Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 7 (1987)
Heft: 13

Artikel: Ethos jenseits der moralischen Form : Replik auf die Ethik- und Moraldiskussion in Widerspruch 12/1986
Autor: Fleischer, Helmut
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-651970

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Helmut Fleischer

Ethos jenseits der moralischen Form

Replik auf die Ethik- und Moraldiskussion in Widerspruch 12/1986

> „Die Moralphilosophen haben immer wieder praktisch-verändernd auf die sittliche Welt einzuwirken gesucht; könnte es nicht auch einmal darauf ankommen, diese Welt in ihrer Wirkweise allererst eindringlich zu *interpretieren,* um so auch mehr Klarheit darüber zu gewinnen, wie man selber an ihrer praktischen Gestaltung teilhat?"(1)

Vor fünfzehn Jahren nahm ich einmal den Auftrag an, für einen Sammelband unter dem Titel "Moral — wozu?" den obligaten Beitrag über die moralische und moralphilosophische Position des "Kommunismus" zu schreiben. Ich gab ihm die Überschrift "Über das Ethos der kommunistischen Revolution" und zeichnete darin den ideen- und praxisgeschichtlichen Weg nach, der von Marxens frühem "kategorischen Imperativ" der menschlichen Emanzipation zu einer entschiedenen Abkehr von jeder moralischen oder anderen "Sollensform" seines praktischen Engagements und seiner Botschaft an die Mit- und Nachlebenden führte. Sodann verfolgte ich den weiteren Weg, auf dem es in der nachrevolutionären Sowjetgesellschaft und ihrer Ideologie zur Wiederherstellung einer Moraldoktrin gekommen ist, die den Sowjetmenschen mit einem Kodex sittlicher Pflichten konfrontiert; und wie andererseits auf dem Gegenpool, bei den Gegnern des "Stalinismus", eine oft sehr "ethisch" getönte Kritik an den diversen Inhumanitäten der Sowjetgesellschaft laut geworden ist. Von dieser moralisierenden Kritik, die sich auf Prinzipien eines "sozialistischen Humanismus" gründet, suche ich Abstand zu gewinnen. Ich hielt an dem "Immoralismus" der Marxschen Ausgangsposition fest und schloss mit dem Satz: "Es bleibt also dabei: in der historischen Genealogie der Moral ist das Ethos des Kommunismus ein Ethos jenseits der moralischen Form." Kritik hat jenseits dieser Formbestimmtheit nicht mehr den Sinn, eine unangemessene Wirklichkeit mit ihrer eigentlichen, normativen Sinn- und Aufgabenbestimmung zu konfrontieren.

Schlüsselwort "Ethos"

Dass ich vom "Ethos" dieses revolutionären Engagements spreche, hat einen sehr bestimmten Sinn: Ich verstehe darunter nicht die Exposition einer ideell gefassten "Norm" (von Emanzipation oder Kommunismus), sondern vor allem die Wirklichkeit eines "gelebten" Ethos oder soziokulturellen Habitus, zu dem selber schon ein gewichtiges Stück Emanzipiertheit oder "autonomi-

stischer Kultur" (und einiges andere) gehört, alles in allem ein Ensemble von wirklich praktizierten, sich im Wirken bewährenden Interessen, Befähigungen und Bereitschaften eines qualifizierten Seins für sich selbst und für andere. Diese "Wirklichkeit des Ethos" ist fast stets von den Redeveranstaltungen einer vielstimmigen moralischen Rhetorik übertönt. Manche werde diesen utopischen Überschuss als Äusserung eines "antizipierenden Bewusstseins" ganz normal finden; für meinen Teil aber fand ich es nach einiger Zeit problematisch, auf diese Weise praktische Defizite in ideelle, ideologische Überschüsse umzusetzen. So zog ich es bald entschieden vor, den praktisch reellen Gehalt eines Ethos von Fall zu Fall schlicht zu *benennen,* statt ihn in jener Manier ideativ zu überhöhen und rhetorisch (advokatorisch, propagandistisch, pädagogisch) zu proklamieren. Diese Möglichkeit suchte ich mir daraufhin systematisch zu erschliessen: Ethik als nüchterne Rechenschaft von den formativen Energien des je praktizierten Ethos, des eigenen wie des fremden.

Die Ethik ist dann nicht eine selber "normative" Disziplin, nicht die Manifestation der Bejahungen und Verneinungen eines Ethos, vorgebracht in der Absicht, dieses Ethos praktisch zu befestigen und zu befördern. Sie ist keine Disziplin der moralischen oder sonstigen "Wertorientierung". Sie will nicht den Willen und die ethische Urteilskraft bilden, sondern ein reflexiv-interpretatives, das Handeln begleitendes ethisches Wissen ausbilden und geeignete Formen seines sprachlichen Ausdrucks kultivieren helfen. Sie verhält sich darum nicht lehrhaft (doktrinal), sondern "heuristisch" und "mäeutisch" ("Geburtshilfe" leistend). Eine solche Ethik ist die Sprache eines Ethos jenseits der moralischen Formbestimmtheit und in diesem Sinn "immoralistisch". Zu dem Colloquim, bei dem Allen W. Wood (1986)seine (von H. Kleger 1986 besprochene) Deutung von "Marx' Immoralismus" vortrug, habe ich übrigens ein fast genauso überschriebenes und in dieselbe Richtung weisendes Referat "Marx der Immoralist" beigetragen. (Es wurde in den Band "Ethik und Marx", Angehrn/Lohmann 1986, nicht aufgenommen).

Nun liegt mein Hauptinteresse an dieser Sache jedoch nicht in der moralphilosophischen Marxinterpretation, sondern im Ausbau einer systematisch-prospektiven Ethikposition. Marx kommt nach alledem ohnedies nicht mehr als ethischer Lehrer und Bekenner in Betracht, sondern als der Exponent eines praktizierten Ethos und eines ethischen Wissens um die ideologische Beschaffenheit moralischer Sollensaufgebote. Was Marx z.B. an Unkonventionellem über die konventionellen "Gerechtigkeitsvorstellungen" vorgebracht hat, interessiert mich nur philologisch und marginal. Aber wenn schon in Sachen Ethik ein textphilologischer Anschluss an Marx gefragt ist, so käme wohl zuerst der erste Hauptsatz der materialistischen Geschichtsauffassung (über Sein und Bewusstsein) in Betracht. Man kann ihn für die Belange der Ethik folgendermassen paraphrasieren:

> "Das sittliche Bewusstsein kann nichts anderes sein als das bewusste (so oder anders bewusstgemachte) sittliche Sein; und das sittliche Sein der Menschen — das sind die Gesittungsqualifikationen ihres wirklichen Lebensprozesses"(2).

So gebe ich es im Vorwort zu meinem Versuch einer "Ethik ohne Imperativ"

zu Protokell.

Mein Eifer in der Ethikarbeit war nicht so hemmungslos, dass ich mir nicht die Frage gestellt hätte, welchen durchaus begrenzten Sinn diese Arbeit heute überhaupt haben kann. Auf dem Hegel-Kongress in Zürich (1986) setzte ich die Angelegenheit unter einen generellen Vorbehalt. Das "Ethisch"-Werden des öffentlichen Bewusstseins (so auch in der Linken) ist, sagte ich, ein Indikator dafür, dass eine höherstufige politische Handlungsmöglichkeit entweder gerade verlorengegangen ist oder sich noch nicht wieder eröffnet hat.

"In diesem günstigeren der beiden Fälle wäre eine hoch-virulente normative Ethik der Vorbote einer ihrer selbst, ihrer Themen, Kräftekontigente und Aktionsformen noch nicht so recht gewissen Politik-Initiative."

So habe ich mich in meinem Buch (Fleischer 1987) nicht allzu lang bei den sogenannten "Grundfragen" ethischer Theorie aufgehalten, sondern mich den bestimmten Anlässen zugewandt, die heute den Ruf nach neuer Ethik begründet haben. Neben den Anliegen von Sozialkultur und technischer Zivilisation, Krieg und Frieden sowie Menschheit und Natur kommt hier auch das Ethos des modernen Sozialismus zur Sprache, einschliesslich eines Exkurses über die Ethik-Positionen bei Marx. Das Hauptproblem ist indessen die geschichtlich-praktische Bilanz des modernen Sozialismus unter dem Blickwinkel seiner "ethischen Potenz".

Diskussionsbemerkungen

Hier möchte ich nun auf Gedankenlinien einiger Beiträge in WIDERSPRUCH 12 zu sprechen kommen, die sich mit meinen teils berühren, teils kreuzen.

Ich setze dort ein, wo es um meinen eigenen Platz in der aktuellen, auf den Komplex Marx/Sozialismus bezogenen Ethikdiskussion geht. *Martin Bondeli* hatte dafür das Referat "Sittlichkeit jenseits von Moralität" vorliegen, das ich auf dem Hegelkongress in Zürich gehalten habe. Hier markiere ich meinen Platz auf der Fortführungslinie von Hegels Kantkritik. Wie Bondeli mit Recht sagt, kann es nicht wohl angehen, nach Hegels Buchstaben ein abstrakt-universal aufgerichtetes "Moralprinzip" gegen die "substantielle Sittlichkeit" einer festgeschriebenen "institutionellen Lebensform" einzutauschen und so zu einer "anpasserischen Institutionsethik" zu kommen. Die Rückholung des "Normativen" auf den "Boden gelebter Normen" kann nur in die konflikt- und veränderungsträchtige Antagonistik einer Klassen-Schichten-Nationen-engesellschaft führen, in der offen oder latent Ethos gegen Ethos steht. In eine solche Konstellation war einst ja auch Marx mit seinem "Personal-Ethos" eingetreten, im Gegensatz zum Ethos der Herren- und Spiessersphäre und in der Erwartung, dass sich im Ethos der Arbeiterwelt ein Aufbruch ereignen werde. Nun umschreibt Bondel sein Anliegen jedoch so, dass in der Fortführung von Hegels Kantkritik "Moralprinzipien an ein Verständnis verschiedener gelebter historisch-sozialer Normen zurückzubinden" seien; so komme man zu einer "marxistisch verstandenen Moral in praktischer Absicht". "Eine

marxistische Moral, will sie nicht in Imperativen und Zieldiskussionen stekken bleiben, wird gerade um dieses Gravitationszentrum nicht herumkommen." Daraufhin sagt Bondeli nun, in Konkretisierung dieses Konzepts verlangte ich radikal, die Ethik des Moralbewusstseins durch eine Ethik des Ethos zu ersetzen (Widerspruch 1986, H.12, 60).

Daran hätte ich sowohl zur Person wie zur Sache einiges zurechtzurücken. Erstens "verlange" ich genau genommen nichts, sondern reklamiere eine Denkmöglichkeit, von der ich hoffe, dass sie auch für andere interessant sein könnte. Zum zweiten sehe ich dann doch den Verbund von ethischer Theoriearbeit und "ethos-praktischer Absicht" etwas anders. Zunächst geht es wirklich um ein erkennendes Durchdenken der ethisch-praktischen Konfiguration, bei dem die praktische Absicht nicht gleich mit der Tür ins Haus gefallen kommt. Und: Eine "marxistisch verstandene Moral in praktischer Absicht" kommt auch am Ende nicht heraus! Dagegen hat sich bei dem besagten Durchdenken ein Veto ergeben: die Verknüpfung der ethos-praktischen Wirkimpulse (in denen radikal alles beschlossen liegt — das macht meinen Radikalsimus aus) mit allem, was je erklärte "moralische" (oder "ethische", ethosimmanente) *Absicht* sein und werden kann, sehe ich anders. Ich sehe es überhaupt nicht so, dass man absichtsvoll die methodische Disposition treffen könnte und sollte, "Moralnormen" an ein "Verständnis" von "gelebten historisch-sozialen Normen zurückzubinden".

Hier geht es sichtlich um analytische Feinarbeit — sie könnte sich aber lohnen. Also: Was hat es denn mit jener Doppelgestalt von Moralnorm und "gelebter Norm" auf sich? Es kommt da akkurat zweierlei in Betracht: Entweder erweist sich die (ideell und als geltend gesetzte) Moralnorm als eine bloss projektive und rhetorische, also ideologische *Überhöhung* des normativ Gelebten und Praktizierten, also des wirklichen und sich bewährenden Handlungsvermögens dar — dann verfällt sie der Ideologiekritik an einem exaltierten Moralbewusstsein. Oder aber: Die Gedankengestalt einer "Norm" ist nur der Name, die schlichte Benennung für eine reell wirksame normative Potenz im Wirklichen, im praktizierten Ethos. Eben dieses zweite visiere ich als die Eventualität an, der mein ganzes Interesse gilt. Ich kann daraus aber nicht wiederum eine Norm machen wollen und *verlangen*, künftig sei so zu verfahren. Denn diese Verfahrensmöglichkeit liegt selber in der Potenz eines Kommunikations- und Organisationsethos beschlossen, das sich nicht normativ verordnen lässt. Sie ist eine Sache eingeübter Kulturformen des Sozialen in einem Ethos, das gegen fremdes Ethos unerbittlich hart sein kann, sich in seinem Binnenbereich jedoch nur zwangslos-einverständlich (und auch nicht "argumentativ" diszipliniert) ausbildet, fortbildet und ausbreitet. In interpretativer Sicht stellt sich die Formel von einer "marxistischen Moral in praktischer Absicht" daraufhin als ein leichter moralbewusster Infekt dar, wie man ihn sich leicht in Klimalagen eines soziokulturellen Notstandes zuzieht: wenn eine Politkformation alt geworden ist und die Umrisse einer neuen sich noch nicht deutlicher abzeichnen. Die Moralisierung des Politischen gehört so zur Signatur einer "Notstands-Ideologie" in einem Interim, in einer Latenzphase anstehender Umgruppierungen. Mir scheint, dass fast alle in dem Heft verei-

nigten Beiträgte von dieser Konstellation her eingestimmt sind.

Nun steckt in der "marxistisch verstandenen Moral" auch noch der Krisenherd "Marxismus". Ich finde, dass schon die Etablierung des "Marxismus" vor gut hundert Jahren der ideologische Reflex auf einen geschichtlichen Bewegungs-Notstand gewesen ist, Folge davon, dass die revolutionäre Initiativkraft der Arbeiterklasse eben doch nicht so weit reicht wie es Marxens Erwartung gewesen war(3). Ich unterschreibe daher Agnes Hellers Satz, dass es keine marxistische Ethik gibt(Widerspruch 1986, H13, 44) — es sei denn als eine ideologisch forcierte Veranstaltung.

Nach dem Gesagten kann ich mich kaum für das Anliegen von *Arnold Künzli* erwärmen, jenseits des Marxismus und seiner geschichtsphilosophischen Tradition eine "emanzipatorische" Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit-Ethik aufzurichten, die den "Gedanken der Emanzipation" als eine "Verpflichtung" ansetzt und so den Einzelnen kategorisch mit der Forderung nach seiner Emanzipation vom kapitalistischen Habenwollen konfrontiert (32 f., 37). Ich weiss aus Erfahrung, dass ich umgekehrt A. Künzli auch nicht für die Sache der "Ethik ohne Imperativ" erwärmen kann. Aber ich finde es (bei aller meiner Rigidität im Theoretischen) auch nicht so schrecklich, wenn sich ein engagierter und geschätzter Mitstreiter mehr in der rhetorischen Tradition des Proklamierens und Forderns zu äussern gewohnt ist. Noch ist längst nicht ausgemacht, wie beträchtlich der Personenkreis ist, der seinen Sprachverkehr bezüglich der praktischen Fragen im Code meiner ausgeklügelten "praxisanalytischen Reflexion des Ethos" abwickeln kann. Ich vermute erst einmal, dass ich mich in eine heillose Minderheits-Opposition begebe, wenn ich mich so entschieden von der Kultivierung eines an Moralität, Gerechtigkeit oder Sozialismus orientierten Normbewusstseins abwende. Ich will nicht alles Konventionelle aus dem Felde schlagen, sondern nur mit meinem Unkonventionellen nicht des Feldes verwiesen werden. Meine Verfahrensweise ist doppelt: typus- und situationsrelativ. Ich glaube, ich bewege mich damit in der Nachbarschaft zu *Agnes Heller.* Wenngleich wir beide unsere Sache in einem recht verschiedenen sprachlichen Gestus vorbringen — sie voller Inspiration, ich mit vielerlei Restriktionen —, haben wir das gemeinsam, dass wir aus dem Felde des normativ Allgemeinverbindlichen einen Kreis dessen ausgrenzen, wo man notgedrungen etwas "exklusiv" mit einigen Wenigeren erst einmal "unter sich" ist.

Wie wird eine Politik daraus?

A. Heller umschreibt so etwas wie einen „Experimentalraum", in dem man "utopische Lebensweisen in unserer Reichweite"(46) diskutieren und erproben kann. Analog visiere ich auch für durchaus "verallgemeinerungsfähige", das Ganze betreffende Innovationen im "Betriebsethos" unserer "modernen Industriegesellschaft" nicht gleich "alle Menschen guten Willens" als aktive Mitträger an, sondern zunächst ein besonderes soziokulturelles Medium, etwas "Avantgardistisches."

Gemeinsam ist dann noch, dass wir beide, A. Heller und ich, hier mit An-

sätzen zu Wort kommen, hinter denen jedoch je ein systematisch elaboriertes Konzept philosophisch-politischer Ethik steht. Nur am Rande möchte ich etwas mehr Fachtheoretisches erwähnen, worin wir in dieselbe Richtung streben. A. Heller fragt angesichts der heutigen Diskussionslage nach einer Möglichkeit, "formale" und "materiale" Ethik wieder zusammenzuführen(45). Bei J. Habermas funktioniert der "Universalisierungsgrundsatz" wie ein "Messer", das zwischen das "Gute" und das "Gerechte" einen Schnitt legt. Durch diesen Schnitt entsteht aber eine "altruistisch halbierte Moralität"; ich meine sogar, Moralität ist als solche etwas altruistisch Halbiertes: das Gebot, auf die Anderen Rücksicht zu nehmen und seine ethische Selbstachtung aus der erwiesenen Achtung für die Anderen zu beziehen. In meiner Analytik des "Ethos" geht das Geltendmachen und Einfordern eines unverfügbaren Selbstsein (als Grundelement "guten Lebens") jedem Pflichten- und Gerechtigkeitswesen voraus. Das Fundamentale im geschichtlich höheren Ethos ist das energische, auf Kompetenz gegründete Interesse an personaler Autonomie, und daraus baut sich der (engere oder weitere) gesellschaftliche Umkreis "autonomistischer Kultur" (György Konrád) auf.

Nur suche ich das nicht auf den Gedankenbahnen von A. Heller mit einer projektiven Idee des "guten Lebens" zu denken, sondern als Ingrediens des geschichtlich geprägten, gelebten Ethos im Wirklichen auszumachen. So kann ich mich schwerlich mit ihren Formulierungen(46) anfreunden, die im Geiste des Kantischen Moralidealismus gehalten sind: Sie bewegen sich im Rahmen von Wertkonfessionen und in der Positur jenes Philosophen, den Kant als "Lehrer im Ideal" tituliert hat. Für meinen Teil habe ich (wie schon anlässlich von A. Künzli gesagt) entschieden Abstand genommen von jedem proklamatorischen, advokatorischen oder pastoralen Gestus, Abstand von jeder Erweckungs-, Erziehungs- und Mobilisationsethik. Ich wende mich nicht mit der Frage "Was sollte ich tun?" oder "Wie sollte ich handeln?" an die Frauen und Männer unserer modernen Welt, und nicht danach noch einmal an einen engeren Kreis derer, "die bereit sind, unsere beiden universalen Werte, Freiheit und Leben" im Sinne der gleichen Freiheit und Lebenschancen für alle zu interpretieren. Ich glaube, ich muss den Kreis fürs erste noch viel enger ziehen und meinen Ethik-Text an Zeitgenossen adressieren, die sich aus den normativen Selbstverständlichkeiten und den menschenfreundlichen Wünschbarkeiten unserer angestammten oder neuerworbenen Freiheits-Gleichheits-Brüderlichkeits-Ideologie heraus auf dem Boden einer reellen Politik zusammenfinden wollen und können. Das ist in allen normativen Angelegenheiten die entscheidende Frage: *Wie wird eine Politik daraus?* In einem anderen als dem von A. Heller (begründet) zurückgewiesenen Sinne halte ich es sehr wohl für möglich, "Ethik in Politik zu überführen" — in eine Politik aus der Substanz *autonomistischer und kooperativistischer Lebens- und Sozialkultur* jenseits der unverschuldeten Bornierungen des bisherigen Sozialismus und in einer neu abgesteckten Gegenposition zum kapitalistischen Zivilisationsbetrieb. Ethik wird dann ("geschichtsmaterialistisch") zu einer Heuristik der gegenständlich-produktiven und sozial-formativen Kräfte, die über die kapitalistischen Produktionsverhältnisse hinauszuführen vermögen.

"Moral" als Meta-Institution?

Für Verhältnisse einer Zeitschrift mit "Beiträgen zur sozialistischen Politik" ist in den Moral-und-Macht-Reflexionen von Heft 12 erstaunlich wenig von "Sozialismus" die Rede. Es will scheinen, dessen einstmals so konsolidierter Systembegriff habe sich in ein lockeres Kombinat von Funktions- und Qualitätsbegriffen des "Vergesellschaftungshandelns" (Haug 1986/Bondeli 1986) aufgelöst. Vielleicht muss man dagegen gar nicht so viel haben, kann man das "sozialistisch" Wesentliche sehr wohl ohne "den Sozialismus" denken, so genau wie nötig und so ungenau wie nötig. Bei meinem Anlauf zu einer "Ethik ohne Imperativ" war es mir nicht zuletzt darum zu tun, die Frage nach dem "Ethos des Sozialismus" auf eine andere Verhandlungsgrundlage zu stellen, insbesondere den Sozialismus aus der Abstraktion einer geschichtlichen "Aufgabe" herunterzuholen. Bis in das Jahr 1968 hinein war ich noch nicht so entschieden abgeneigt gewesen, mit Programm-, Projekt- und Normbegriffen von Emanzipation und Sozialismus zu operieren. Die Erfahrung der Hochschulrevolte und der osteuropäischen Reformbewegung war es, die mich gegen jede Sonderkultur des Normativen argwöhnisch gemacht hat. Ich wollte nun aber auch nicht, dass sich der "Sozialismus" daraufhin wieder in eine halb- oder konkret-utopische "Idee" zurückverwandelt, wie das jetzt einige brave und fromme Nachbarn betreiben. Ich wollte schön materialistisch bleiben und — wie vor 150 Jahren Karl Marx 1837 — "im Wirklichen selbst die Idee suchen", die geschichtliche Gestalt von Produktivkräften, die auf eine Aufhebung bestehender Produktionsverhalten hinarbeiten.

Ich finde jetzt bei *André Gorz*, dem Autor des "Schwierigen Sozialismus", zwar keine ausdrückliche Apotheose "des Sozialismus". Es wirkt aber doch so, als hätte eine Meta-Institution "Moral" den Platz eingenommen und richtete mehr oder weniger sozialistische "Aufgaben" vor uns auf. Immer wieder begegnen bei A. Gorz Formulierungen wie die, dass es "eine Hauptaufgabe der Linken" bleiben müsse, oder Sätze wie diese:

> "Es gilt auf alle Fälle, die Arbeitsmittel und die Arbeit so umzugestalten, dass sie schöpferische Entfaltung und Kontrolle über die Zwecke und die Zusammenhänge, denen sie dient, erlaubt. Dies muss das Idealziel bleiben. Aber gleichzeitig müssen wir anerkennen, dass dieses Idealziel nie vollständig verwirklicht werden kann (14).

Das verweist uns zurück auf eine — heute allein sinnhafte — *Moral der Autonomie*, die zu gesellslchafts- und wirtschaftspolitischen Forderungen führt(19). "Aufgabe der moralischen Überlegung ist, zu begründen, was gut und was schlecht ist"(20).

Diesen Begründungs- und Ableitungsweg habe ich mir gleich nach 1968 verbaut. Ich hielt 1971 (in: "Normativistisches und materialistisches Verständnis der sozialistischen Transformation") den kritischen Kernsatz fest:
"Als normativistisch bezeichne ich solche Vorstellungsformen (oder Ausdrucksweisen), in denen die Zielrichtung und Massbestimmung geschichtlicher Aktivitäten in den Termini von Prinzipien, Idealen, von programmatischen Ideen dargestellt sind — seien diese nun mehr als Inhaltsbestimmungen von Doktrinen gefasst

(Humanismus, Marxismus, Moral, Wissenschaft, Demokratieverständnis u. dgl.) oder als Wesensbestimmungen sozialer Systeme (etwa als Implikate dessen, was ‚Sozialismus' eigentlich ist) —, ohne dass man sich dabei Rechenschaft gibt von den real-praktischen, sozialen Substraten derartiger normativer Gehalte, d.h. von den wirklichen Menschen, in deren wirklichen (und nicht normativ vorgeschriebenen) Handlungsdispositionen der jeweilige Normgehalt seine praktische Realität hat; ohne zu prüfen, ob und wo er eine solche Realität hat" (In: Praxis 1972, 3-4, 275).

Das Verdienstliche des Beitrages von A. Gorz sehe ich einmal darin, dass er die ethischen Fragen an den Ort bringt, an dem sich — nach wie vor — das Hauptsächliche entscheiden dürfte. Das Schlüsselproblem ist, wie aus der Arbeitsgesellschaft in einem unvergleichlich höheren Masse eine Kulturgesellschaft werden kann, höhere, d.h. mehr autonome und zugleich mehr verbindliche, kooperative Kulturformen des Sozialen im Arbeits- und Lebensalltag sich aufbauen können. Mehr Autonomie ermöglicht mehr Kooperation, und um beide herum wird sich auch mehr Solidarität ausbreiten. Nur setze ich dies nicht quasi-institutionell als den Imperativ einer "Moral" an, sondern suche mich seiner als einer lebendigen Potenz im "wirklichen Lebensprozess" zu vergewissern.

In den "real existierenden" (und ausweitungsfähigen) Bildungselementen einer autonomistischen Kultur sehe ich das normativ-energetische Zentrum dessen, was sich einmal zum Systembegriff "des Sozialismus" ausgeformt hat und worauf dieser bis auf weiteres wieder zurückzuführen wäre. Man kann gewisse heuristische Annahmen und Erwartungen darüber haben, wo im weitgefächerten Ensemble der lebendigen Produktivkräfte gewisse "Autonomie-Reserven" entstanden sein dürften, in denen auch die Potenz einer höheren autonom-kooperativen Souveränität über den naturwüchsig dahintreibenden Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion beschlossen liegen. Ich meine, gewichtige Probleme beginnen gerade dort, wo A. Gorz vorerst eine Grenze gezogen sieht, wenn er schreibt:
"Berufliche Autonomie — also die Fähigkeit, selbständig und verantwortungsbewusst am Arbeitsplatz den Ablauf technischer Prozesse zu sichern — ist mit existenzieller oder moralischer Autonomie nicht notwendig verknüpft"(9).
Nicht notwendigerweise — aber möglicherweise doch? Unser temporärer "ethischer Notstand" (der mit moralischen Imperativen nicht zu beheben ist) liegt wohl darin beschlossen, dass die autonomen Energien für diverse Innovationen im Betriebsethos unserer kapitalistischen Industriezivilisation nur auf eine ebenso autonome Weise im Fortgang von Krisenerfahrungen auf den Weg kommen, und es damit noch nicht weit her ist.

Anmerkungen

1) Vgl. zur Einführung H. Fleischer: Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewusstseins. Frankfurt 1987, 8.
2) Das Wort vom "sittlichen Sein" findet man in §142 von Hegels Rechtsphilosophie, und ich verpflanze es in den historisch-materialistischen Hauptsatz über das Bewusstsein als das bewusste Sein (=der wirkliche Lebensprozess der Menschen), um der Suggestion entgegenzuwirken, nur unter der Rubrik der "Bewusstseinsformen" figuriere "Moral" als eine von ihnen, und zwar als ein bedingter Bewusstseinsreflex der in ethischer Hinsicht neutralen Produktionsverhätnisse.

Akkurat in diesem Transformationsschritt liegt nach meinem Dafürhalten die spezifische Möglichkeit, die Sache der Ethik mit Marx zusammenzubringen. Der Problemanschluss bei den Kategorien "Produktivkräfte", "Produktionsverhältnisse" und "Überbau" wird ebenfalls bündig, jedoch nicht ohne die ideologiekritische Differenz von "Sein" und "Bewusstseinsform". Ich fand es probat, für jenes "sittliche Sein" — schon damit es nicht zu feierlich klingt — den Titel "Ethos" (oder "gelebtes Ethos" — damit wir nicht wieder bei den "sittlichen Überzeugungen" etc. landen) einzusetzten. Ethos ist die je geschichtlich etablierte und fortgebildete Verhaltensordnung von Menschen in den Güterverhältnissen ihres Individual- und Gesellschaftslebens; sie hat teil an allen Antagonismen dieses Gesellschaftslebens überhaupt.

3) Marx hat, um es kurz zu sagen, "empirisch" *nicht* recht damit gehabt, dass das Fabrikproletariat so hohe Erwartungen an sein Ethos erfüllen würde. Er hat aber im Sinne seines eigenen Ethos recht gehabt, auf jede besondere Kultivierung und Aktivierung von Freiheit-Gleichheit-und-Brüderlichkeit-Vorstellungen zu verzichten. Genau genommen ist das freilich kein Rechthaben im Theoretischen, sondern die Suffizienz, wenn nicht Superiorität eines bestimmten Habitus und Gestus in gesittungsnormativen Angelegenheiten. Warum predigen "die Kommunisten" keine Moral? Weil sie etwas Bestimmtes über die autochthon praktische Selbstgenerierung von Gesittungsweisen in gesellschaftlichen Milieus *wissen* und es damit genug sein lassen können. Ich halte es für schlicht obsolet, bei Marx nach Moralprinzipien und den "sittlichen Intuitionen" zu fahnden. Solange Marx noch nicht den halbwegs festen Boden der Arbeiter-Selbstorganisation für einen halbwegs sicheren Gang unter den Füssen hat, kann er (wie es O. Kallscheuer 1986 ganz zutreffend bezeichnet) mit Kant "kokettieren" und die menschliche Emanzipation in einen "kategorischen Imperativ" einkleiden. Nach der neuerlichen "materialistischen" Wendung von 1845/46 — von den "Bewusstseinsformen" zur Handlungs-Inhaltlichkeit der "wirklichen Bewegung" — können die verbal-konzeptiven Bekundungen eines "sittlichen" Strebens oder Widerstrebens nur noch als die spezifischen Weisen von Bewusstmachung des je spezifischen "sittlichen Seins" gelten, des eigenen, artverwandten, fremden oder widerwärtigen.(...) Dies soll u.a. besagen, dass Marxens stoischer Rückzug vom einer aktiven Normenkultur aus "moralischen Prinzipien" und "sittlichen Intuitionen", um deren "Verwirklichung" es zu tun wäre, überhaupt eine konsistente geistig-praktische, denkerische Möglichkeit ist, zumal die für ihn spezifische, ihm gemässe Möglichkeit — was nicht heisst, dass es uneingeschränkt jedermanns Möglichkeit wäre. Daher wohl die grosse Schwierigkeit mit den ethischen Problemen bei Marx, eine grössere Schwierigkeit wohl als jene, die Marx mit der Ethik gehabt hat. Nur die Probleme des Klassenkampfes sind schwieriger.

Literatur

Angehrn, E./Lohmann, G. (Hrg.), 1986: Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie. Königstein/Ts.

Bondeli, M., 1986: Moral im Wandel der marxistischen Diskussion. In: Widerspruch, H.12, 56-61..

Fleischer, H., 1987: Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewusstseins.

Gorz, A., 1986: Jenseits von Arbeitsutopie und Arbeitsmoral. In: Widerspruch, H. 12, 7-21.

Haug, W.F., 1986: Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral. In: Angehrn/Lohmann 1986 (auch in: ders.: Pluraler Marxismus. Bd. 2. West-Berlin 1987).

Heller A., 1986: Moralphilosophie und radikale Ethik. In: Widerspruch, H. 12, 39-48.

Kallscheuer, O., 1986: Gerechtigkeit und Freiheit nach Marx. In: Prokla, H. 65.

Kleger, H. 1986: Gerechtigkeit nach Marx und über ihn hinaus. In: Widerspruch, H. 12, 49-55.

Künzli, A., 1986: Sozialismus und Moral. In: Widerspruch, H. 12, 30-38.

Wood, A.W., 1986: Marx' Immoralismus. In: Angehrn/Lohmann 1986.