die Furcht vor der Freiheit*).

Das 1947 erschienene Werk „Man for Himself“ knüpft an bzw. bildet eine indirekte Fortsetzung des 1941 erschienenen Buches „Escape from Freedom“ mit dem Schwerpunkt des philosophischen Problems der Psychologie, „da Psychologie von Ethik nicht getrennt werden kann.“⁴ Die Erörterungen konzentrieren sich auf „das Problem der Ethik, der Normen und jener Werte, die dem Menschen zur Verwirklichung seines Wesens und der in Ihm schlummernden Möglichkeiten verhelfen sollen.“⁵ Fromms Ausgangspunkt ist die „menschliche Situation“ (65) als reiner Anthropologismus, d.h. das Allgemeine, die Menschen übergreifende Totalität ererbter und psychologischer Eigenschaften, wobei die charakterlichen Unterschiede – „das eigentliche Problem der Ethik“ (56) im Frommschen Sinne – der Biophile (Freuds ‘Eros’) und der Nekrophile (Freuds ‘Thanatos’) erst durch die äußeren Umstände bestimmt werden. Für den Menschen geht es um eine Gesinnung, eine sittliche Lebensführung, deren Normen in der menschlichen Natur selbst begründet sind. „Ethische Normen beruhen auf Eigenschaften, die dem Menschen inhärent sind“ (20). Kriterium für diese „humanistische Ethik“ (18) bleibt einzig das Wohl des Menschen, „die Bejahung des Lebens, die Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten. Tugend heißt, sich der eigenen Existenz gegenüber verantwortlich zu fühlen.“ (34)⁶ Hauptgegenstand der Ethik wird dabei die Charakterologie, „eine Grundlegung der Wissenschaft vom Charakter“ (49). Für Fromm bedeutet nun die Psychoanalyse das Instrument oder ein System, das die ganze Persönlichkeit zum Inhalt hat (46 f), da es ihm nicht so sehr um den Akt selbst geht, sondern um die unbewusste Motivation, die dem Akt zugrunde liegt. Methodisch dient ihm dazu Freuds Analyse freier Assoziationen, Träume, Fehlleistungen und Übertragungserscheinungen, „um die Motivation der Werturteile zu begreifen... aber auch um zu einer Begründung der Gültigkeit der Werturteile selbst zu kommen.“ (52) Aus diesem abstrakt-psychologischen Ansatz folgert Fromm nun die Notwendigkeit der Bewusstwerdung sittlicher Grundsätze (‘Gewissen’), eine Erfüllung der Pflichten, die der Mensch sich selbst gegenüber hat, eine „Kenntnis über unsere Erfolge oder über unser Versagen in der Kunst des Lebens“. (173) Dieses „humanistische Gewissen“ als die eigene Stimme – die Stimme Meister Eckharts! – ist für ihn „die Re-Aktion unseres Selbst auf uns selbst“ (ibd.).

Fromms naturalistisches Menschenbild ergibt sich aus seinem dynamischen Parallelismus, aus dem Dualismus Gesellschaft-Mensch, wobei die Gesellschaft dem Individuum ebenso als Äußeres gegenüber steht wie die Natur

⁴ Die Zitate entsprechen der Ausgabe von Ffm 1981, Ullstein.

⁵ Bundeskanzler Kohls Antrittsrede wird hier zum Plagiat!

⁶ MEW 3, 287.

(„existentieller Widerspruch“). Der in Wirklichkeit existierende Mensch wird bei Fromm zum allgemeinen menschlichen Wesen – „der Einzelne repräsentiert die Menschheit ...alle Eigenarten der Menschheit“ (53) –, die konkrete historische Wirklichkeit wird zur psychologischen Abstraktion. „An die Stelle der wirklichen Individuen trat durch die Beseitigung ‘der Mensch’ und an die Stelle der Befriedigung des wirklichen Bedürfnisses das Streben nach einem phantastischen Ideal, der Freiheit als solcher, der ‘Freiheit des Menschen’.“ Die menschliche Natur gilt ihm als Quelle von Prinzipien und Normen, die gleichzeitig Vorbildcharakter für die ganze Menschheit hat. Die selbständige Natur des Menschen steht bei Fromm neben dessen gesellschaftlichem Wesen. „Das Individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht verschieden, so sehr auch – und dies notwendig – die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr besondere oder mehr allgemeine Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr besonderes oder allgemeines individuelles Leben ist ... Der Mensch – so sehr er daher ein besonderes Individuum ist, und grade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen individuellen Gemeinwesen – ebenso ist er die Totalität, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerungen da ist.“⁷

Fromms Widerspruch zwischen der Notwendigkeit der Veränderung der Gesellschaft und der Moralisierung dieser Veränderung endet in spekulativ-abstrakten Konstruktionen, da die Dialektik sozialer Prozesse sowie die Gesetzmäßigkeit gesellschaftlicher Entwicklung seinem Denken völlig fremd sind.

⁷ MEW Erg. Bd. 1, 538.

Hans Mittermüller

Marxismus und Ethik

Texte zum Neukantianischen Sozialismus. Hg. von Rafael de la Vega und Hans Jörg Sandkühler. Mit einer neuen Einleitung von Hans Jörg Sandkühler, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt/Main 1970 (1974). 377 S.

Die historische Aktualität des alten Streits, um die Priorität 'Sozialismus oder Demokratie' findet ihren Niederschlag in der Berufung der Sozialdemokratie auf einen „mittleren Weg“. Peter Glotz spricht von einer 'antagonistischen Kooperation' zwischen Kapital und Arbeit (!) als Reformstrategie sozialdemokratischer Politik. Diese Harmonisierung entgegengesetzter Interessen von Bourgeoisie und Arbeiterklasse, diese Öffnung zur „Volkspartei“ bedurfte einer 'pluralistischen Ethik' unter Aussparung der materiellen Bedingungen, einer „Ethik des Kompromisses zwischen Idealismus und Materialismus“ (W.I. Lenin). So griff man die von einem Teil des Marburger Neukantianismus vor mehr als einem Menschenalter propagierten These von der Vereinbarkeit Kants mit dem Sozialismus Marxscher Provenienz der Sache nach wieder auf. Rafael de la Vega und Hans Jörg Sandkühler rufen mit dieser Auswahl exemplarischer Texte des neukantianischen Sozialismus (H. Cohen, L. Woltmann, P. Staudinger, M. Adler, K. Vorländer) und seiner sozialistischen Kritiker (C. Schmidt, K. Kautsky, F. Mehring) jene Epoche wieder in Erinnerung.

Folgende Texte werden aufgeführt:

Hermann Cohen, 'Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag' zu F.A. Lange, Geschichte des Materialismus, Leipzig 1896, 5. Aufl. Bd. 2; Conrad Schmidt, Sozialismus und Ethik, in: Socialistische Monatshefte 4 (1900); Ludwig Woltmann, Die Begründung der Moral; Conrad Schmidt, Nochmals die Moral; Sadi Gunter (= F. Staudinger) Sozialismus und Ethik; Franz Staudinger, Kant und der Sozialismus: Ein Gedenkwort zu Kants Todestag (Die Beiträge von Woltmann und Schmidt erschienen, wie der erste Schmidt-Aufsatz, in Heft 4 der 'Socialistischen Monatshefte', die beiden Artikel von Staudinger in Heft 5, 1901 und Heft 8, 1904).

Max Adler, Kant und der Sozialismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen, Berlin 1925; Karl Kautsky, zwei Auszüge aus dem 1906 erschienenen Werk 'Ethik und materialistische Geschichtsauffassung'; Karl Vorländer, drei Aufsätze aus 'Kant und Marx', Tübingen 1926; Franz Mehring, Kant und der Sozialismus; ders., Die Neukantianer

(Beide Aufsätze wurden erstmals in „Die Neue Zeit“ 18,1899/1900 veröffentlicht).

H.J. Sandkühler expliziert in seiner (korrigierten) Einleitung die historischen Voraussetzungen der neukantianischen Verbindung von Kantischer Ethik und Sozialismus in der SPD nach 1915, rekurrierend auf die eigentliche sozialdemokratisch-berneinsche Tradition. Die Berufung der Sozialdemokratie auf Kant stelle die Usurpation eines Namens dar, „ohne den Gehalt anzuerkennen, den er benennt“ (VII), gleichsam eine Verketzerung der Hegelischen Dialektik (23).⁸

Der Kantische Formalismus „bei Kant abstrakter Radikalismus, bei den Neukantianern Feigheit“ (E. Bloch) ermöglichte diesen ‚spintisierenden eklektischen Flohknackern‘ (F. Engels) eine Diffamierung des Sozialismus als Soziologie einerseits und als „Kulturkampf“ andererseits (XIII), eine Moralisierung der Praxis. „Der ethische Revisionismus des demokratischen Sozialismus ist

1. unwissenschaftlich und damit reaktionär,
2. ‘offen’ für alle bürgerlichen Ideologien und antirevolutionär als prinzipieller Reformismus.
3. antikommunistisch, prinzipiell revisionistisch und nicht-sozialistisch und
4. eine Position des Klassenverrats, angetreten, das Proletariat von seinen objektiven Bedürfnissen abzulenken und ihm seine Nicht-Existenz zugunsten ungestörter kapitalistischer Akkumulation einzureden.“ (XXIII)

Demgegenüber steht die „zwar notwendige, aber unzureichende Reduktion der Moral auf ihre klassenspezifische Geschichtlichkeit durch Marx und Engels“, (14) – eine Leerstelle, auf die der neukantianische Sozialismus hinwies. Sowohl Lenins Grundthese vom „Menschen als das Maß des Menschen“ – wobei sich das ‘Wesen des Menschen’ nicht im Individuum findet, sondern das „Ensemble der gesellschaftlichen, historisch sich verändernden Verhältnisse“ ist – als auch die Analyse des objektiven, vom Willen des Menschen unabhängigen sozio-ökonomischen Ursprungs der Sittengesetze, d.h. der Moral als einer Form des gesellschaftlichen Seins widerspiegelnden individuellen und gesellschaftlichen Bewusstseins, bedarf weiterer Ergänzungen:

⁸ Die römischen Ziffern geben die Seitenzahl der Einleitung Sandkühlers wieder; die arabischen die seines Aufsatzes „Kant, neukantianischer Sozialismus, Revisionismus. Zur Entstehung der Ideologie des demokratischen Sozialismus“.

Rezensionen

- a) der Analyse des Prozesses selbst, in dem gesellschaftliches Sein sich im moralischen Bewusstsein niederschlägt (psychische Faktoren),
- b) Untersuchung der Möglichkeiten antizipierender Formen der Ideologie, auch der Ethik,
- c) materieller ethischer Normen für das Proletariat als dem eigentlichen Telos der Kontroverse um 'Marxismus und Ethik' (15).

Die mangelnde Geschichtsbezogenheit der neukantianischen Ethik und des für die Neukantianer zentralen kategorischen Imperativs „der Lebkuchenters Kants“ (E. Bloch) verhindert das, was der Intention nach für den Sozialismus aus der Synthese von Marx und Kant resultieren sollte: die Konstitution einer genuin marxistischen Ethik mit Hilfe fundamentaler Prinzipien Kantischer Moralphilosophie. „Der Verzicht auf die Geschichtsperspektive zugunsten einer anthropologischen bzw. metaphysischen Restitution der Vernunft als Substanz ist nicht folgenlos: er schließt die Begrenzung der Ethik auf eine formale Transzendentaltheorie des Sittlichen ein. Die materialen Bestimmungen der Moralität einer menschlichen Handlung verflüchtigen sich zu einer einzigen Formel, zum Kantschen Begriff der sittlichen Autonomie. Die den politischen Anforderungen des Sozialismus unangemessene materiale Abstraktheit des 'kategorischen Imperativs' macht deutlich, dass die neukantianische Ethik als Theorie des Sollens ihre Aufgabe einer Ergänzung des Marxismus mangels Berücksichtigung des Marxismus nicht lösen konnte; eine Überwindung der Leerstellen auf dem Gebiet der Ethik war nicht möglich durch die Kritik der Marxschen historisch-materialistischen kritischen Genealogie der Klassenethik, sondern nur auf deren Boden.“ (42)

Jede Moral ist historisch bedingt und ihr objektiver Inhalt bringt den Charakter bestimmter sozialer Verhältnisse – sprich: Eigentumsverhältnisse – zum Ausdruck. „Menschen schöpfen, bewusst oder unbewusst, ihre sittlichen Anschauungen in letzter Instanz aus den praktischen Verhältnissen, in denen ihre Klassenlage begründet ist aus den ökonomischen Verhältnissen ... Und wie sich bisher die Gesellschaft in Klassegegensätzen bewegte, so war die Moral stets eine Klassenmoral.“ (Engels, MEW 20, 57 f.)

Neben dieser objektiven Bedingtheit ist Moral aber auch eine Sphäre des subjektiven Antriebs (des Willens), wobei ihre Entstehung allenfalls aus dieser dialektischen Wechselwirkung erklärt werden kann. Der Neukantianismus – die Philosophie der Bourgeoisie (Georgi Plechanow) – als prozessloser Formalismus trennt aber die materiellen Produktionsverhältnisse als die bestimmenden vom Willen ab und macht diese Bestimmungen zu reinen

Rezensionen

Selbstbestimmungen des ‘freien Willens‘ (Marx, Deutsche Ideologie). Der Formalismus will einen der Form nach guten Willen außerhalb jeweiliger gesellschaftlicher Verhältnisse. Der Neukantianismus ermöglicht so „die Kunst, über die Welt nachzudenken, ohne mit ihr in Konflikt zu kommen“ (E. Bloch), d.h. im praktischen Sinne, dass die grundlegend ungleichen Eigentums- und Einkommensverhältnisse unangetastet bleiben.

Hans Mittermüller

Adam Schaff: Marxismus und das menschliche Individuum.

Europa Verlag, Wien-Frankfurt/M-Zürich 1965, 349 Seiten.

Gekürzte Ausgabe: Rowohlt Taschenbuch Verlag. Reinbek bei Hamburg 1970, 155 S.

Mit der Edition der bis dahin unbekanntenen Frühschriften von Marx Ende der 20er – Anfang der 30er Jahre: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ 1927, „ökonomisch-philosophische Manuskripte“ und „Deutsche Ideologie“ 1932 entfaltete sich eine außerordentlich breite Kontroverse, speziell hinsichtlich des Marxschen Entfremdungsbegriffes und der Idee der entfremdeten Arbeit. Nachdem bürgerliche oder revisionistische Philosophen vergeblich versucht hatten, Marx entweder zu ignorieren oder ihn als überholt abzutun, unternahmen sie jetzt den Versuch, die „Pariser Manuskripte“ gegen das „Kapital“ (und vice versa) auszuspielen. Die einen Vertreter stellten jeden Unterschied in Abrede (E. Fromm, H. Rubel, Pater Bigo, Pater Calvez, H. Bartoli); die anderen werteten den jungen Marx bezüglich der ethischen anthropologischen oder philosophischen Dimension gegen den alten auf (S. Landshut und J.P. Meyer im Vorwort zu den 1932 herausgegebenen Frühschriften) und die dritten sahen den Entfremdungsbegriff der „Pariser Manuskripte“ in Widerspruch mit dem des „Kapitals“ (W. Jahn, A. Cornu, E. Bottigelli, M. Buhr).

Für Schaff stellt sich nun eingangs im Kapitel „Alte Gehalte des Marxismus neu entdeckt“ die Frage nach den „verschiedenen Marxismen“ – dem humanistischen versus dogmatisch-naturalistischen – und danach, „in welchem Verhältnis die erste Periode der Entwicklung zur Periode des reifen Denkens steht“ (23)⁹. Er kommt zur These, dass „die Gedanken des reifen Marx nur richtig zu verstehen sind, wenn sie von den Ideen der Jugendzeit Marxens, den Ideen der „philosophischen Anthropologie durchleuchtet werden.“ (36) Die *Anthropologie* des jungen Marx wird zum Schlüssel seiner Ökonomie, d.h. zu seinem ganzen späteren Schaffen: „Von der philosophischen Anthropologie ausgehend ... verschiebt Marx logischerweise den Akzent immer weiter auf die Probleme der Klassenbewegung... Es ist dies ein Pendant nicht nur zur immer späteren Akzentuierung der die ökonomische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft betreffenden Fragen, sondern auch zur Vertiefung der anthropologischen Selbsterkenntnis von Marx“ (45).

Dieses Defizit anthropologischer Fragestellungen im Sozialismus – Schaff spricht hier den real existierenden an – und ihre Wiedergeburt nach dem

⁹ Die Seitenangaben gehen auf die Ausgabe von 1955 zurück.

XX. Parteitag der KPdSU mündet bei Schaff in dem Postulat, „jenes subjektive Element im Erkennen ... einzuführen ... als die neue Möglichkeit der Entwicklung und Vertiefung der marxistischen Theorie.“ (52)

Im Kapitel „*Die marxistische Konzeption des Einzelmenschen*“ geht es Schaff um das menschliche *Individuum* „wie es sich wirklich im geistigen Werdegang Marxens abzeichnet... wo aber Marx selbst nicht alle Konsequenzen zog“. (105) So ist für ihn – wie für Marx – das menschliche Individuum der „reale, lebendige Mensch“ (69), der sowohl in gesellschaftliche Bedingungen verwickelt als auch ein „autonomes Individuum“ ist (68). Er ist „Produkt der Gesellschaft wie auch ihr Schöpfer“ und seine ontologische Qualifikation ist die Kategorie der Arbeit, „verstanden als Prozess der Umgestaltung der objektiven Wirklichkeit ... und damit der Umgestaltung seiner selbst (Selbsterzeugung)“ (94).

Hier nun setzt der Verfasser den Ausgangspunkt seiner Persönlichkeitstheorie marxistischer Provenienz; eine Konzeption, nach der die Persönlichkeit des Menschen, eben „weil sie gesellschaftlichen Charakter trägt, nicht gegeben, sondern ... wird, ein Prozess ist ... das eigene Produkt des gesellschaftlichen Menschen, Produkt der gesellschaftlichen Selbsterzeugung ... Doch betrifft das nur die Genese der Persönlichkeit. Die menschliche Persönlichkeit ... ist der Punkt, in dem sich die gesellschaftlichen Determinanten schneiden...“ (128) Eine solche Persönlichkeitstheorie aber steht noch aus und ist nur in Negation zur „metaphysischen Anthropologie“ – christlichem Personalismus oder monistischem Existentialismus – zu erreichen, d.h. eine Persönlichkeitstheorie als „autonome Anthropologie“, anthropozentrisch und materialistisch.

Im Mittelpunkt des nächstfolgenden Kapitels – „*Das Individuum und sein Werk*“ – steht der Begriff der *Entfremdung*, jenes Phänomens, dass „die Produkte des Menschen ein von ihm unabhängiges autonomes Sein gewinnen und der Mensch nicht imstande ist, bewusst dem spontanen Funktionieren seiner eigenen Produkte entgegenzutreten, die ihn ihren Gesetzen unterordnen und sogar sein Leben bedrohen können“ (141). Auf der Grundlage der ökonomischen Entfremdung, die aller gesellschaftlich-politischen Entfremdung zugrunde liegt und der Forderung nach Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln als Kernpunkt der Aufhebung der Entfremdung, stellt sich für Schaff das Problem im Sozialismus. Er kommt zu dem Schluss, „daß es keine Automatik gibt, die zusammen mit der Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln die Abschaffung der Entfremdung herbeiführen würde. Schon deshalb nicht, weil nach wie vor der Staat als Apparat besteht“ (153; 255). So bleibt für ihn die Bürokratie unter den heutigen Bedingungen eine Notwendigkeit. (172)

Schaff entzieht sich hier der Schwierigkeit des Problemstellens, in dem er die Möglichkeit eines Absterbens des Staates und der Überwindung der Warenproduktion auch für die sozialistische Gesellschaft verneint. Ferner unterlässt er die Notwendigkeit einer allmählichen Aufhebung der Bürokratie – einerseits Zentralisation des gesellschaftlichen Mehrprodukts mit Verfügungsrecht, andererseits das Überleben bürgerlicher Verteilungsformen und Machtdelegationen als eine notwendige Aufhebung der Entfremdung. Er erkennt zwar, dass mit der Vergesellschaftung der Produktionsmittel der Prozess der Aufhebung nur beginnen kann (vgl. Kapitel „*Kommunismus und menschliches Individuum*“, 239 ff), übersieht aber die Notwendigkeit der Änderung der ökonomischen Verhältnisse. So bleibt er bei der oberflächlichen Forderung nach einer Verringerung der Entfremdung und ihrer Wirkung. Entfremdung in der Arbeitsteilung, ebenso wie in der Familie (!), im Nationalismus, u.a.m., bleibt für ihn bestehen (177 ff). Schlussfolgernd schreibt er: „Der Idealtyp (M. Weber!) des Menschen der kommunistischen Epoche ist der aus der Macht der Entfremdung befreite Mensch, der totale Mensch. Wengleich dieser Mensch unerreichbar ist, ... so kann und soll man ihm doch zustreben“ (181).

Von der Entfremdungsproblematik zur *Freiheit* geht Schaff im Kapitel „*Das Individuum und die Geschichte*“ über. Wiederum in Abgrenzung gegen den christlichen Personalismus und ego-monistischen Existentialismus und deren Voluntarismus in der Geschichte, stellt Schaff die objektiven Gesetzmäßigkeiten der geschichtlichen Entwicklung gegenüber. Die Frage: „Was ist Freiheit?“ beantwortet er mit der dialektisch-materialistischen Aussage der „Freiheit als erkannte Notwendigkeit“ (139 ff), um im Anschluss daran festzustellen, „daß der Mensch nicht nur handelt unter der Bedingung, daß er die Notwendigkeit erkennt“ (194); er trifft auch eine bewusste Wahl innerhalb eines bestimmten Wertsystems. Ja, ganz in existentialistischer Manier behauptet auch Schaff, er *muss* diese treffen, „er ist zur Freiheit verurteilt“ (201). Ohne aber dieser philosophischen Problematik auf den Grund zu gehen, fordert er lediglich Freiheit auch im Kommunismus, um dann zu der Frage überzugehen, was wichtiger sei, die Gesellschaft oder das Individuum. In Ablehnung dieser Alternative lesen wir: „Es genügt, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ändern, die tragische Zerrissenheit des Individuums in ‘bourgeois’ und ‘citoyen’ aufzuheben“ – Schaff sagt hier nichts Neues (H. M.) – „die Identifikation der privaten und gesellschaftlichen Interessen herbeizuführen, damit die Alternative ihren Sinn verliert. Nicht weil... das Individuum dann aufhört, als Individuum zu existieren, ... sondern deshalb, weil die Gesellschaft ihren, dem Individuum feindlichen Charakter ändert“ (215).

Ein wesentlicher Faktor zur Änderung liegt – so Schaff – in der jeweiligen Konzeption des Humanismus.

Schaffs „*marxistischer Humanismus*“ – der Titel des Kapitels – setzt an bei einer allgemeinen Definition von Humanismus: „Unter Humanismus verstehen wir nämlich ein System der Reflexion über den Menschen, die diesen als höchstes Gut erkennen und bestrebt ist, in der Praxis die besten Bedingungen des menschlichen Glücks zu gewährleisten.“ (220)

Um einer Oberflächlichkeit zu entgehen, stellt er zu Recht die Frage der Effektivität des Zieles in den Vordergrund und postuliert einen Marxismus als radikalen Humanismus, der sowohl „autonom, real und materialistisch“ zu sein hat. Er geht aus vom konkreten menschlichen Individuum in Abgrenzung gegen religiöse Spekulation und objektiven Idealismus: „Von diesem Gesichtspunkt muss der Humanismus, der von realen menschlichen Individuen ausgeht, den Menschen als höchstes Gut anerkennt, sich gegen alle Verhältnisse kehren, die den Menschen erniedrigen. Die Haltung des kämpferischen Humanismus ist in diesem Falle eine konsequente Haltung; während die Unterlassung des Kampfes Inkonsequenz wäre.“ (223) Humanismus wird zum kämpferischen Akt der Selbstbefreiung, und nur hieraus „wird die Dialektik dessen, was klassenbedingt ist und was über den Klassen steht, das allgemeinmenschliche Interesse, im Marxschen Sozialismus verständlich...“ (226) Der Kommunismus als die zu erstrebende Gesellschaftsordnung ist der Humanismus in der Praxis, in der – wie bereits erwähnt – die völlige Beseitigung der Entfremdung gefordert ist.

Wiederum sieht Schaff hier (vgl. 181) Marxens Ausführungen zur Teilung der Arbeit – von ihm mechanistisch verdreht – als utopisch an und setzt dagegen diesen Idealtyp. Hieraus folgt für ihn, dass Marxens Konzeption für uns zwar eine geschichtliche Tatsache ist, dass wir aber darüber hinaus aktuelle Betrachtungen anzustellen haben („das Drama spielt sich auf einer anderen Bühne ab und andere dramatis personae treten auf“, 253). Da sich die kapitalistische Hemisphäre seiner Voraussicht nach evolutionär entwickeln wird, und man nicht ausgehen kann von einem zunehmenden Einfluss der sozialistischen östlichen Hemisphäre, fordert er „die Erziehung des neuen Menschen im Kommunismus“ (259) - (auch) mittels der Parolen der französischen Revolution¹⁰. Der Antagonismus Individuum – Gesellschaft (vgl. das Kapitel über die Freiheit) soll in einer „gesellschaftlichen Gesinnung“ (262) aufgehen, als ein Sieg über den Egoismus. Ein erzieherischer Faktor muss der Lebensstil der Elite sein – Schaff als Mitglied des ZKs der Polni-

¹⁰ Man erinnere sich an den Wahlkampfslogan „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ auf dem antiquierten Banner der SPD im bayerischen Wahlkampf als pädagogisches Postulat!

Rezensionen

schen Vereinigten Arbeiterpartei griff hier der Entwicklung Gomulka-Gierek deutlich vor (1965!) –, ein anderer das Lehren, Demokratie und Freiheit zu nutzen (271). Schaff sieht hinsichtlich des Erreichens seiner Postulate a) das Manko demokratischer Erziehung und Tradition im Sozialismus und b) die stalinistische Periode. Dem setzt er sein „Aktionsprogramm“ (E. Mandel) entgegen: Die Selbständigkeit des Denkens und Handelns der Menschen maximal zu steigern dadurch, dass „man sie zur Leitung in öffentlichen Angelegenheiten heranzieht“. (280)

Schaff sieht abschließend im Marxismus keine fertigen Antworten in diesen Fragen: „aber der Marxismus hat dank seiner Methodologie größere Chancen ... diese Fragen zu beantworten“ (333). Die Notwendigkeit besteht also, „den Problembereich ‘Kommunismus’ als auch den des ‘menschlichen Individuums’ auf dem Boden des Marxismus zu entwickeln“ (ebd.). Sein Versuch muss als Herausforderung angesehen werden, doch bedarf die Oberflächlichkeit – vor allem in den letzteren Kapiteln – noch weitgehend der Abhilfe.

Alexander von Pechmann

Dialektik 5: Darwin und die Evolutionstheorie

Red.: K. Bayertz, B. Heidtmann, H.-J. Rheinberger

Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1982, 19.80 DM, Abo: 14.- DM

Was Kant noch völlig undenkbar erschien, dass die Biologie zu einer Wissenschaft werden könne, das machte Darwin möglich, indem er die Mechanismen der Entwicklung der Organismen entdeckte. Zum Anlass seines 100. Todestages ist der 5. Band der Reihe „Dialektik“ Charles Darwin, dem Begründer der Evolutionstheorie, gewidmet. Er ist vorzüglich als vertiefende Ergänzung der Auseinandersetzung mit dem vorne besprochenen Buch „Die Frage Wozu?“ geeignet, da in ihm die entscheidenden philosophischen, wissenschaftstheoretischen und naturwissenschaftlichen Argumente und Belege für die Unbestreitbarkeit der Evolutionstheorie versammelt sind.

So weist der Biologe *W. Maier* in seinem Einführungsbeitrag „Perspektiven der Evolutionstheorie“ auf den aktuellen Stand der Diskussion innerhalb der Biologie hin. Bei all den Schwierigkeiten, die Erkenntnisse der modernen Biologie in die Evolutionstheorie zu integrieren, werde nur das eine bewiesen: wie tragfähig und ausbaufähig der grundlegende Ansatz von Darwin noch heute ist.

E. Mayr, Nestor der modernen Biologie, rückt einige „darwinistische Mißverständnisse“ zurecht. Darwins' Theorie bilde kein geschlossenes System, sondern ein „Bündel von Einzeltheorien“, die nicht unmittelbar miteinander verbunden werden können. Hierin liege die Ursache für eine Fülle von Fehlinterpretationen, mit denen sich der Artikel auseinandersetzt.

In seinem, auch für Laien durchaus verständlichen, Aufsatz „Thermodynamik und Evolutionstheorie“ weist *P. Glansdorff* auf die Relevanz der Theorie der „dissipativen Strukturen“ (d.i. Ordnungszustände thermodynamischer Systeme fernab vom Gleichgewicht) für die physikalisch-chemische Untermauerung der darwinschen Evolutionstheorie hin. Er beweist, dass die Kluft zwischen den anorganischen und den organischen Prozessen keineswegs unüberbrückbar ist, wie dies von Vitalisten und Theologen (u.a. R. Spaemann) behauptet wird. „Evolutionen vom Typ Unordnung – Ordnung, wie diejenigen, die die biologische Ordnung charakterisieren, sind also keineswegs unvereinbar mit dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik ... Diese Feststellung setzt einem der Hauptansprüche animistischen oder vitalistischen Charakters auf ein besonderes, ausgezeichnetes oder gar übernatürliches Verhalten für die Evolution der Lebewesen direkt ein Ende.“ (64)

Neben einer Reihe von Beiträgen, die vor allem der wissenschaftstheoretischen Bedeutung Darwins gewidmet sind, geht *K. Bayertz* auf die weltan-

schaulich-ideologische Diskussion über den Darwinismus ein. Die Übertragung der biologischen Entwicklungsgesetze, der oft herangezogene „Kampf ums Dasein“, auf die sozialen Phänomene durch den „Sozialdarwinismus“ habe nichts mit Wissenschaft zu tun, sondern bilde nichts als ein „Rechtfertigungssystem des bürgerlichen Kapitalismus“ (H. Plessner). Alles, was sich vom Bereich des Organischen auf Soziales übertragen ließe, sei die Grundannahme der Evolution und damit der natürlichen Entstehung der menschlichen Gattung. Mit Darwin und seiner Theorie hat der „Sozialdarwinismus“ absolut nichts zu tun.

In dem philosophisch hochinteressanten Interview mit dem Chemiker und Nobelpreisträger *Ilya Prigogine* wird deutlich, wie radikal Darwins Erkenntnisse der Biologie auf das gesamte Wissenschaftsverständnis zurückgewirkt haben. Seit Darwin habe die Geschichte, die Irreversibilität der Zeit, Eingang in die Naturwissenschaften gefunden; der Gedanke der Evolution der Materie sei an die Stelle kausalmechanistischer Erklärungen getreten.

Ein bezeichnendes Licht auf den Bewusstseinsstand in unserer Gesellschaft wirft der Bericht „*Begegnungen mit Darwin*“, den zwei Biologieschülerinnen zusammen mit ihren Lehrer verfasst haben. Sie gingen der Frage nach, warum das Wissen um Darwin nach hundert Jahren bei uns immer noch unterentwickelt ist (Umfrage: „Wissen Sie, was Charles Darwin in der Biologie vollbracht hat?“ „Ja, das war, Moment mal, Einstein, diese Richtung so. Der Entdecker der Relativitätstheorie, könnte das sein? Nein? Es schwebt mir vor, aber ich weiß es nicht so.“) und warum Darwin in unseren Schulen immer noch ein recht unliebsamer Gast ist.

Neben ausführlichen *Literatur- und Forschungsberichten* zu Darwin wird der Band abgeschlossen mit einem Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaften von *H.-H.v. Borzeskowskij* und *R. Wahsner* und einer Diskussion über Hegels Dialektik, an der *H.F. Fulda*, *H.H. Holz* und *A.v. Pechmann* beteiligt sind.

„Darwin“, das macht das Heft deutlich, ist nicht nur für die Wissenschaften weiterhin ein Programm, sondern vor allem in den ideologischen Auseinandersetzungen immer noch eine Kampfansage an Unwissenheit, Dummheit und Reaktion. „Es ist so leicht unsre Unwissenheit unter Ausdrücken, wie ‚Schöpfungsplan‘, ‚Einheit des Zweckes‘ usw. zu verbergen und zu glauben, daß wir eine Erklärung geben, wenn wir bloß eine Tatsache wiederholen ... Wer immer sich zur Ansicht neigt, daß Arten veränderlich sind, wird durch gewissenhaftes Geständnis seiner Überzeugung der Wissenschaft einen guten Dienst leisten; denn nur so kann dieser Berg von Vorurtheilen, unter welchen dieser Gegenstand vergraben ist, allmählich beseitigt werden“;

Rezensionen

schrieb Charles Darwin 1859. Eine Aufforderung, die – leider – noch heute Gültigkeit hat.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 139-141

Berichte und Rezensionen

Autor: *Alexander von Pechmann*

Bericht

**Berichte und
Rezensionen**

KONGRESSBERICHT

**Societas Hegeliana
Ein neuer „Geist von Locarno“?**

Die neu gegründete „*Internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*“ hat sich zum ersten Mal der Öffentlichkeit präsentiert. Ihrer Einladung zum Symposium „Philosophie der Geschichte – Geschichte der Philosophie“ vom 30.10. bis 1.11.82 nach Locarno folgten etwa 100 bekannte und weniger bekannte Philosophen aus West und Ost.

Ob auf diese internationale Denkerschar jener genius loci niederging, den zu Beginn der Vorsitzende *Hans Heinz Holz* in der Tradition des Locarno-Vertrages beschwor, der 1925 den Versuch einer Friedensordnung für Europa unternommen hatte, wird wohl die Zukunft zeigen müssen. Doch von Beginn an war klar, dass sich hier keine weltabgewandten Archivare der Philosophie, sondern Philosophen unterschiedlichster Herkunft treffen, die die gemeinsame Verantwortung für den Frieden zusehenngeführt hat.

So entsprach denn auch das Thema diesem Interesse: ohne Rekurs auf die Vergangenheit, auf die Geschichte der Philosophie, ist ein sinnvoller Ausblick auf die Zukunft der Menschheit, eine Philosophie der Geschichte, kaum möglich.

Vor allem von marxistischer Seite wies man darauf hin, wie sehr wir uns im Interesse einer friedlichen Zukunft dem Fortschrittsdenken und Erkenntnisoptimismus der großen bürgerlichen Philosophie von Descartes bis Hegel verpflichtet fühlen sollten (*Manfred Buhr* aus der DDR). Dies um so mehr, da die Philosophen des Imperialismus heute alles dran setz-

Kongreßbericht

ten, das Vertrauen der Menschen in die Zukunft zu zerstören. So soll die These einer „post-histoire“ das Fortschrittsdenken ersetzen, der Glaube an die Unbeherrschbarkeit der Geschichte die Menschen fremden Mächten ausliefern, die Krieg und Zerstörung als schicksalhafter Unheil erscheinen lassen (*Andras Gedö* aus Ungarn).

Philosophie habe das, was ist, immer schon im Hinblick auf die Möglichkeit von Zukunft zu begreifen (*Hans Jörg Sandkühler* aus Bremen); sie müsse die praktisch-politischen Werte wie Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit als historisch-konkrete Zielvorstellungen, in die die vitalen Bedürfnisse der am Fortschritt interessierten Klassen eingehen, erklären und begründen (*Erich Hahn* aus der DDR).

Der Eindruck wäre einseitig und damit falsch, Marxisten hätten sich hier gegenseitig versichert, auf dem rechten Weg zu sein. Was das Symposium zum „unwiederholbaren Ereignis“ (*Ingetrud Pape*, Osnabrück) werden ließ, war der fruchtbare Austausch, die gemeinsame Nachdenklichkeit von Marxisten und Nichtmarxisten. So regte der Münchner Philosoph *Reinhard Lauth* sicher auch Marxisten an, Fichtes Theorie der Reflexion für die Begründung einer Philosophie des historischen Fortschritts geltend zu machen. Und zweifellos war einer der Höhepunkte des Kongresses der brillante Vortrag des Heidelbergers *H.F. Fulda*, der einen Rekonstruktionsversuch von Hegels Philosophie der Geschichte als Weg zur Freiheit unternahm. Schier endlos ließe sich über die überwältigende Fülle der über 50 Referate berichten, die den Leser ebenso überfordern würde, wie sie die Teilnehmer bis an die Grenze der Aufnahmefähigkeit brachte.

Bei all dieser Fülle hat sich jedoch eindrucksvoll gezeigt, dass sich auch bei Denkern verschiedenster ideologischer Ausrichtung ein Gefühl der Toleranz und der Bereitschaft zuzuhören, einzustellen vermag, sobald die Verpflichtung ihres Denkens auf die Zukunft der Menschheit gerichtet ist. Wenn dies der alte neue „Geist von Locarno“ war, dann ist ihm eine weite Ausstrahlung zu wünschen. Bleibt noch nachzutragen, dass der Kongress mit der Versicherung endete, sich an einem anderem Ort der Völkerverständigung, in Helsinki, 1984 wiederzutreffen.

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 142-143

Diskussion und Kritik

Autor: *Udo Rieger*

Leserbrief

**Diskussion und
Kritik**

LESERBRIEF

**Udo Rieger:
Zu G. Preßlers Artikel „Friedensdis-
kussion und die Krise menschlicher
Geschichtsentwicklung“ (Wider-
spruch 2/82)**

Ich möchte an dieser Stelle keine Kritik der „Kritik der Produktivkräfte“ leisten. Vielmehr ist es mein Anliegen, das Augenmerk auf die praktisch-politischen Aspekte zu richten. Es ist meiner Überzeugung nach in der jetzigen historischen Situation enorm wichtig, wissenschaftliche Theoriegebäude erstens auf ihre Fähigkeit zur *Handlungsanleitung* und zweitens auf ihre notwendige Aufgabe, den Blick auf *gesellschaftliche Alternativen* zu lenken, zu überprüfen.

Heute in der BRD, ist die Haltung zur Arbeiter- und Friedensbewegung der Prüfstein für die Benutzbarkeit wissenschaftlicher Theorien.

- Ich möchte Günter Preßler zu Bedenken geben, dass Begriffe wie „Fortschrittsmythologie“, „Sackgassentechnologie“ etc. einen Eindruck entstehen lassen, der wegen der „Kritik der Produktivkräfte“ letztlich die Überwindung der Produktionsverhältnisse aus dem Auge verliert. Die grobe, aber grundlegende Unterscheidung zwischen Technik und seiner kapitalistischen Verfügungsgewalt im Allgemeinen wird, wie ich zu erkennen glaube, aufgegeben. Die Kollegen/innen in den Betrieben benötigen jetzt wie nie zuvor angesichts der ungeheuren Dimension der Krise ihre ganze Kampfkraft und unsere Solidarität, um zu verhindern, dass die Auswirkungen der Krise auf ihre Rücken abgewälzt wird. Dass mit der

Leserbrief: Rieger

ausschließlichen Beschränkung der Kampfmaßnahmen auf Tarifpolitik nichts mehr zu bewegen ist, spiegelt sich inzwischen auch in den Forderungen und Maßnahmen des DGB wieder. (Vgl. die großen DGB-Demos unserer Tage). Die gewerkschaftlichen Forderungen nach „Humanisierung der Arbeitswelt“, Verkürzung der Arbeitszeit und qualitativem Wachstum sind nur unter der Bedingung der *Weiterentwicklung der Produktivkräfte im Interesse der arbeitenden Menschen* durchsetzbar. Den Auswirkungen der kapitalistischen Rationalisierung, um nur ein Beispiel zu nennen, wird man aus gewerkschaftlicher Sicht kaum wirksam mit der Verteufelung der Mikroelektronik begegnen können.

- Wenn von Günter Preßler den sozialistischen Ländern Kriegs- und Machtpolitik und insbesondere der Sowjetunion „imperialistische“ Großmachtpolitik vorgeworfen wird, was für fatale Konsequenzen hat dieser Vorwurf für die Aufgaben und Ziele der Friedensbewegung? Es soll hier nicht um die Charakterisierung der Außenpolitik der sozialistischen Länder gehen. Aber Tatsache ist doch, dass die aktuelle Kriegsgefahr für die Bürger/innen von den USA und der geplanten Stationierung ihrer Mittelstreckenraketen ausgeht. Ich meine, eine solche undifferenzierte Einschätzung der Friedensbemühungen der sozialistischen Länder, wie sie der genannte Vorwurf impliziert, wirft die *Gefahr der Spaltung der Friedensbewegung* auf, weil damit die Verhinderung des Nato-Doppelbeschlusses, als gemeinsames Anliegen der Friedensbewegung, außer Auge gelassen wird.

Weiter muss ich feststellen, dass Günter Preßlers Grundaussagen hinsichtlich der aktuellen geschichtlichen Aufgabe, ja Notwendigkeit, nämlich Arbeiter- und Friedensbewegung einander näher zu bringen, für die Klassenauseinandersetzungen nicht benutzbar sind. Auch möchte ich es nicht versäumen, ein Zitat an der richtigen Stelle anzubringen:

„Erst eine bewusste Organisation der gesellschaftlichen Produktion, in der planmäßig produziert und verteilt wird, kann die Menschen ebenso in gesellschaftlicher Beziehung aus der übrigen Tierwelt herausheben, wie dies die Produktion überhaupt für die Menschen in spezifischer Beziehung getan hat.“ (Friedrich Engels, *Dialektik der Natur*, MEW 20, 324).

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 144-146

Diskussion und Kritik

Autor: *Konrad Lotter*

Glosse/Artikel

**Diskussion und
Kritik**

GLOSSE

**Konrad Lotter:
Braucht die Ethik eine Lobby?**

Die philosophische Öffentlichkeit begeht heuer ein zugleich freudiges wie betrübliches Jubiläum. Erfreulicherweise nämlich hat sich auch an den Gymnasien Bayerns die Philosophie von der Theologie emanzipiert. Selbst die Ethik hat die Rolle einer ancilla theologiae abgestreift. Seit 1972, also seit 10 Jahren, können die Gymnasiasten (das Einverständnis ihrer Eltern vorausgesetzt) frei zwischen Religion und Ethik als Unterrichtsfach wählen. Ein Sieg der Vernunft über den Glauben! Freilich stellt dieses Zugeständnis keinen Gesinnungswandel der bayerischen Behörden dar. Vielmehr schlug sich die Politisierung der Gymnasiasten zur Zeit der Studentenbewegung u.a. in einer sprunghaften Steigerung der Austritte aus Kirche und Religionsunterricht nieder. So sollte durch die Einführung der Ethik als Unterrichtsfach einerseits die Austrittswelle aus der Religion gebremst werden, andererseits sollte die geistige Entwicklung auch der kritischen Jugend in staatlich kontrollierten Bahnen verbleiben.

Nun zur betrüblichen Kehrseite des Jubiläums. Für das neue Fach fehlen ausgebildete Lehrkräfte. Die Schulen übertrugen zunächst die Aufgabe wiederum den Religionslehrern: Neuer Wein in alten Schläuchen. Später, nach dem Protest von Eltern und Schülern, bemühte man sich „weltanschaulich-neutrale“, wenn auch fachfremde Freiwillige aus dem Lehrerkollegium zu gewinnen. Bis heute, 10 Jahre nach der Einführung des Faches, hat das Kultusministerium noch keine Möglichkeit einer regel-

ten Ausbildung geschaffen. Nach wie vor gibt es für Ethik kein Staatsexamen, in allen Fächern hat die ministeriell erteilte *Lehrbefugnis* die in Studium erworbene *Lehrbefähigung* zur Voraussetzung. Die Religion macht darüber hinaus noch eine kirchlich erteilte Missio zur Bedingung; in Ethik dagegen wird auf die Befähigung Verzicht getan. Die Befugnis dagegen wird aufgrund eines beliebigen Staatsexamens, etwa in Mathematik, Chemie oder Kunst gewährt.

Man stelle sich den Entrüstungsturm der Kirchen vor, wenn ein beliebiger Chemie- oder Sportlehrer, der, mag sein, sonntags zum Gottesdienst geht, zum Religionsunterricht an höheren Schulen verpflichtet würde! Was hier ein Ding der Unmöglichkeit ist, das ist für die Ethik der Alltag. Bedauerlicherweise hat eben die Philosophie keine Lobby. Der Kultusminister ist Präsident des deutschen Katholikentages. Einflussreiche Philosophieprofessoren sitzen auf Konkordatslehrstühlen. Wer sollte sich da für eine nicht-religiös bevormundete Ethik stark machen?

Was wird in einem Fach, das nach Ansicht des Kultusministeriums keine spezifische Ausbildung nötig hat überhaupt vermittelt? Da steht z.B. nach dem Lehrplan der 11. Jahrgangsstufe folgendes auf dem Programm:

- 1) Übersicht über „säkulare Welt- und Menschendeutungen“: Hedonismus, Kynismus, Epikureismus, Stoizismus, Platon und Aristoteles, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Existenzphilosophie, Marxismus. – Mit dieser Galerie illustrierer Namen und Richtungen könnte es, so mag es einem einfachen Studenten der Philosophie erscheinen, bereits sein Bewenden haben. Doch das Programm geht weiter:
- 2) Einsicht, dass verschiedene Weltdeutungen zur Ideologie entarten können:
- 3) Kenntnis der wesentlichen Ansatzpunkte der Ideologiekritik;
- 4) Übersicht über religiöse Weltdeutungen: Frühkulturen, Laotse, Buddhismus, Judentum, Christentum samt Konfessionen, Islam;
- 5) Einsicht in die Wechselwirkung zwischen Religion und Gesellschaft;
- 6) Ansatzpunkte der philosophischen Religionskritik von D.F. Strauß, Feuerbach, Marx, Freud, Sartre, B. Russell;
- 7) Fähigkeit, Probleme unserer Zeit von verschiedenen ethischen Standpunkten aus zu beurteilen, etwa
- Krieg und Frieden, Kriegsdienstverweigerung u.a.

- Gewalt und Gewaltlosigkeit;
 - Bevölkerungsexplosion;
 - Geburtenkontrolle;
 - Hunger;
 - Eigentumsordnung;
 - Bedrohung des Menschen durch Wissenschaft, Technik und Wohlstand;
- 8) Grund- und Menschenrechte etc. etc.

Ein Programm, bei dem einem die Augen übergehen! Einzelne Probleme ausgewählt und *sachkundig* vermittelt, könnten dem Schüler wirklich etwas für's Leben geben. Als Ganzes aber, die Tatsache eingerechnet, dass *ein* Schuljahr mit zwei Wochenstunden zur Verfügung steht, dass außer Ethik noch 12 bis 14 andere, für die schulische Karriere wichtigere Fächer bewältigt werden müssen, dass in der Regel keine ausgebildeten Lehrkräfte unterrichten, wirkt es eher entmutigend und damit abschreckend. Wer nichts Genaues weiß, kann sich kurz fassen. Vielleicht kann so viel Stoff in so knapper Zeit nur von einem Laien dargeboten werden. Vielleicht aber sollen durch unüberwindliche Stoffmengen, mangelhafte Ausbildungsmöglichkeiten und damit oft notgedrungen schlechten Unterricht künstlich Barrieren aufgestellt werden, um ein missliebiges Fach kaputt zu machen. Der erste Erfolg hierfür wäre bereits zu verzeichnen. Ende Oktober dieses Jahres meldete die „Süddeutsche Zeitung“, der Religionsunterricht hätte seine Krise überwunden, die Abwanderung von Schülern wäre eingedämmt, seine Beliebtheit befinde sich wieder im Steigen.

WIDER|SPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 147

Anhang

Berichtigung

Anhang

Berichtigung

In unserer Nummer 2/82 ist uns im Autorenverzeichnis ein Fehler unterlaufen: Dr. Robert Steigerwald legt Wert auf die Feststellung, daß er zu keinem Zeitpunkt eine Professur besessen und niemals den Titel verwandt hat.

Die Redaktion

WIDER|SPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 147

Anhang

AutorInnen

Anhang

AutorInnen

Brede, Rüdiger M.A.

Student der Germanistik und Philosophie, München

Jonath, Gerhard

Student der Jura und Politologie, München

Kahl, Joachim, Dr. phil., Dr. theol.

Lehrbeauftragter für Philosophie, Marburg

Lotter, Konrad, Dr. phil.

Lehrbeauftragter an der FH für Sozialpädagogik, München

Marks, Ralph

Student der Philosophie, München

Mittermüller, Hans

Student der Philosophie, München

v. Pechmann, Alexander, Dr. phil.

Lehrbeauftragter an der VHS, München

Roch, Karl

Student der Philosophie, München

Anhang: AutorInnen

Treptow, Elmar, Dr. phil.

Universitätsdozent der Philo-
sophie, München

WIDERSPRUCH

Widerspruch Nr. 5 (01/83) Ethik in der Diskussion: Verzicht oder Interesse (1983), S. 147

Anhang

Impressum

Anhang

Impressum

Impressum:

Verleger und Inhaber: Dr. Alexander von Pechmann (Dozent, München), Tengstr. 14, 8000 München 40.

Redaktion: Martin Schraven (verantwortlich), Wörthstr. 33, 8000 München 80; Dr. Konrad Lotter, Ralph Marks; Dr. Alexander von Pechmann; Dr. Elmar Treptow.

Anzeigen: Ralph Marks (verantwortlich), Riesstr. 74, 8000 München 50.

Druck: Fotodruck Frank-GmbH, Gabelsbergerstr. 15, 8000 München 2.

ISSN -0722-8104, Preis: 3.- DM.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Ansicht des Herausgeberkollektivs wider.