

Moralphilosophie und radikale Ethik : kritische Anmerkungen zur 'Ethik' von Georg Lukács : ein Briefwechsel von R. Dannemann und A. Heller

Autor(en): **Heller, Agnes**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **6 (1986)**

Heft 12

PDF erstellt am: **19.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-651924>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Agnes Heller

Moralphilosophie und radikale Ethik

Kritische Anmerkungen zur 'Ethik' von Georg Lukács. Ein Briefwechsel von R. Dannemann und A. Heller.*

6. Februar 1986

Liebe Agnes Heller!

Obwohl bis heute keine elaborierte marxistische Ethik vorliegt, ist doch das ethische Involviertsein aller interessanten Spielarten des Marxismus unübersehbares factum brutum. Wenn Jürgen Habermas in seiner Replik auf Einwände gegen seine *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) den irritierenden Satz schreibt: "Weil dieses (sein, R.D.) Konzept des Fortschritts die empfindlichen und, wie ich meine, theoretischen Zugriffen gänzlich entzogenen Zonen des guten Lebens gar nicht berührt, erlaubt die Theorie der sozialen Evolution keine Schlüsse auf die Ordnungen des Glücks.", (1) so artikuliert er in eindrucksvoller Weise seine Distanz vom ursprünglichen Ethos der Marxschen Theorie, gewiss auch zum Paradigma der aristotelischen Ethik. Die ethischen Präokkupationen ernstzunehmender Modi des Marxismus lassen sich nicht zuletzt an Lukács' Lebenswerk ablesen. Ich vertrete noch immer die Auffassung, dass es wenige ethische Konzeptionen in unserem Jahrhundert gibt, die der ethischen Tiefe von *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923/1968) gleichkommen können, obwohl das Werk keine Ethik expliziert, ja die Ethisierung des Marxismus durch den Austromarxismus (2) verwirft. Für Lukács ist – denke ich – typisch, dass er stets als Ethiker sich äussert, ob er nun ein Buch über Dostojewskis Romane entwirft, eine systematische marxistische Ästhetik grundzulegen versucht oder die ontologischen Grundlagen des menschlichen Handelns und Denkens skizziert. In *Geschichte und Klassenbewusstsein* expliziert Lukács das, was in der Tradition Marxens als Ethik gelten kann, in sicher einzigartiger Weise. Wenn der Philosoph im Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit lebt, kann Ethik nur als Phänomenologie der Pathologien dieser Gegenwart sich konstituieren. Wenn Kant eine universalistische, ahistorische Prinzipienethik konzipierte, so erreicht er nicht wirklich den Gegenstand der Ethik: die Authentizität des Lebens in den Ruinen der Gegenwart. *Geschichte und Klassenbewusstsein* entfaltet dieses Spannungsverhältnis in der – überaus wertbesetzten und wertsetzenden – Theorie der Verdinglichung in einer Weise, die Generationen von Intellektuellen beeindruckt hat. In der Verdinglichungstheorie ist unter anderem sicher eine politisierende Engführung der Ethik enthalten, sie unterwarf aber andererseits auch die Politik ethischen Imperativen, ja man kann die Verdinglichungstheorie so rekonstruieren, dass die Vorbehalte, die Habermas u.a. gegen sie formuliert haben (3), nicht mehr aufrechterhalten werden müssen.

Evidentermassen haben die Marxsche Entfremdungstheorie oder Lukács' Verdinglichungstheorem Elemente einer Ethik einer radikalen Philosophie transportieren können. In den alltäglichen Pathologien fanden die Akteure (Arbeiter wie Bürger) Elemente der Theoreme wieder; dass dies häufig in diffuser Form geschah, ist eine andere Sache. M.a.W.: die Ethik(en) des authentischen Marxismus war(en) nicht totaliter, aber doch realiter verankert in den Lebenswelten der Unterdrückten und der Unterdrücker.

Inzwischen sind Entfremdung und Verdinglichung nur noch selten das Thema theoretischer Debatten . (. . .) Vor dem Hintergrund der in Krise befindlichen Ethiktradition des kritischen Marxismus gewinnen neue Versuche, eine Ethik der radikalen Philosophie zu konstituieren, nicht zu unterschätzende Relevanz. (. . .)

Sie selbst schreiben zur Zeit an einer Ethik. Vorbereitende Studien haben Sie in dem Sammelband *The Power of Shame* vorgelegt, einem Buch, das hoffentlich bald in deutscher Sprache erscheinen wird. Grundzüge einer neuen Ethik werden stets besonders erkennbar, wenn deutlich wird, welche ethische Tradition als Negativfolie dient, und weiterhin was den theoretischen Impuls, das "Urerlebnis", des neuen Ansatzes ausmacht. Mich würde ferner interessieren, ob Sie Ihre Ethik auch als Fortentwicklung der (impliziten und expliziten) Ethik Lukács' ansehen (sei es des Ethos der Ent-Verdinglichung oder der Persönlichkeitsethik des späten Lukács) oder eher als abrupten Bruch mit dessen Intentionen. (. . .)

Wie verhält sich in Ihrer Perspektive diese neue radikale Ethik zu der oben – sehr "rough" skizzierten – ethischen Tradition des kritischen Marxismus, u.d.h. in meinen Augen vor allem zu Lukács' Ansätzen? (Im Vorwort zu *Power of Shame* haben Sie vielfältige Affinitäten Ihrer Position konstatiert, Affinitäten zu Apel, Arendt, Castoriadis, Habermas, Mc Intyre, Rawls – und Lukács, dabei nicht zuletzt die Sympathien zur Tradition der aristotelischen Ethik hervorhebend.)

Ich erwarte gespannt Ihre Antworten und verbleibe mit herzlichen Grüßen.

Rüdiger Dannemann

17. März 1986

Lieber Rüdiger Dannemann,

Moralphilosophie besitzt stets drei Aspekte. Der erste kann als *interpretativer* bestimmt werden, der zweite als *normativer*, der dritte als *edukativer* oder *therapeutischer*. Der interpretative Aspekt hat für eine Antwort zu sorgen auf die Frage, was Moral ausmacht, der normative sollte die Frage beantworten, was die Menschen tun sollten, und der edukative oder therapeutische Aspekt betrifft die Frage, *wie ein partikulär-besonderer Lebensweg, geführt in Übereinstimmung mit den Standards der Tugend (goodness), erfüllt oder glücklich sein kann*, bzw. wie solch ein Leben letztlich gesichert

werden kann gegen Bedrohung durch Elend und Unglück. Prämoderne Moralphilosophien konnten alle drei Aspekte in einem Atemzug behandeln oder letztthin in direkter Bezugnahme der Elemente untereinander. Dies war aus zwei zusammenhängenden Gründen der Fall. Erstens: die Philosophen dieser Zeit bezogen sich auf eine Gemeinschaft, deren Werte und deren Werthierarchie fundamental von allen geteilt wurden, auch wenn die Interpretation der als verbindlich geltenden (gewissen) Werte nicht von allen geteilt worden waren. Zweitens: der Philosoph war Mitglied der Gemeinschaft, an die er sich wandte, und deshalb hatte er die *Autorität*, sich für eine spezifische Interpretation der allgemein geteilten Werte zu äussern, er besass die Autorität, einen Ratschlag zu erteilen, Vorschläge zu unterbreiten, andere aufzufordern. Diese redlich-schlichte Attitüde kann unter den Bedingungen der Moderne nicht aufrechterhalten werden. Moderne Moralphilosophie muss universal sein. Um dieser neuen Forderung zu entsprechen, spricht der Moralphilosoph die *Menschheit* und die Einzelnen als Menschen an.

Aber die Menschheit ist keine Gemeinschaft. Sie besteht aus unterschiedlichen Kulturen, unterschiedlichen Lebensweisen. Hinzukommt: die moderne westliche Kultur hat, während sie einige Ihrer Werte universalisiert (besonders den der Freiheit), selbst ihre *relative* Werthomogenität, ihr "dense ethos", verloren. In der Konsequenz sind moderne Moralphilosophen mit einer Serie gravierender Schwierigkeiten konfrontiert. Ich möchte mich nur auf eine von ihnen konzentrieren. Wenn sie sich auf das Ganze der Menschheit beziehen (jegliches menschliche Dasein schlechthin), müssen sie abstrahieren von allen materialen Werten, allen Tugenden, denn solche Werte oder Tugenden sind in die eine oder andere konkrete Lebensform eingebettet. Simultan müssen sie von allen konkreten Situationen absehen, in denen Menschen handeln oder moralische Entscheidungen treffen. Das ist die Attitüde, die zu dem wohlbekannten ethischen *Formalismus* führt. Wenn ein Philosoph fortfährt, für materiale Werte oder Tugenden einzustehen, konkrete Wahlen in konkreten Situationen zu beleuchten, dann wird seine Autorität, aufzufordern, zu empfehlen oder zu verbieten, beschränkt sein auf die eigene Lebensform, und auf diese allein. Bloss formale Ethiken müssen völlig davon absehen, "Sittlichkeit", Moralprobleme und Konflikte, wie sie in realen Lebenssituationen begegnen, zu diskutieren, während materiale Ethiken universalistische Ansprüche aufgeben müssen und konsequenterweise aufhören, seriöse Moralphilosophien darzustellen. Ich sollte hinzufügen, dass keine dieser Attitüden das Auseinandergerissene zusammenbinden kann, namentlich die drei Aspekte der Moralphilosophie (die interpretative, die normative und die (selbst-)edukativ-therapeutische Komponente).

Lukács und die Probleme einer 'marxistischen Ethik'

Lassen Sie mich Marx übergehen und direkt zu Lukacs kommen. Zweifellos wollte er das oben illustrierte Dilemma schon in den theoretischen Experimenten seiner Jugend überwinden. Verkürzt liest sich sein Problem wie folgt. Wie kann man den kantischen Formalismus (die Pflichtethik) überwinden und zu einer quasi-hegelianischen Lösung finden, *ohne* die moderne

Welt zu akzeptieren, die sich nicht als die Welt einer neuen *Sittlichkeit* erwies, sondern eher als die Welt der "vollendeten Sündhaftigkeit"? Etwas später schien ihm Marx die konzeptionelle Basis einer Überwindung des genannten Dilemmas zu bieten. Die interpretativen Aspekte der Moralphilosophie wurden in das allgemeine System einer Geschichtsphilosophie eingeordnet. Die Geschichte selbst sollte sich in Richtung auf eine totale Universalisierung entwickeln. Das letztliche Resultat des historischen Prozesses, die vollständige Beseitigung der Verdinglichung (Entfremdung), sollte alle sozialen Bedingungen für eine Lebensweise schaffen, von der Lukács immer geträumt hatte, einer Lebensweise, in der der Konflikt oder Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen aufgehoben ist, in der das "klassische" Ideal der Einheit von Moral und Schönheit aktualisiert ist. Aber wie steht es mit dem zweiten Aspekt der Moralphilosophie, der Antwort auf die Fragen "Was soll ich tun?", "Wie soll ich handeln?" – hic et nunc? Präzise an dieser Stelle gelangte der philosophisch tiefschürfende und komplex denkende Lukács zu keinen weiterführenden Resultaten als die vulgären Marxisten vor und nach ihm.

Wenn das Proletariat sich nicht befreien kann, ohne die ganze Menschheit zu befreien, wenn die ganze Menschheit befreit werden sollte, wenn die Befreiung der Menschheit die Aufhebung des Widerspruchs zwischen dem Universellen und dem Individuellen bedeutet, das heisst die Aktualisierung der einzig wahren und humanen Moralität, dann bleibt nur eines zu tun: man muss sich dem Proletariat in seinem Kampf anschliessen. Hieraus folgt nicht notwendigerweise der Anschluss an den Bolschewismus. Lukács jedoch tut auch diesen Schritt in der Annahme, dass die Befreiung des Proletariats durch die Bolschewiki garantiert ist und nur durch sie. Lukács beantwortet so eine moralische Frage mit einer politischen Wahl, und zwar nicht mit einer *bedingten*, sondern mit einem *absoluten* politischen Engagement. Es handelt sich um eine Ethik, die Weber *Gesinnungsethik* nannte. Webers Weitsicht bei der Wahl der Kategorie verdient Beachtung. Denn er applizierte einen kantischen Term (den der *Gesinnungsethik*) auf die Ethik Lukács'. Obwohl die moralische Maxime Kants und Lukács' nichts gemein haben; was für Lukács allein in Frage kam, war die Erfüllung der Maxime. Weder die Handlungen selbst noch die Konsequenzen dieser Handlungen sind *moralisch* bewertbar.

Und dennoch ist Lukács' "marxistische Ethik" nicht so konsistent, wie sie auf den ersten Blick scheint. Obwohl Lukács auf der Suprematie des Politischen gegenüber der Moral beharrte, konnte er nicht vollständig an seinen Prämissen festhalten, wonach die historisch-politische Wahl mit der moralischen zu identifizieren sei. Wenn nicht in *Geschichte und Klassenbewusstsein*, dann gewiss in den zu dieser Zeit entstandenen Schriften erwähnt er häufig das "moralische Opfer" in politischen Handlungen, das "Suspendieren der Moral" in ansonsten richtigen politischen Entscheidungen. Naturgemäss sind dies Inkonsistenzen, denn wenn es "moralische Opfer" im Politischen gibt, wenn Moralität in sonst richtigen Entscheidungen suspendiert werden muss, dann kann der moralische Gehalt einer Handlung nicht von der politischen Funktion abhängen. Sie (die Moralität) muss ein Kriterium sui

generis besitzen. Aber worin besteht dieses Kriterium? Was bewahrt die Geltung einer moralischen Norm, die "geopfert" werden sollte oder könnte? Weder in der ersten marxistischen Periode Lukács' noch in den späteren Schriften finden wir eine philosophische Antwort auf diese Frage.

In seiner Ästhetik und in einigen seiner Essays zur Literatur konzentriert sich Lukács auf die Ausarbeitung des dritten Aspekts der Moralphilosophie (der Erziehung und Selbsterziehung der moralischen Persönlichkeit), während er den zweiten Aspekt umgeht. Er ordnet hier nicht länger moralische Entscheidungen den politischen Entscheidungen unter. Obwohl er seine Analyse in einen breiter konzipierten "historischen Materialismus" einbettet als zuvor, konnte er diesmal leicht ohne diese Theorie auskommen. Die Werte, die sein Modell der moralischen Persönlichkeit formen, wie die Gemeinschaft (direkte Demokratie), die harmonische Entwicklung aller menschlichen Fähigkeiten, Rationalität, Klassizismus, Immanenz (Atheismus), wurden von Marx geteilt, aber auch von anderen, von Goethe bis zu den libertären Anarchisten des Kropotkin-Typs. Marx' Persönlichkeit besass jedoch eine einzigartige Funktion in den Werken des späten Lukács': die blosse Tatsache, dass Marx die oben erwähnten Werte teilte, *garantierte* deren Wahrheitsanspruch und Geltung. Lukács brauchte nicht weiter die Geltung seiner Werte absichern, sei es durch Argumente oder durch eine schlichte Feststellung seiner Wahl. Da Marx diese Werte geteilt hatte, wurden sie zu "marxistischen" Werten, und als solche richtig und wahr. Um es zu wiederholen: die ethischen Ideen und Modelle des späten Lukács könnten ebenso gut durch nicht-marxistische Argumente untermauert werden. Da ich meine Position zur "marxistischen Ethik" klären soll, möchte ich eher zum Szenario von *Geschichte und Klassenbewusstsein* zurückkehren und zu den anderen Essays, die Lukács in derselben Periode schrieb. Ich sprach von einem "Szenario", und ich meinte damit die fundamentale Logik und die Botschaft des Textes. Wie erwähnt, war Lukács nicht zufrieden mit seinem eigenen Szenario, und er führte heterogene Elemente in es ein, deren philosophische Quellen er völlig unexpliziert liess.

Wie oben angedeutet, ist es — im Szenario von *Geschichte und Klassenbewusstsein* — die politische Wahl, die die moralische Wahl ausmacht. Die moralphilosophische Frage: "Was sollte ich tun?", "Wie sollte ich handeln?" ist in folgender Weise gelöst: du solltest dich dem Proletariat anschliessen, du solltest an die Seite des Proletariats treten, du solltest den Zielen des Proletariats (bzw. denen der Partei des Proletariats) folgen. Diese Konzeption erscheint als die Lösung des schwersten Dilemmas der modernen Moralphilosophie. Da das Proletariat angeblich die *universale* Klasse ist, kann Ethik *universal sein, ohne bloss formal zu bleiben*. Andere aufzufordern, die Partei des Proletariats zu ergreifen und an der "historischen Mission" dieser Klasse teilzunehmen, ist eine *materiale* (konkrete) Norm. Aber der Preis, der für die Eleganz der Lösung zu zahlen war, bestand in nicht weniger als der *Eliminierung der Moral* als einer individuellen Beziehung zu *allen* Sphären. Natürlich bleibt auch nach der Identifizierung der guten und richtigen moralischen Entscheidung mit der politischen ein Feld individueller moralischer Entscheidungen übrig — jedoch bloss in der politischen Sphäre und nur nach dem Akzeptieren der inhaltlichen Voraussetzungen. Was für moralische Ent-

scheidungen übrig bleibt, ist die Beantwortung der Frage: Welche konkrete Aktionsform, welcher nächste Schritt sollte gewählt werden, um den Sieg des Proletariats zu sichern. Das Feld moralischer Wahl wird überführt in *Taktik*. Das bedeutet, ethische Wahlen werden per definitionem instrumental, falls unsere taktischen Urteile von keinen anderen als von politischen Normen bestimmt werden. Solche Normen können jedoch in dem bereits akzeptierten philosophischen Rahmen nicht vorgeschlagen, für sie kann nicht argumentiert werden. Das ist die Problematik, mit der alle ernsthaften marxistischen Theoretiker, die nicht einfach pragmatisch-utilitaristische Politiker waren wie Lenin, fertig zu werden hatten. Das Problem war bereits in den Polemiken zwischen Kautsky und Bauer aufgekommen. Kautsky benutzte Darwin, Bauer Kant als "auxiliary theories", um das Dilemma zu beseitigen. Lassen Sie mich von der Historie direkt zu meiner ersten Konklusion kommen: *es gibt keine marxistische Ethik*. Es gab Marxisten, die für eine bestimmte ethische Orientierung standen, es gab mit dem Marxismus verbundene Bewegungen, die einen bestimmten Ethischen Code ausarbeiteten, aber weder die Ethiken der Theoretiker noch die der Bewegungen wurzelten in der Marxschen Theorie allein. Ob die Theoretiker oder anderen Akteure sich dieses Umstandes bewusst waren oder nicht, ist eine andere Frage. Ferner, so lange wie die Theoretiker und Bewegungen am marxistischen Szenario grundsätzlich festhielten, tauchten ethische Fragen eigentümlich als *taktische* am Horizont der politischen Sphäre auf. Lukács wurde der bedeutendste Vertreter solcher Theorien, weil er in seinem berühmten Essay *Taktik und Ethik* (1919/1968) die Umstände und das essentielle Dilemma präzise erkannt und zu Papier gebracht hat.

Wie bereits erwähnt, versprach das Szenario von *Geschichte und Klassenbewusstsein* (welches auch für weniger radikale Szenarios ähnlichen Charakters steht) *Universalität ohne Formalismus* in der Ethik. Das andere moralische Dilemma, das es zu lösen versprach, war das der *Autorität*. Der Formalismus der universalistischen Ethik gibt eine ernste und streng durchgeführte Antwort auf dieses Dilemma. Wenn ein moderner Philosoph eine Antwort auf die Frage anbietet: "Was sollte ich tun?", "Wie sollte ich handeln?", können die Personen, die diese Fragen aufgeworfen haben, legitimer Weise zurückfragen: *Aufgrund welcher moralischen Autorität* kannst du uns auffordern, so und nicht anders zu handeln? Wenn A sich auf göttliche Gebote bezieht, kann B erwidern: "Ich bedauere, ich glaube nicht an Gott, deshalb sehe ich mich ausserstande, diese Autorität anzuerkennen." Wenn sich A auf konkrete Werte bezieht, kann B dagegenhalten: "Leider kann ich die Gültigkeit dieser Werte nicht akzeptieren, du bist nicht autorisiert, mich zu irgendetwas unter Rekurs auf solche Werte anzuhalten." So bleibt dem Moralphilosophen nichts als mit dem "moralischen Gesetz in uns" zu sprechen oder mit der Autorität der "rationalen Rede", an der jede menschliche Person, per definitionem, teilhat. Man besitzt die Autorität, sich in konkreten moralischen Fällen zu äussern, Urteile abzugeben, aufgrund materialer Werte und Tugenden zu einer bestimmten Handlungsweise anzuhalten bzw. sie zu empfehlen, während man eine andere verbietet oder entmutigt, wenn man sich an die Gemeinschaft wendet, deren Mitglied man ist. Genau das war erlaubt und

möglich für die "organischen Intellektuellen", um Gramscis Begriff zu verwenden, in Bewegungen wie der Sozialdemokratie der II. Internationale oder des frühen (westlichen oder zentraleuropäischen) Kommunismus. Als eine explanatorische Weltanschauung konstituierte der Marxismus eine Art von Konsens; das Ziel der Akteure, genauso wie der Glaube, dass der Anschluss an den proletarischen Klassenkampf die einzige bedeutende moralisch-politische Entscheidung darstellte, waren gleichermassen eine Angelegenheit des Konsens. Taktik besetzte den Platz der altherwürdigen Phronesis. Als Lukács eine Taktik überlegenen ethischen Gehalts gegenüber anderen Taktiken anregte, sprach er mit Autorität, aber es kam nie über ihn, dass eine Autorität wie diese selbst befragt werden könnte.

Die Flitterwochen der "organischen Intellektuellen" in marxistischen Bewegungen währten nicht lange. Und gleichwohl hatten diese Intellektuellen ihre "finest hour". Sie kam in dem Augenblick, als sie erkannten, dass das Szenario nicht stimmte, dass es einen Konstruktionsfehler aufwies oder sich als moralisch gefährlich enthüllte. In diesem Augenblick konnten sie sich an dieselbe Gemeinschaft wenden, deren Mitglieder sie waren, sie konnten noch immer die Sprache der gemeinsam geteilten *Sittlichkeit* sprechen, obwohl sie die Zeichen verkehrten. Das tat Koestler in *Darkness at Noon*, Kolakowski in seinen polemischen Schriften zwischen 1957-59 und, in letzter Instanz, Lukács in seiner *Ästhetik*.

Diese Geschichte ist nunmehr Vergangenheit. Es gibt heute keinen seriösen Theoretiker, der die "Sache der Menschheit" mit der "Sache des Proletariats" oder einer anderen besonderen (partikulären) Klasse oder Gruppe identifizieren würde. Mehr noch, der Vorschlag, Ethik in Politik zu überführen und moralische Probleme dem Bereich der Taktik zu überweisen, ist gleichermassen veraltet, zumindest in der Philosophie, wenn auch unglücklicherweise nicht in der Praxis. Kein Moralphilosoph würde bestreiten, dass politische Zwecke, Ziele, Praktiken aufgrund moralischer Standards abgeschätzt werden sollten. Gleichermassen wurde deutlich, dass die "voraussehbaren Handlungsfolgen" nicht solche Standards darstellen und deshalb die Webersche "Verantwortungsethik" keine Lösung anbietet. Der Zusammenbruch der Versuche, eine marxistische Ethik zu kreieren, und die Irrelevanz der Weberschen Lösung hinterliessen ein Vakuum und das entsprechende Gefühl der Leere, das nun die radikal gesinnten Intellektuellen, die des blossen Formalismus müde sind, in Nihilismus und Dekonstruktivismus treibt. Die Alternative, zwischen universalistischem Formalismus und inhaltlichem Fundamentalismus wählen zu müssen, scheint weiterhin hoffnungslos. Inhaltlicher Fundamentalismus ist stets partikularistisch und grundsätzlich repressiv. Universaler Formalismus behandelt letzten Endes das menschliche Individuum als ein Epiphänomen. Weder das Leid oder Glück des Individuums noch die moralischen Konflikte oder die situationsgebundenen Wahlen der Person können durch solch eine Ethik angesprochen werden. Die die gute Lebensweise betreffenden Fragen sind nicht durchreflektiert. Gibt es eine dritte Möglichkeit? Können materiale und formale Ethik verbunden werden? Das ist das Problem, das ich aufwerfen und affirmativ beantworten möchte.

Utopische Lebensweisen in unserer Reichweite

In einem kurzen Brief kann ich nur die groben Linien meines Lösungsvorschlages skizzieren. Ich kann nur bestimmte Hinweise für das geben, mit dessen Ausarbeitung ich zur Zeit beschäftigt bin. Ich verbinde erneut die drei Aspekte der Ethik (den interpretativen, den normativen und den edukativ-selbstedukativen), ohne sie zu vereinigen. Der interpretative Teil (Allgemeine Ethik) enthält meine Version der "Genealogie der Moral". Der zweite Teil (Moralphilosophie) und der dritte Teil (eine Theorie des Verhaltens (conduct)) sind die schwierigsten in dem Projekt. Meinen Versuch, die Fragen: "Was sollte ich tun?", "Wie sollte ich handeln?" zu beantworten, adressiere ich nicht an die ganze Menschheit oder die "Menschheit in uns", auch nicht an alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Autoren. Vielmehr wende ich mich an die (modernen) Männer und Frauen unserer modernen Welt. Ich werfe die Frage auf, wie diese gut (ehrenhaft, anständig) sein können in dieser besonderen "modernen" Welt. Nachdem ich eine Antwort auf diese Frage angeboten habe, *beschränke ich meinen Adressaten, ich wende mich an die Mitglieder einer idealen Gemeinschaft*, an Personen, die *bereit* sind, unsere beiden universalen Werte, Freiheit und Leben, in folgender Weise zu *interpretieren*: gleiche Freiheit für alle – gleiche Lebenschancen für alle. Als ein freiwilliges Glied dieser idealen Gemeinschaft wende ich mich mit Autorität an andere freiwillige Angehörige derselben (idealen) Gemeinschaft, doch nicht an andere. Da die Angehörigen dieser idealen Gemeinschaft sehr divergierenden Werten und Lebensnormen anhängen, müssen meine ethischen Vorschläge auf einem weithin formalen Niveau bleiben. Da jedoch alle Angehörigen der Gemeinschaft die oben erwähnte Interpretation der Werte der Freiheit und des Lebens teilen, sollten sie einige materiale Normen, Werte und Tugenden ebenso teilen. Ich möchte sie dann erörtern. In dem dritten Teil meiner Ethik wende ich mich exklusiv an die Angehörigen der idealen Gemeinschaft und erwäge die Frage: Wie können wir ein gutes Leben leben auch dann, wenn nur wenige Hoffnungen auf die faktische Universalisierung unserer Werte (Wertinterpretation) bestehen? Anders als in *Die Philosophie des linken Radikalismus* (1978) entwerfe ich hier keine Utopie. "Wie sollten wir hic et nunc handeln?", "Wie können wir hic et nunc ein gutes Leben führen?" – dies sind die Fragen, die ich aufwerfe und beantworten möchte. Anders formuliert, ich diskutiere utopische Lebensweisen in unserer Reichweite.

Sie fragten mich, wie extensiv und in welcher Hinsicht meine Ethik sich auf die Lukács' bezieht. Im dritten Teil von *A Theory of Morals* (A Theory of Conduct) huldige ich der besonderen Version des hedonistischen Stoizismus, für den sich Lukács im Alter engagierte und den er in einigen seiner frühesten und spätesten Schriften formulierte. Im ersten Teil (Allgemeine Ethik) und im zweiten Teil (Moralphilosophie) bleiben wenige Gemeinsamkeiten mit Lukács auf dem *theoretischen* Feld. Lassen Sie mich die Differenz an einer Anekdote illustrieren. Auf einer sehr frühen Stufe unserer Bekanntschaft sagte mir Lukács: Bela Kun war ein Schuft, persönlich nicht mehr als Vautrin, ein Verbrecher mit zynischen pseudo-philosophischen Maximen,

aber er war ein loyaler und ergebener Kommunist. Als Privatperson unterschied Lukács stets den bösen von dem guten Menschen, aber er eliminierte diese Distinktion absichtlich aus seiner Moralphilosophie. Es ist aber gerade diese Distinktion, die die Grundfrage der Moralphilosophie bildet: Es gibt gute Menschen jetzt – wie sind sie jetzt möglich? Ich gebe zu, es ist schwierig, eine Antwort auf diese Frage ohne eine prophetische Attitüde und ohne Moralisieren zu geben. Aber diese Frage zu umgehen und sich von der Pflicht, eine Antwort anzubieten, zu entlasten ist gleichbedeutend damit, auf die Moralphilosophie zu verzichten.

Haben Kategorien wie "Entfremdung" oder "Verdinglichung" noch Platz in solch einer Ethik? Das hängt ab von der *Interpretation* dieser Kategorien. Wenn jemand Entfremdung oder Verdinglichung im Zusammenhang einer totalisierenden Geschichtsphilosophie interpretiert, wie das Lukács tat, haben diese sicherlich keinen Platz in meiner Moralphilosophie. Ich habe eine Philosophie der Geschichte in meinem Buch *A Theory of History* (1982) zurückgewiesen. Es gibt für eine "*Erlösungsgeschichte*" in meiner Ethik keinen Raum, und zwar aus vielen Gründen. Erstens kann sich die moderne ethische Struktur in zwei entgegengesetzten Richtungen entwickeln: wir können moralisch weitergehen als unsere Vorgänger, aber auch hinter sie zurückfallen. Auch wenn wir vorankommen sollten, wie im utopischen Entwurf von *Die Philosophie des linken Radikalismus* indiziert wird, können wir Entfremdung nicht vollständig überwinden. Ich stehe nicht mehr zu dem Erlösungstraum der Identität des Individuums und menschlichen Gattung, den ich auch früher nur bedingt akzeptiert habe. Zweitens lehne ich die *totalisierende* Sicht der Moderne sowohl in ihrer positiven wie in ihrer negativen Form ab. Moderne (westliche) Gesellschaften funktionieren eher dezentriert. In ihnen gibt es kein "Haupt", das man abschlagen kann, kein einzelnes dominierendes System, das "abgeschafft" werden könnte, um das Ganze der Gesellschaft mit einer einzigen Erlösungsgeste zu ändern. Jedoch, ein Wandel kann in jedem Subsystem, in jeder Sphäre in grösserem oder geringerem Masse hervorgebracht werden. In dieser Hinsicht können die Kategorien "Entfremdung" und "Verdinglichung" ihre theoretische Relevanz behalten. Alle *funktionalen* Beziehungen sind verdinglicht, aber funktionale Beziehungen können nicht beseitigt werden. Genauer: selbst wenn alle Normen und Regeln einer Institution demokratisch gesetzt wären, müsste die Institution eine spezifische Funktion ausführen (zum Beispiel muss eine selbstverwaltete Fabrik *produzieren*), und wir können nicht bezwecken, dass sich die Institutionen Menschen als *ganze* (human persons as wholes) auf andere Menschen als *ganze* beziehen. Das heisst, man kann Beziehungen nicht selbständig entdinglichen, ausgenommen in Fällen *kompletter* Gemeinschaften wie in einem Kibbuz. Man kann sich *gegen* die Überlagerung verdinglichter Strukturen auf die Teilnehmer dieser Institutionen einsetzen. Man kann für Institutionen Partei nehmen, in denen der Verdinglichungsgrad und der Charakter der Verdinglichung von den Mitgliedern der Institutionen selbst frei gewählt sind, so dass die besten Lebenschancen garantiert sind. Insofern sie zu grösserer Freiheit und besseren Lebenschancen beitragen, ist jene Art der Verdinglichung nicht abzuweisen, die mit der Warenproduktion einhergeht. Im

Bereich persönlicher Attitüden und Beziehungen können wir uns für eine komplette Entdinglichung einsetzen, doch nicht für eine vollständige Aufhebung der Entfremdung. Darin besteht kein Widerspruch, denn die Entdinglichung persönlicher Attitüden und Beziehungen verlangt immer noch, dass das Individuum sich der Autorität der Werte und Normen unterwirft (also: es kann nicht zur Identität des Individuums und des Gattungswesens kommen). Doch sind es nicht inhaltliche Zwecke (wie Entdinglichung), die unsere moralischen Werte und Tugenden formieren, eher andersherum, Personen, die sich zu den universalen Werten der Freiheit und des Lebens in ihrer universalsten Interpretation ("gleiche Freiheit für alle" – "gleiche Lebenschancen für alle") verpflichten, stehen ein für Entdinglichung in der Masse, in der dies mit ihren Werten harmonisiert, und sie bevorzugen Werte, die einen Wandel in diese Richtung bringen.

In meiner Ethik werden alle inhaltlichen Zwecke mit der Elle universaler Werte gemessen, und kein substantieller Zweck ist per se wertvoll. (. . .) Sie zeigen sich irritiert durch Habermas' Satz (der besagt, "dass die Theorie der sozialen Evolution keine Schlüsse auf die 'Ordnung des Glücks' erlaubt"): Ich nicht, denn ich glaube, dass er Recht hat. Ich verstehe auch Habermas' ausserordentliches Widerstreben, Ethik jenseits eines blossen Formalismus zu führen. Dies ist in der Tat ein Abenteuer voller Fallen. *Ich für mein Teil habe präzise dieses Abenteuer gewählt, und wir werden sehen, in welche Falle ich tappe.* Ich werde "über die Ordnung des Glücks" und Unglücks nachdenken und trotz alledem reden; das ist es, worum es am meisten geht. (. . .)

Einst warnte Lukács seine marxistischen Kollegen, dass ein Kaninchen, tanzend auf der Spitze des Himalaya, sich nicht für grösser halten sollte als den Elefanten in der Ebene. Nun ist der "Marxismus" nicht, wie Lukács annahm, solch ein "Himalaya" unter den Weltsichten, nur ein Gebirgszug neben anderen. Aber sicherlich war Lukács dessen einziger "Elefant" (vorausgesetzt, dass Marx kein "Marxist" war). Man kann über ihn hinausgehen, aber man sollte zu ihm hinaufsehen: Ob ich seinen Spuren folge oder nicht, etwas völlig Divergierendes tuend, ich werde ihm stets verpflichtet bleiben.

Ihre
Agnes Heller

ANMERKUNGEN

* Dieser geringfügig gekürzte Briefwechsel zwischen A. Heller und R. Dannemann ist mit freundlicher Genehmigung des Verlags einem soeben erschienenen Diskussionsband entnommen: Georg Lukács – jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Hg. von R. Dannemann, Siedler Verlag, Frankfurt a.M. 1986, mit Beiträgen u.a. von A. Honneth, M. Löwy, G. Markus, A. Heller.

- 1) J. Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt 1984, S.490, Replik auf Einwände.
- 2) Vgl. Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus. Hg. von H.J. Sandkühler und R. de la Vega. Frankfurt 1970.
- 3) J. Habermas, 1984 a.a.O. S.475ff..