

D 20 488 F

MARXISMUS DIGEST

Theoretische Beiträge
aus marxistischen
und antiimperialistischen
Zeitschriften

herausgegeben vom Institut für Marxistische Studien und Forschungen. Frankfurt/Main

Heft 1/1976

Januar – März

25

Probleme der marxistischen Ethik

Solidarität – Verantwortung – Persönlichkeit

MARXISMUS DIGEST

Theoretische Beiträge
aus marxistischen
und antiimperialistischen
Zeitschriften

herausgegeben vom Institut für Marxistische Studien und Forschungen, Frankfurt/Main

Heft 1/1976

Januar — März

25

Probleme der marxistischen Ethik
Solidarität-Verantwortung-Persönlichkeit

Marxismus-Digest. Theoretische Beiträge aus marxistischen und antiimperialistischen Zeitschriften. 7. Jahrgang
Herausgegeben vom Institut für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF), Frankfurt/Main. Der Marxismus-Digest
erscheint vierteljährlich. Bestellungen sind an den Buchhandel oder an das IMSF zu richten. Preis: Einzelheft DM 6,-, Jahres-
abonnement DM 22,-. Für Studenten, Schüler, Lehrlinge, Wehrdienst- und Ersatzdienstleistende gilt ein ermäßigter Abonne-
mentspreis von DM 18,- zuzüglich Porto. Bezug dieses Abonnements nur über IMSF.

Verantwortlich für den Inhalt: Dieter Schmidt.

Anschrift der Redaktion, Anzeigen: Institut für Marxistische Studien und Forschungen, 6 Frankfurt/Main, Liebigstraße 6,
Tel. 0611/72 49 14. Postscheckkonto: Frankfurt 516 27-609.

Preis im Ausland nach dem offiziellen Umrechnungskurs der DM zur jeweiligen Landeswährung.

Abonnements sind stets für ein volles Kalenderjahr gültig (4 Hefte). Kündigung des Abonnements ist möglich bis sechs Wochen
vor Jahresende.

Herstellung Anton Hain KG, Meisenheim/Glan.

I M
S F

Institut für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF)
6 Frankfurt/Main, Liebigstr. 6

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	3
A. I. Titarenko Die Spezifik der Moral	5
Reinhold Miller Die Entwicklung der marxistisch-leninistischen Ethik und die Herausbildung der sozialistischen Persönlichkeit	32
L. M. Archangel'skij Solidarität und Persönlichkeit	60
Marek Fritzhand Marxismus und Gleichheitsgedanke	67
Henryk Jankowski Recht und Moral	99
Herbert Hörz Naturerkenntnis und Ethik	109
A. F. Schischkin Zu einigen Fragen der Forschung auf dem Gebiet der Ethik	132

Vorbemerkung

Das vorliegende Heft des Marxismus Digest behandelt Probleme der marxistischen Ethik, die bisher in der Bundesrepublik nur in sehr geringem Maße rezipiert wurden. Selbst grundlegende Arbeiten zur marxistischen Ethik – etwa die von Schischkin, Titarenko, Archangelskij (UdSSR), R. Miller, W. Eichhorn (DDR), Howard Selsam (USA) – sind in der Bundesrepublik kaum bekannt. Das allein dürfte ein Heft zu Fragen der Ethik rechtfertigen.

Was die historische Seite des Problems anbetrifft, so kann auf den von H. J. Sandkühler und R. de la Vega herausgegebenen Sammelband „Marxismus und Ethik“ aufmerksam gemacht werden (2. Auflage Frankfurt am Main 1974), der neben Texten der Neukantianer Beiträge von Kautsky und Mehring enthält, in denen Ethik und Neukantianismus vom Standpunkt des Marxismus aus behandelt werden. Der Sammelband enthält auch eine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen ethischen Revisionismus und eine Bibliographie neuerer Veröffentlichungen zur marxistischen Ethik.

Der vorgegebene Umfang der Zeitschrift erlaubt sowohl von der Thematik wie von den unterschiedlichen Ansätzen her nur eine sehr unvollständige Auswahl aus der inzwischen sehr umfangreichen marxistischen Literatur zu ethischen Fragen, insbesondere in den sozialistischen Ländern. Es ist versucht worden, neben einigen Aufsätzen, die die theoretischen und methodischen Grundlagen der marxistischen Auffassung von der Ethik behandeln, auch Arbeiten oder Auszüge aus Arbeiten zu spezielleren Problemen – so dem des Gleichheitsgedankens, der Solidarität, der Verantwortung des Wissenschaftlers – auszuwählen.

Der einleitende Artikel von A. I. Titarenko behandelt die Spezifik der Moral als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins und eine jeweils historisch spezifische Gesamtheit von Verhaltensregeln und -prinzipien. Er gibt eine Darstellung der Wechselbeziehungen der moralischen Erkenntnis und der moralischen Gefühle und zeigt, wie die grundlegenden ökonomischen und sozialen Bedingungen die Eigenart der Moral in jeder Epoche prägen.

Die beiden Aufsätze von Reinhold Miller und L. M. Archangelskij befassen sich mit Problemen der Persönlichkeit und der Rolle des moralischen Bewußtseins für die Persönlichkeitsentwicklung. Miller unterstreicht besonders die Beziehungen von Moral und Politik und setzt sich mit Auffassungen auseinander, die die marxistische Theorie der wechselseitigen Abhängigkeit von Individuum und Gesellschaft entstellen. Aus einer größeren Studie von Archangelskij wurde ein kurzer Auszug über die Herausbildung der moralischen Idee der Solidarität und ihrer Spezifik in den verschiedenen Gesellschaftsformationen ausgewählt.

Aus einem 1974 in Warschau erschienenen Buch des polnischen Philosophen Marek Fritzhand wurde ein größerer historisch-kritischer Abschnitt zum Gleichheitsproblem aufgenommen. Er behandelt das Verhältnis der Gleichheit zu anderen moralischen Werten, besonders der Gerechtigkeit, die Beziehungen der Gleichheit als geschichtlich-konkreter und jeweils begrenzter sozialer Realität

zum Gleichheitsideal; die Gleichheit als moralische Norm und die Gleichheit unter den Bedingungen der kapitalistischen und der sozialistischen Gesellschaft.

Der Aufsatz des polnischen Marxisten Henryk Jankowski gibt eine knappe Darstellung der Beziehungen von Recht und Moral in der Auffassung des Marxismus.

Die Arbeit „Naturerkenntnis und Ethik“ von Herbert Hörz (DDR) behandelt dieses Problem in der Darstellung und Auseinandersetzung mit den Auffassungen führender Naturwissenschaftler wie Max Born und Jacques Monod. Er untersucht das Problem der moralischen Verantwortung des Naturwissenschaftlers in unserer Zeit und gibt abschließend eine kurze Zusammenfassung des Verhältnisses von Materialismus und Ethik.

Die Arbeit von A. F. Schischkin aus dem Jahre 1973 gibt einen Überblick über einige Aspekte der marxistischen Forschung auf dem Gebiete der Ethik, insbesondere in der Sowjetunion

A. I. Titarenko

Die Spezifik der Moral

Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Auszug aus dem von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR herausgegebenen Band „Moral und Ethik. Einige aktuelle Probleme“, Moskau 1974 (S. 9–38).

In unserer ethischen Literatur lassen sich sehr verschiedenartige Definitionen der Moral als Gegenstand der Ethik finden. Verständlicherweise haben diese Definitionen viel Gemeinsames, allgemein Bedeutsames. Jedoch zeugt die breite Fächerung der Unterschiede zwischen ihnen nicht allein von den verschiedenen Blickwinkeln der Autoren, sondern auch von ihrem unterschiedlichen Herangehen, was die methodologische Ausgereiftheit und Wirksamkeit anbelangt. Im „Kleinen Wörterbuch der Ethik“ z. B. wird die Moral definiert als „*gesellschaftliche Institution mit der Funktion, das Verhalten der Menschen zu regulieren*“¹. In der „Philosophischen Enzyklopädie“ wird sie charakterisiert als „*Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, als Gesamtheit von Prinzipien, Regeln und Normen, von denen sich die Menschen in ihrem Verhalten leiten lassen*“². Nun erfassen diese Definitionen natürlich wesentliche Merkmale der Moral: ihre verhaltensregulierende Funktion; den Tatbestand, daß sie eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins ist; daß sie insbesondere als Gesamtheit von Normen in Erscheinung tritt u. a. Aber die eigentliche Spezifik der Moral, jene Besonderheit, durch die sie sich von anderen Bewußtseinsformen, anderen Regulierungsweisen abhebt, geben sie nicht wieder.

In Artikeln der letzten Jahre weisen verschiedene Autoren, bestrebt, die Spezifik der Moral herauszuarbeiten, auf den „nichtinstitutionellen“ Charakter der Untermauerung der sittlichen Normen hin, d. h. darauf, daß sich diese auf die öffentliche Meinung stützen, nicht auf den Staat, wie die Rechtsnormen, und nicht auf Leitungs- und Kontrollorgane, wie die Normen der administrativen Wirtschaftstätigkeit. Andere Wissenschaftler haben den Versuch unternommen, das Problem durch Abgrenzung der Wirkungssphäre der Moral, durch Fixierung des spezifischen Bereichs der sittlichen Beziehungen zu lösen. Nach unserer Auffassung waren beide Verfahrensweisen von vornherein zum Scheitern verurteilt, da sie äußere, formale und nicht inhaltliche Besonderheiten der sittlichen Regulierung des menschlichen Verhaltens zum Ausgangspunkt nahmen.

In ihrer geschichtlichen Entwicklung hat die Moral als eigenständiger Modus der Verhaltensregulierung eine außergewöhnliche Beweglichkeit offenbart. Ihr Anwendungsbereich vermochte sich je nach den sozial-klassenmäßigen Erfordernissen und Bedingungen unvermutet zu verengen oder auch fast sprunghaft stark auszuweiten. Es ist aufschlußreich, daß im letztgenannten Falle das Handeln der

1 Kratij slovar' po etike (Kleines Wörterbuch der Ethik), Moskau 1965, S. 226

2 Filosofskaja enciklopedija (Philosophische Enzyklopädie), Bd. 3, Moskau 1964, S. 499

Menschen in solchen sozialen Bereichen Gegenstand moralischer Wertung und imperativer Forderungen wurde, in denen der Einfluß der Moral bis dahin kaum spürbar gewesen war. Wir haben es also, geschichtlich gesehen, mit einer sehr unterschiedlichen Wirkungsbreite der Moral zu tun. Es kommt hinzu, daß sie auf mancherlei Weise mit anderen Regulierungsformen verschmilzt.

Die sittlichen Beziehungen sind ihrer Natur nach auf die Festigung eines bestimmten Zusammenhanges zwischen dem Handeln und dem sittlichen Wert, den die Gesellschaft, Klasse, Gruppe setzt, angelegt – eines Zusammenhanges, der in jedem Bereich der sozialen Tätigkeit entstehen kann, und schiene er der Moral noch so fern. Mag darum das Hervorheben einer „unverrückbaren“ Sphäre für die Moral durchaus ihren Nutzen haben, deren Spezifik wird damit nicht offenbar. Noch weniger läßt sie sich aber mit der Feststellung des „nichtinstitutionellen“ Charakters der Moral erfassen. Erstens gibt es eine ganze Reihe von Regeln, Vorschriften und Normen, die ebenso wenig institutionell fixiert sind, aber dennoch nicht zur Moral zählen (technische, hygienische, Alltagsregeln usw.). Außerdem wurden die moralischen Forderungen, historisch gesehen, zu einem Teil durch soziale Institutionen gestützt, zu einem anderen Teil aber nicht. Und die Moral hörte keineswegs auf, Moral zu sein, wenn institutionelle Sanktionen ihr Nachdruck verliehen. Zweitens ist die Institutionalisierung nicht nur ein recht äußerliches, sondern auch ein trügerisches Kriterium. So unterliegen z. B. Rechtsverletzungen, die gesetzlich geahndet werden, in ihrer überwiegenden Zahl zugleich einer offenen oder versteckten moralischen Verurteilung. Offenbar ist die Spezifik der Sittlichkeit nicht in einer Abgrenzung der Wirkungssphären oder im Charakter ihrer Fixierung zu suchen. Sie offenbart sich, wie es scheint, vor allem in der Bestimmung ihrer funktionellen Eigenart, ihrer gesellschaftlichen Unersetzlichkeit.

Als relativ selbständige, von den übrigen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins unterschiedene Erscheinung hat die Sittlichkeit in der geschichtlichen Entwicklung ihr „Instrumentarium“ für die Orientierung des Menschen in seiner sozialen Umwelt geschärft: Werte, Imperative, die Untergliederung der gesellschaftlichen Erscheinungen in „gute“ und „böse“ usw. Von der undifferenzierten Form der Aneignung der Welt, bei der das erkenntnismäßige, das imperative und das emotional-künstlerische Moment noch innerlich miteinander verschmolzen, ging die Menschheit zu differenzierteren Aneignungsformen über.

Marx schrieb, daß die theoretische Aneignung der Welt „verschieden ist von der künstlerischen, religiösen, praktisch-geistigen Aneignung dieser Welt“³. Der Terminus „Aneignung“ wird hier nicht zufällig gebraucht, wie uns scheint. Er ist ein sehr umfassender Begriff, der es gestattet, Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst usw. als spezifische Weisen der Aneignung der Welt funktional voneinander zu unterscheiden. Die praktisch-geistige Aneignung schließt das moralische Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt und zu sich selbst ein. Die Bestimmung der Moral als besondere Aneignungsweise besitzt ungeachtet ihrer Weite und Allge-

meinheit erstrangige methodologische Bedeutung, da sie den günstigsten Zugang zur Erkenntnis des Spezifischen der Sittlichkeit eröffnet. Sie orientiert auf die Untersuchung der besonderen Formen und des spezifischen Charakters der Aneignung der Welt durch den Menschen, die insbesondere auch die Eigenart der Sittlichkeit bestimmen. Die wissenschaftliche Form dieser Aneignung gibt uns die theoretische Erkenntnis, die sich in der Dichotomie des Hauptgegensatzes von Wahrheit und Irrtum bewegt. Die künstlerische Aneignung der Welt besteht in deren bildhafter Erfassung. Sie verläuft in nicht geringem Maße mittels des Gegensatzes von schön und häßlich. Die Moral repräsentiert jene wertend-imperative Aneignung der sozialen Wirklichkeit, die sich mit dem Gegensatz von gut und schlecht verbindet. Wissenschaft, Kunst und Moral stellen drei Formen der Aneignung der Welt dar, die infolge ihrer Spezifik nicht gegeneinander austauschbar sind. Das Wahrheitsproblem im direkten, strengen Sinne des Wortes ist in der Wissenschaft, das Problem des künstlerischen Bildes ist in der Kunst und das Problem der Norm mit ihren wertenden und imperativen Aspekten in der Entwicklung der Moral das Kernproblem. Sie unterscheiden sich als Formen der Praxis des Menschen und seiner Welterkenntnis, und ihre Spezifik liegt gerade in ihrer Methode, sich die Welt anzueignen, was auch in der Spezifik ihrer Problemstellung seinen Ausdruck findet.

Marx, Engels und Lenin haben die spezifischen Formen der menschlichen Aneignung der Welt nie auf eine einzige – die wissenschaftliche – reduziert. Es gelang ihnen, eine wahrhaft wissenschaftliche Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung zu begründen und auszuarbeiten, aber sie gingen nicht wie die positivistischen Szientisten vor, die die Rolle der wissenschaftlichen Erkenntnisse im gesellschaftlichen Leben in vulgärer und idealistischer Manier verabsolutierten. Denken wir etwa daran, wie Marx über das Schaffen Balzacs oder der englischen realistischen Schriftsteller geurteilt hat, die der Welt nach seiner Ansicht in mancher Hinsicht mehr polit-ökonomische Wahrheit entdeckt haben als die klassische bürgerliche politische Ökonomie. Die Begründer des Marxismus-Leninismus vertraten die Position der harmonischen Verbindung der verschiedenen spezifischen Arten, wie sich der Mensch die Welt aneignet.

In der Praxis durchdringen die verschiedenen Aneignungsweisen einander, und im gesellschaftlichen Bewußtsein überlagern sie sich. Ihre Besonderheiten – die Spezifik der Wahrheit, des Guten und des Schönen – bilden dabei die Rechtfertigung ihrer relativ selbständigen geschichtlichen Existenz. Innerhalb dieser Wechselwirkung der verschiedenen Aneignungsweisen ist die Bedeutung der Wissenschaft gegenwärtig beträchtlich im Steigen begriffen. Jedoch kann sie die anderen Arten mit ihren speziellen funktionalen Vorzügen wie Schwächen nicht ersetzen. Der gesellschaftliche Fortschritt ist sowohl die reale, materielle Grundlage der Entwicklung dieser Aneignungsweisen als auch ihr Gegenstand, ihre Darstellungssphäre. In Anbetracht dieses Zusammenhanges schrieb Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“: „... eine

3 K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung, Berlin 1953, S. 22

andre Basis für das Leben, eine andre für die Wissenschaft ist von vornherein eine Lüge.⁴

In unserer ethischen Literatur wird häufig das Wort von Engels zitiert, der die Moral unter Hervorhebung ihres geschichtlichen Fortschritts einen „Zweig der menschlichen Erkenntnis“ neben anderen Zweigen nannte⁵. Der Akzent wird dabei auf das Wort „Erkenntnis“ gelegt, während das Wort „Zweig“ (wir betonen: ein besonderer Zweig neben anderen) keine nähere Erläuterung findet. So entsteht der Eindruck, als sei die Moral etwa so ein Zweig der Erkenntnis wie, sagen wir, die Medizin oder die Biologie. Doch wie um seinen Gedanken zu konkretisieren, hat Engels an einer anderen, ebenfalls häufig zitierten Stelle des „Anti-Dühring“ notiert: „Dieser Appell an die Moral und das Recht hilft uns wissenschaftlich keinen Fingerbreit weiter; die ökonomische Wissenschaft kann in der sittlichen Entrüstung, und wäre sie noch so gerechtfertigt, keinen Beweisgrund sehn, sondern nur ein Symptom.“⁶

Scheinbar ein eklatanter Widerspruch: einerseits ist die Moral ein „Zweig der Erkenntnis“, andererseits sind ihre Tatbestände im wissenschaftlichen Sinne nur „Symptome“. Aber dieser Anschein trügt, denn die Moral besitzt als spezifische Aneignung der Welt durchaus einen Erkenntnisgehalt, wobei ihre Erkenntnis-elemente, die nicht so streng und exakt bestimmbar sind wie in der Wissenschaft, ihrer regulativen oder, genauer gesagt, ihrer wertend-imperativen Funktion untergeordnet sind. Die Moralvorschriften können wissenschaftliche Kenntnisse nicht ersetzen. Hier sind sie häufig nur „Symptom“ bestimmter gesellschaftlicher Veränderungen. Dennoch stellen sie eine besondere Methode der Orientierung des Menschen in seiner sozialen Umwelt dar. Das Wissen hat in der Moral keine vom Verhältnis zu den sittlichen Werten der Gesellschaft abtrennbare Bedeutung. Es ist nur in seiner Kodifizierung in Imperative des geforderten Verhaltens bedeutungshaltig, d. h., es existiert in der Moral in verwandelter, durch den besonderen Modus des Wertens und Befehlens verschlüsselter Gestalt. Dadurch büßt es jedoch logischerweise nicht seine Eigenschaft ein, richtig bzw. falsch zu sein, mit der objektiven Wirklichkeit übereinzustimmen bzw. von ihr abzuweichen. Aber in dieser Spezifik, in dieser besonderen Gestalt bleiben sowohl seine Vorzüge im Hinblick auf die Orientierung des Menschen als auch unvermeidliche Schwächen gegenüber anderen Arten menschlicher Aneignung der Welt, einschließlich der Wissenschaft, erhalten.

Erkenntnisgehalt, künstlerische Bildhaftigkeit und ein imperativer Charakter kommen – wenn auch in unterschiedlichem Maße und spezifischer Modifikation – allen drei Aneignungsweisen der Welt zu, aber sie spielen in ihnen nicht die gleiche Rolle. Als besondere Art der Aneignung verfügt die Moral über ihre

4 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1968, S. 543

5 F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1968, S. 88

6 Ebenda, S. 139

eigenen, die Wissenschaft nicht tangierenden Methoden der Orientierung des Menschen in seiner sozialen Umwelt, wenn sie die Tendenz seines Verhaltens reguliert. Engels hat darauf mit den Worten hingewiesen: „Nach den Gesetzen der bürgerlichen Ökonomie gehört der größte Teil des Produkts nicht den Arbeitern, die es erzeugt haben. Sagen wir nun: das ist ungerecht, das soll nicht sein, so geht das die Ökonomie zunächst nichts an. Wir sagen bloß, daß diese ökonomische Tatsache unserm sittlichen Gefühl widerspricht . . . Was aber ökonomisch formell falsch, kann darum doch weltgeschichtlich richtig sein. Erklärt das sittliche Bewußtsein der Masse eine ökonomische Tatsache, wie seinerzeit die Sklaverei oder die Fronarbeit, für unrecht, so ist das ein Beweis, daß die Tatsache selbst sich schon überlebt hat, daß andere ökonomische Tatsachen eingetreten sind, kraft deren jene unerträglich und unhaltbar geworden ist.“⁷

Was unter theoretischem Gesichtspunkt „formell falsch“ ist, erweist sich dennoch als „richtig“. Liegt darin nicht ein Widersinn? Erscheint es nicht sogar als eine Verletzung der Machtbefugnis theoretischer Erkenntnis? Keinesfalls. Engels hat hier im Grunde auf die Funktion der gedanklichen Vorwegnahme, auf das besondere Herangehen der Moral an die Erscheinungen der sozialen Wirklichkeit aufmerksam gemacht, das sich von der wissenschaftlichen Faktenerhebung und Voraussicht unterscheidet, aber nicht bar jedes Erkenntniswertes ist. Die Probe auf die Richtigkeit moralisch-erkenntnismäßiger Beurteilung der Tatsachen liegt nicht in deren unmittelbarer Identität mit der theoretischen Interpretation der Fakten der gesellschaftlichen Entwicklung in einem bestimmten Zeitabschnitt, sondern in ihrer Übereinstimmung mit den allgemeinen geschichtlichen Perspektiven des Fortschritts der Menschheit, mit Perspektiven, die nicht nur wissenschaftlich (durch theoretische Voraussicht, Hypothesenbildung u. a.) erfaßt werden, sondern auch moralisch. Dabei ist die moralische Vorwegnahme der künftigen Konturen der gesellschaftlichen Entwicklung, die mit der Fixierung sozialer Grundziele, mit der Erwartung einer bestimmten Zukunft und dem Kampf für sie verbunden ist, auf einer bestimmten geschichtlichen Entwicklungsstufe durch nichts anderes zu ersetzen, nämlich dann, wenn eine vollwertige wissenschaftliche Voraussicht dessen noch nicht vorliegt. Auch wenn sie sich, was Exaktheit und Fundiertheit anbelangt, nicht mit der wissenschaftlichen Voraussicht messen kann, spielt sie doch eine außerordentlich konstruktive Rolle, nicht nur als Programm eines massenhaft auftretenden Verhaltens der Menschen zur Veränderung ihrer sozialen Wirklichkeit, sondern auch als Wertorientierung, die die heuristischen Bestrebungen der Wissenschaftler stimuliert.

Sprechen wir von der Erkenntnisfunktion der Moral und vergleichen sie mit der wissenschaftlichen Erkenntnis, so müssen wir die Kompliziertheit eines solchen Vergleichs bedenken. Die Spezifik der Moral offenbart sich in hohem Maße in der Wechselwirkung ihrer geschichtlich entstandenen Funktionen. Die marxistischen Ethiker unseres Landes und des Auslands haben verschiedene

7 F. Engels, Vorwort zu Marx' Schrift „Das Elend der Philosophie“, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1962, S. 178 (Hervorhebung – A. T.)

derartige Funktionen formuliert: die erkenntnismäßige (aus unerfindlichen Gründen wird sie manchmal unzutreffend als gnoseologische Funktion bezeichnet, obwohl das erkenntnismäßige und das theoretisch-erkenntnismäßige, d. h. gnoseologische, Moment zwei verschiedene Dinge sind), die wertende, die imperative, die motivierende, die orientierende (erzieherische) Funktion u. a. Die Funktionen der Moral manifestieren deren Rolle im sozialen Leben und bekunden damit die Eigenart der Moral als Methode der Aneignung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. In den Funktionsmechanismen des sittlichen Bewußtseins liegen die verschiedensten „Ausrüstungen“ für die Orientierung des Menschen in seiner sozialen Umwelt, Methoden der Sozialisierung, der Regulierung des kollektiven und individuellen Verhaltens. Diese „Methoden“ lassen sich nicht schlechthin durch wissenschaftliche Empfehlungen ersetzen. Bei der alltäglichen moralischen Entscheidung ist das weder möglich noch notwendig. Außerdem zeigt sich bei allgemeiner Betrachtung, daß sich die Normen, Werte, Ideale, Verbote und Forderungen der moralischen Bräuche, der Etikette u. ä. häufig nicht nur nicht durch wissenschaftliche Exaktheit des in ihnen enthaltenen Erkenntnisfaktors auszeichnen, sondern daß sie einen solchen Faktor vielmehr kaum aufweisen, sofern sie Illusionen, Vorurteile oder Aberglauben sind. In der Moralsoziologie hat man sich diesem Problem längst zugewandt, und eine Reihe bürgerlicher Theoretiker (*M. Weber, W. Pareto, G. Mosca, B. Croce* u. a.) hat ungesäumt den Versuch unternommen, die Moral als das Gegenstück zur Wissenschaft darzustellen, als eine Sphäre, die zur Verdrängung jeglicher Wahrheit geeignet ist. Jedoch führt der Fortschritt des moralischen Bewußtseins – besonders in unserer Zeit – dazu, daß sich dieses Bewußtsein nach und nach von solchen Vorurteilen und Illusionen frei macht. Zugleich ist die moralische Form, in der sich die Menschheit die Welt aneignet, eine ganz spezifische: Das Erkenntnismoment ist hier der regulativen, genauer gesagt, der wertend-imperativen Funktion untergeordnet. Gerade darum können die verschiedenen Bestandteile der moralischen Forderungen hinsichtlich ihres wissenschaftlich-erkenntnismäßigen und ihres Wertgehaltes unterschiedlich beschaffen sein. Das Erkenntnismoment stellt sich möglicherweise verzerrt (oder sogar als reine Illusion) dar, während der Wertgehalt der moralischen Forderung durchaus mit den Perspektiven des Fortschritts der gesellschaftlichen Verhältnisse übereinstimmen und eine positive Bedeutung für die Verhaltensregulierung besitzen kann. Der geschichtliche Wert einer moralischen Forderung darf folglich nicht nur am Wahrheitsgehalt des in ihr enthaltenen Erkenntnismoments gemessen werden, sondern er richtet sich vor allem nach ihrer regulierenden Rolle, die mit den dominierenden Tendenzen der Geschichte entweder in Einklang steht oder aber ihnen widerspricht.

Man kann natürlich eine Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Fortentwicklung der Sittlichkeit darin sehen, daß reaktionäre Moralforderungen sich in der Regel auf die Macht von Vorurteilen und Aberglauben stützen, was mit einer erkenntnismäßig richtigen Bewertung der sozialen Erscheinungen gänzlich unvereinbar ist. Eine fortschrittliche Moral enthält ohne Zweifel immer viel mehr Richtiges, ausgedrückt in der Motivation und den „Erklärungen“, als eine reak-

tionäre. Aber das Wichtigste ist, daß eine fortgeschrittene Moral in ihrer Wertorientierung, in dem Ideal, das sie formuliert, in ihren Normen und Verboten richtige, höherstehende menschliche Lebenswege vorzeichnet, Wege, die den geschichtlichen Grundtendenzen entsprechen, daß sie sie „erahnt“ und den Menschen eröffnet, auch wenn sie dabei nichtadäquate und manchmal erkenntnismäßig unzureichende Formen der Erklärung und Rechtfertigung benutzt. Die „Schuld“, die Ursache solcher Nichtübereinstimmung, solchen illusionären Charakters liegt in der Unreife, der Unvollständigkeit des Wissens über die Gesellschaft. Die moralische Art und Weise, sich die gesellschaftliche Umwelt anzueignen, entwickelt sich manchmal dadurch vorwärts, daß sie Lücken im Wissen um soziale Zusammenhänge mit aufgenötigten, zeitweiligen Illusionen des moralischen Alltagsbewußtseins füllt. Man muß bedenken, daß die moralische Aneignung der Welt die sozialen Verhältnisse ja auch nicht wissenschaftlich zu widerspiegeln vermag, denn das ist nicht ihre Aufgabe. Darum bieten sich hier auch reiche Möglichkeiten, zur Bestätigung, Begründung, Rechtfertigung der Motivation eines Standpunktes zu Illusionen zu greifen. Die Moral gibt dem Menschen eine intuitiv-sinnliche Orientierung in seiner sozialen Umwelt, indem sie – teils mit, teils ohne Erfolg – auch das Erkenntniselement an diese Orientierung „anpaßt“. Wenn Wissen und Illusion in der sozialen Psyche aufeinandertreffen, erklärt sich die Zählebigkeit der Illusion nicht nur aus spezifisch-klassenmäßigen Gründen, sondern auch damit, daß sie die Rechtfertigung und „Erklärung“ einer gültigen, praktizierten Verhaltensnorm darstellt.

Zweifellos können sich die geschichtlichen Formen der Erklärung verändern, und sie wandeln sich mit dem Fortschreiten des sozialen Wissens in der Tat. Aber dazu braucht es Zeit. Nebenbei bemerkt, legt manche moralische Forderung, die im Gewand von Illusionen und Vorurteilen auftritt, dieses Gewand mit der Zeit ab; ihre frühere illusionäre „Begründung“ gerät in Vergessenheit, während ihre regulierende Wirkung, ihr Einfluß auf das menschliche Verhalten bestehen bleibt. Dazu muß die betreffende Forderung unbestrittene allgemeine Anerkennung gefunden haben und über die jeweilige Etappe fest in den Gewohnheiten verankert sein.

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. Das moralische Bewußtsein ist durch das angespannte Suchen nach dem wertmäßig-normativen Gehalt der Handlungen und Beziehungen der Menschen, durch die deutliche Verstärkung dieses Gehalts und auf Grund dessen durch die Bewertung der sozialen Wechselbeziehungen in der Gesellschaft gekennzeichnet. Es verhilft dazu, den Zusammenhang zwischen dem Handeln (Verhalten) und dem in der Gesellschaft gültigen Wert herzustellen. Die moralische Bewertung stellt einen speziellen Orientierungsakt dar, der unlöslich an die Wahl des nötigen Orientierungspunktes, der erforderlichen Verhaltensnorm gebunden ist.

Der Auswahlcharakter der moralischen Orientierung macht sich auf allen Ebenen der Moral bemerkbar, im Unterbewußtsein ebenso wie in den Emotionen

und in den logischen Reflexionen. Die Bestimmung einer Handlung als wertvoll kann sowohl in weltanschaulichen Parametern, mittels begrifflich-theoretischer Festlegung des sozialen Wertes der Handlung, erfolgen als auch über die moralische Intuition, über die eigenwillige Logik der Gefühle, und sogar über das unmittelbare Erkennen des sittlichen Wertes. Die moralische Wahrnehmung ist ja nicht nur auf der Gefühlsebene, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach sogar auf der Ebene des Unterbewußten eine selektive.

Die sittlichen Emotionen werden des öfteren als etwas Spontanes angesehen, als bloßer „Hintergrund“ einer moralischen Entscheidung, die auf rein logischem Wege erfolge. Das trifft jedoch nicht zu. Die moralischen Gefühle haben ihre eigene, höchst komplizierte und wirksame Logik der Orientierung und ihre spezifischen psychischen Mechanismen. Wenn die besondere Rolle des moralischen Gefühls ignoriert wird, läßt sich die Spezifik der Moral als bestimmte Art und Weise der Aneignung der Welt durch den Menschen nicht richtig definieren. Das unmittelbare Erkennen, „Erfassen“ des normativen Wertes, die augenblickliche intuitive Wertung, die bestimmende – und zwar moralisch bestimmende – Bedeutung einer Handlung, eines Ereignisses, einer Verhaltensweise u. ä. – alle diese dem Moralbewußtsein eigenen Phänomene machen in nicht geringem Maße dessen Spezifik aus. Wenn schon in der wissenschaftlichen Erkenntnis die „*intellektuelle Intuition*“, d. h. das „*direkte Begreifen der Wahrheit durch den Verstand*“⁸, eine außerordentlich große Rolle spielt, so ist die Rolle der moralischen Intuition bei der Regulierung des menschlichen Verhaltens noch bedeutender. Wir haben es hier mit spezifischen psychischen Mechanismen des sittlichen Bewußtseins zu tun. Die moralischen Emotionen bilden nicht die „Geräuschkulisse“ für die rationale Reflexion. Sie sind nichts Chaotisches, sondern weisen eine innere Organisation auf und stehen in einem ganz bestimmten Zusammenhang mit den Standardsituationen, mit der gewohnten Wertordnung usw. Das moralische Gefühl ist eine geregelte, zielgerichtete Reaktion, die durch ein bestimmtes emotionales Verhaltensmuster vorgeschrieben wird. Die soziale Bedingtheit solcher Muster ist allgemein bekannt: Es schickt sich nicht, auf einer Hochzeit traurig zu sein, bei einem Begräbnis Freude und Fröhlichkeit zu zeigen usw.

Die moralische Intuition spielt nicht nur im sittlichen Bewußtsein eine erhebliche Rolle, sondern auch im Hinblick auf den objektiven „Stoff“ des Handelns, in den sittlichen Beziehungen. Ohne sie wären vollwertige moralische Kontakte zwischen den Menschen nicht möglich. Sie erlaubt, aus einem einzigen Detail – einer Handlung, einem Wort, einer Geste, einem Tonfall oder Gesichtsausdruck – auf die sittliche Haltung des anderen und dessen moralische Eigenschaften zu schließen. Die moralische Intuition ordnet die mutmaßlichen moralischen Eigenschaften einer Person, die sich in bestimmter Weise verhalten hat, sogleich in eine „Wertskala“ ein. Dieser intuitive Akt ist weniger logischer als

8 V. F. Asmuč, Problema intuicii v filosofii i matematike (Das Problem der Intuition in Philosophie und Mathematik), Moskau 1963, S. 6

wertend-emotionaler Natur. Häufig sind die Reaktionen eines Menschen auf das Handeln eines anderen als komprimierte Verhaltensprogramme in den moralischen Entscheidungskriterien eingeschlossen. Diese Programme werden mit der Entwicklung der moralischen Kommunikation korrigiert, ergänzt und manchmal auch zum Ritual gemacht. Eine ungewöhnliche, unvorhergesehene Reaktion auf eine Handlung ruft das Bedürfnis wach, die Position des betreffenden Menschen zu überdenken. Die Ritualisierung des Verhaltens schließt die Möglichkeit eines häufigen Überdenkens, des Suchens nach sittlicher Orientierung für jeden einzelnen Fall aus. So erscheinen Sitten und Etikette, mittels derer eine solche Ritualisierung erfolgt, einerseits als Antipoden der moralischen Intuition, als deren Ersetzung durch äußerliche Verhaltensschablonen und -stereotype und als indifferent gegenüber dem sittlichen Erleben und Suchen des Subjekts. Tatsächlich beschränken und unterdrücken die ritualisierten Verhaltensformen in ihren erstarrten Erscheinungsformen die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins des Menschen, auch jenes hochempfindlichen Registrier-„gerätes“ dessen wie der Intuition. Andererseits aber können entwickelte Systeme ritualisierten Verhaltens sehr feine Mechanismen der moralischen Intuition, einer speziellen, in den Umgangsformen sich äußernden Kultur der sittlichen Gefühle erzeugen. Der Fundus sittlicher Kultur, der insonderheit in den Umgangsregeln enthalten ist, stellt eine außerordentlich wertvolle Bedingung für die Formung des moralischen Verhaltens, einschließlich dessen schöpferisch-humanistischen Formen, dar. Diese Widersprüchlichkeit hängt mit der allgemeinen Dialektik von Norm, Sitten und Umgangsformen zusammen.

In vielen Arbeiten zur Ethik wird die Rolle der sittlichen Reflexion bedauerlicherweise bislang überschätzt, nicht der wirklichen „Mechanik“ der moralischen Entscheidung des Menschen von heute gemäß bewertet, während die Bedeutung der sittlichen Gefühle und der Intuition unterschätzt wird. Solche ethischen Theorien stützen sich bis heute auf den psychologischen Introspektionismus mit seinem Postulat der Identität von Psychischem und Bewußtem. Viele Ethiker sehen einfach darüber hinweg, daß die Psychologie dieses Postulat längst verworfen und seine Falschheit und Schädlichkeit nachgewiesen hat. Wundt hat dieses irrige Herangehen seinerzeit in seiner „Ethik“ in allen Konsequenzen vorgeführt. Die Selbstbeobachtung, die moralische Reflexion wurden in dieser Arbeit nicht nur mit dem allgemeinen Mechanismus des sittlichen Bewußtseins gleichgesetzt, sondern auch als die grundlegende Methode zur Untersuchung des Aufbaus dieses Bewußtseins dargestellt. So war der Mißerfolg, der Wundt und seinen Schülern auf diesem Wege beschieden war, durchaus kein Zufall; er dokumentierte die Falschheit ihres Begriffs von der Psyche der Moral.

Während diese Position in der Psychologie jedoch durch die gesamte Entwicklung des theoretischen Wissens über den Menschen und sein Denken erschüttert wurde, kehrt sie in der Ethik noch periodisch wieder. Das erklärt sich natürlich weniger aus einem Mangel an Kontakten zwischen den Wissenschaftlern beider Disziplinen als aus Denktraditionen in der Ethik. Bis heute erscheint die moralische Entscheidung, ja gelegentlich die gesamte Moral bei einer Reihe von Auto-

ren als Reflexion: Als spiele ein kleiner „Homunkulus“ im Kopf eines jeden Menschen die Rolle eines „Moralbuchhalters“, summiere mit Hilfe einer „Pflichten“-rechenmaschine alle Daten der Außenwelt und vergleiche seine persönlichen Interessen mit den gesellschaftlichen, äuge vorsichtig nach „zwingenden“ Normen, um sich dann für ein bestimmtes Verhalten zu entscheiden. Die Moral stellt sich in diesem Fall nicht mehr als Funktion, Aspekt, als Potenz der ganzen Psyche des Menschen und nicht einmal seines gesamten Bewußtseins dar; sie wird die Domäne einzig jenes „Homunkulus“, der sittlichen Reflexion. Der reflektierende „Homunkulus“ selbst erscheint dabei logischerweise als eine Selbstverständlichkeit, die keiner Erklärung bedarf, sondern selbst alles erklärt. Bei einem solchen Herangehen wirken jedoch nicht nur die sittlichen Gefühle und Erlebnisse des Menschen bei der moralischen Entscheidung wie bloße Randerscheinungen, wie ein „Einrichten“ der Reflexions-Rechenmaschine; auch die Reflexion selbst, der die Rolle eines allmächtigen Dirigenten des sittlichen Lebens des Menschen zufällt, wird mit dieser Darstellung im Grunde simplifiziert, vergrößert und abgewertet. Ihr Resultat, die moralische Entscheidung, wirkt wie eine Buchhalterrechnung. Die ganze Kompliziertheit der moralischen Entscheidung, die nicht bloß augenblicksweise und unmittelbar erfolgt, sondern auch auf der „komplexen“ Ebene eines Suchens, wird ignoriert und geht verloren. Dabei ist das **moralische Bewußtsein** ein in sich geschlossenes Sinnen und Trachten, das eine **spezifische Aneignung** der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit keinesfalls elementaren Mitteln bewirkt. Die Reflexion ist nur ein Aspekt des sittlichen Lebens, ein Bestandteil der allgemeinen moralischen Orientierung des Menschen.

Zweifellos spielt die moralische Reflexion, die Selbstanalyse sowohl bei der moralischen Entscheidung als auch bei dem sittlichen Streben überhaupt eine sehr große Rolle. Sie ist ein Kontrollsystem, ohne das eine bewußte Verhaltensregulierung nicht möglich wäre. Doch darf man die reale, wichtige Fähigkeit des Menschen zu moralischer Reflexion nicht zum Ausgangspunkt von Übertreibungen und ethischen Spekulationen machen. Der wirkliche Reichtum des sittlichen Lebens des Individuums darf nicht abgewertet werden, indem man ihn auf jenen reflektorischen Widerschein beschränkt, der dem Alltagsverstand als selbstverständliche Äußerung der moralischen Seite des Bewußtseins erscheint. Viele Strukturkomponenten des sittlichen Bewußtseins als funktional geschlossenen Systems wirken gar nicht auf der Grundlage von Reflexionen und unterliegen der Kontrolle der Selbstbeobachtung nur in besonderen gesellschaftlich-moralischen Situationen. Sogar die moralische Reflexion selbst ist dem Individuum nicht von vornherein gegeben. Sie bildet sich heraus, wenn der Mensch durch die Umstände des gesellschaftlichen Lebens genötigt wird, die Mechanismen rationalisierter moralischer Selbstkontrolle zu nutzen. Die moralische Reflexion ist ein geschichtliches Entwicklungsprodukt des Moralbewußtseins, der Vervollkommenung seiner Struktur. Sie entsteht neben anderen spezifischen Komponenten dieses Bewußtseins, die unmöglich auf Reflexion zu reduzieren sind. Auch die Hypertrophierung von Sinn und Bedeutung der moralischen Reflexion in der Ethik ist ein Ergebnis der Geschichte, das sich seinerzeit aus dem Versuch

erklärte, einen einseitig verstandenen Rationalismus auf die Moral zu übertragen. Heute kann eine solche Überziehung nur als Überrest eines undialektischen Herangehens an das menschliche Leben angesehen werden.

Das Moralbewußtsein stellt das Muster einer besonderen Denkweise dar, die nicht bloß mit einzelnen Kategorien operiert, sondern auch mit ganzen „Sinngestalten“, mit bestimmten „Ensembles von Befehlen bzw. Bewertungen“, in denen sich Rationales und Emotionales organisch miteinander verbinden. Das Affektiv-Emotionale, Gefühlsmäßige spielt in der Moral als spezifischer Aneignung der sozialen Umwelt durch den Menschen nicht nur eine größere, sondern auch eine eigenständigere Rolle als etwa im wissenschaftlichen Bewußtsein⁹. Hier kommt das sittliche Bewußtsein dem bildhaften, d. h. dem künstlerischen, Denken am nächsten. Ja, die Ethik selbst als Wissenschaft von der Moral hat zusammen mit der Ästhetik wohl stärkere Berührungspunkte mit dieser Denkweise als jede andere Disziplin.

Die sittlichen Gefühle sind interiorisierte Repräsentanten der gesellschaftlichen Anfänge des Menschen. Sie entstehen ohne Zweifel später als jene Gefühle, die eine rein biologische Bedeutung besitzen und die Befriedigung der physiologischen Bedürfnisse sichern (Hunger, Durst usw.). Es ist allgemein bekannt, daß *Marx* auch diese menschlichen Gefühle als soziale Gefühle erkannte, die ihre Natur verändern. Ja mehr noch, *Marx* verstand die Gefühle des Menschen – des gesellschaftlichen Menschen – als dessen Wesenskräfte. Diese hohe Wertung ergab sich aus der Auffassung, daß die Herausbildung der Persönlichkeit und ihres Wesens ein geschichtlicher Prozeß ist. Gerade „*durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven menschlichen Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige Sinne, Sinne, welche als menschliche Wesenskräfte sich betätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt...* Die Bildung der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.“¹⁰ Folglich sind nicht nur die Gedanken des Menschen historisch bedingt, sondern auch seine Gefühle, speziell die moralischen. Die gesamte Psyche des Menschen, bei ihren sensorischen Wurzeln angefangen, entwickelt sich in Abhängigkeit von der Geschichte der Gesellschaft, der Geschichte ihrer Kultur.

Wahrscheinlich spielen sittliche Gefühle bei den meisten Reaktionen des Individuums auf soziale Informationen eine Rolle. Sie aktivieren die gesamte

9 Der Unterschied zwischen der reflektiven, der „Verstandes“-moral und der Gefühls-, der „impulsiven“ Moral beschäftigt die Ethiker sowohl im Zusammenhang mit der Bewertung der Moralkodexe als auch mit der konkreten Erscheinungsweise der Moral im individuellen Charakter. Zu den Grundlagen der Kritik jener Strömungen der bürgerlichen Ethik, die die Rolle des moralischen Gefühls verabsolutieren, vgl. O. G. Drobnickij/T. A. Kus'mina, *Kritika sovremennych buržuažnych etičeskich koncepcij* (Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Ethik-Konzeptionen), Moskau 1967

10 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* aus dem Jahre 1844, a. a. O., S. 541/542

Psyche der Persönlichkeit, da sie deren Erkenntnisstreben die moralische Wertorientierung geben. Insbesondere aber aktivieren sie den Willen des Menschen, seine Handlungsbereitschaft und Beharrlichkeit beim Handeln; dessen Tonus und Tempo hängen in vieler Hinsicht von ihnen ab. Wenn alle seine Gefühle den Menschen auf die Tätigkeit in der Gesellschaft „einstimmen“, so stellen die moralischen Gefühle die „Einstimmung“ auf die sozial relevanten Verhaltensorientierungen dar. Diese Einstimmung ist oft Sache eines Augenblicks und weitgehend intuitiv. Die moralischen Gefühle sind ebenso wie andere Gefühle ein sublimiertes, ein – wie es der sowjetische Psychologe P. Ja. Galperin ausdrückte – „komprimiertes“ Geschehen. Der Zusammenhang von moralischem Gefühl und Handeln tritt also nicht nur unter genetischem, sondern auch unter strukturell-instrumentalem Gesichtspunkt zutage. Im Unterschied zu anderen Gefühlen sind die moralischen Gefühle jedoch an ein „komprimiertes“ Geschehen gebunden, das immer unter dem Blickwinkel der Wechselwirkung von gut und böse gefaßt wird. Wie Ju. V. Sogomonov zu Recht bemerkt, *„wird das der Emotionalität ermangelnde Gute zum Herzlosen, Rigoristischen, und es birgt die erste Gefahr ahumanistischen oder heuchlerischen Tuns in sich“*. Sogomonov fährt fort: *„Verständlicherweise bildet die bloß vernunftgemäße Wahrnehmung von gut und böse eine zu große Belastung für das Bewußtsein. Anstelle einer raschen und eindeutigen Reaktion gerät es in endlose Streitigkeiten mit sich selbst.“*¹¹ Im Unterbewußten verkürzen sich die Verfahrenselemente der Wahrnehmung und des Festhaltens an einer „erforderlichen“ Handlungsweise gewissermaßen, ohne jedoch ihre Folgerichtigkeit zu verlieren. Dabei ergibt sich auch eine „Komprimierung“ des Motivationsprozesses. Von der rationalen Begründung des Handelns bleibt nur der Zusammenhang mit einem bestimmten Wert, nur das Gefühl der Richtigkeit oder Falschheit des Handelns erhalten.

In der Moral als spezifischer Form der Aneignung der Welt durch den Menschen spielt die sittliche Intuition eine wesentliche Rolle. Deshalb sind die gelegentlich in der Ethik wie – allerdings nur selten – auch in der Gnoseologie noch anzutreffenden Vorbehalte gegen die Intuition völlig ungerechtfertigt. In der Ethik sind sie noch weniger zeitgemäß, weil sie zur Ignorierung wichtiger spezifischer Funktionsmechanismen des sittlichen Bewußtseins führen. In früherer Zeit haben manche Philosophen unter dem Vorwand des Kampfes gegen den Idealismus die Rolle des „unmittelbaren Wissens“ (der Intuition) in der materialistischen Erkenntnistheorie überhaupt geleugnet. Gegenwärtig findet man häufig die Auffassung, die Intuition sei lediglich ein Hilfs-, ein Randelement der Erkenntnis. Wie es scheint, ist eine solche Auffassung schon innerhalb der Gnoseologie selbst einseitig. Es geht doch um die Frage, welche konkreten Aufgaben das Denken erfüllt. Je nach diesen Aufgaben hat die Intuition teils eine Hilfsfunktion, teils spielt sie eine bestimmende Rolle. Was aber für die Erkenntnistheorie einseitig ist, wirkt doppelt einseitig in der Anwendung auf die Moral, wo es ohne Intuition keine wertend-imperative Funktion gibt.

11 Ju. V. Sogomonov, *Dobro i zlo* (Das Gute und das Böse), Moskau 1965, S. 54

In der Moral fungiert die Intuition in der Einheit ihrer sinnlichen und rationalen Momente als Methode der schnelleren, unmittelbaren Orientierung innerhalb der sozialen Werte. Jedoch ist das keine bloße Mechanik einer „komprimierten“ Augenblicksreaktion, die von den in der Gesellschaft propagierten und vom Individuum angeeigneten Normativen ausgeht. Die Intuition ist nicht zwangsläufig eine Art sublimierter „Routinetätigkeit“ des moralischen Bewußtseins in seinen sinnlichen, halb bewußten Formen (obwohl sie das sein kann). Sie hat einen wesentlich höheren Sinn, eine weitaus größere Bedeutung. Man kann von einer „produktiven“, schöpferischen moralischen Intuition sprechen, die in der moralischen Wahl zur richtigen, perspektivischen Entscheidung verhilft, auch wenn es in der betreffenden Situation vielleicht an Erfahrung mangelt. Da sie über den Rahmen dessen hinausgeht, was unmittelbar logisch aus dem begrenzten Erfahrungsbereich folgt, kann sie eine Bewertung vermitteln, die mit umfassenderen geschichtlichen Tendenzen und Perspektiven, mit der mutmaßlichen Richtung des Geschichtsprozesses in Einklang steht. Ja, das Individuum vermag mit Hilfe der moralischen Intuition die Falschheit der Anwendung einer Norm in einer bestimmten konkreten Situation zu erkennen, auch dann, wenn die „Fakten“ der Situation und die betreffende Norm dem Anschein nach übereinstimmen. Das heißt, die Intuition erlaubt, die verborgenen Grenzen der Norm zu empfinden und für diesen Fall umfassendere und moralisch richtigere Normative für die Bewertung der Situation zu finden. Kraft dieser Eigenschaft kündigt die moralische Intuition, geschichtlich gesehen, die Veränderung der Normen und Verbote selbst an, wirkt sie als Instrument sittlichen Schöpfungstums im menschlichen Verhalten. Sie spielt also eine sehr unterschiedliche Rolle, je nach ihrem sozial-geschichtlichen Inhalt, der rückwärtsgerichtet wie auch programmatisch, der Voraussicht vergleichbar sein kann.

Wenn es schon in der Wissenschaft schwerfällt, zwischen sinnlicher und intellektueller Intuition zu unterscheiden, so ist eine solche Unterscheidung in der Moral noch bedingter gültig. Denn die Moral stellt selbst eine Synthese von Sinnlichem und Rationalem, von Konkretem und Abstraktem dar, und auch darin zeigt sich ihre Eigenart als besondere Aneignungsweise der Welt. Dieses Rationale ist so beschaffen, daß es selbst mit emotional-willensmäßigen „Ganzheiten“ operiert. Diese Einheit von Abstraktem und Konkretem bewegt sich auf einer anderen Ebene der Aneignung der Welt, als es die Wissenschaft ist, auf einer Ebene, wo das Abstrakte sich nicht weit vom Konkreten entfernt. Es ist ein „Abstraktes“, das in der Regel auch nicht in die Ferne schweifen muß, denn seine Stärke und Wirkung liegt gerade in seiner Fähigkeit, sich mit dem Konkreten zu verbinden, in der Lösung seiner spezifischen Aufgaben: der wertmäßig-imperativen Orientierung des Verhaltens des Menschen in der sozialen Umwelt. Die Moral kann – und muß – auch keinen Gedanken in reiner Form (in der Form einer streng wissenschaftlichen Wahrheit) ausdrücken; das ist das Vorrecht der Wissenschaft, nicht der Sittlichkeit. Wenn die Moral die den Menschen umgebende gesellschaftliche Wirklichkeit widerspiegelt und Erkenntnismomente

in sich einschließt, so nutzt sie diese in gewandelter Form, speziell *imperativ*, in Verbindung mit der Polarität von gut und böse.

Die Intuition im allgemeinen und die moralische Intuition im besonderen erlaubt, das Ganze vor seinen Teilen zu erkennen; sie kompensiert auf spezifische Weise den Mangel an exakten Daten über eine Situation, deren Wertgehalt bestimmt werden soll. Die moralische Intuition spielt neben den rationalen Prozessen der Motivation, der Verpflichtung usw. in der konkreten Situation eine wichtige Rolle. Wenn hier z. B. zwei positive Normen aufeinandertreffen, so hat es der Verstand häufig schwer. In diesem Moment kommt ihm die Intuition zu Hilfe. Anhand unmerklicher Kennzeichen der Situation, die das Individuum mit seiner emotional-sittlichen Erfahrung registriert, hilft sie, die richtige Entscheidung zu treffen. Wo der Verstand keine Lösung weiß und es ihm wie Buridans Esel geht, spürt die moralische Intuition Unterschiede auf, die der Logik – zumindest im Augenblick – entgehen, und führt zu der nötigen Bewertung und Entscheidung hin, die nicht selten wie eine Offenbarung wirkt. Wo die Zeit für die komplizierten Vorgänge des Motivierens und der logischen Selbstanalyse nicht ausreicht, wo sofort eine Entscheidung getroffen werden muß, ist die Rolle der Intuition besonders groß.

Die moralischen Gefühle, die den Menschen auf eine Tätigkeit in Übereinstimmung mit den in der Gesellschaft entstandenen Werten einstimmen, gehen unmittelbar in die psychischen Orientierungen der Persönlichkeit ein; sie bestimmen deren Bereitschaft zu sittlich relevantem Handeln. Sie stimulieren die moralische Motivation, das Bewußtwerden der Beweggründe und Absichten der Persönlichkeit. Ja, häufig empfindet der Mensch sogar das moralische Gefühl selbst als Grund (und Rechtfertigung), als Motiv für eine bestimmte Handlung. In Verhaltensstereotypen stabilisiert und mit weltanschaulichen Prinzipien verbunden, gehen die sittlichen Gefühle als feste, unveränderliche Größe in die moralischen Eigenschaften der Persönlichkeit ein. Diese Eigenschaften erlauben es dem Menschen nicht nur, das Handeln eines anderen Menschen auf dessen Motive zurückzuführen, sondern auch, diese emotional nachzuempfinden. Motive ergründen, das heißt bereits, bestimmte Schlüsse auf das innere sittliche Erleben eines anderen Menschen zu ziehen. Die sittlichen Gefühle bewirken eine Identifizierung mit der Persönlichkeit des anderen, mit seinen Freuden und Leiden. Ohne solche emotionale Identifikation wäre jede sittliche Kommunikation in den menschlichen Beziehungen zerstörerisch und ohnmächtig.

Übrigens kann diese Identifizierung teilweise auch den Charakter eines rationalen Vorgangs tragen, z. B. dadurch, daß sich das Individuum, bevor es etwas tut, die vermutliche Wertung dessen seitens seiner Mitmenschen gedanklich vergegenwärtigt. Dabei werden die moralische Motivation und Selbstanalyse in besonders hohem Maße wirksam. Diese Selbstanalyse geht nicht selten in Form eines unsichtbaren Gedankenaustauschs, einer Erörterung der moralischen Entscheidung mit jenen vorstatten, deren sittliche Bewertung der beabsichtigten Handlung für den betreffenden Menschen ins Gewicht fällt. Solcher Gedankenaustausch macht es möglich, die sittliche Reaktion der Mitmenschen ins Auge zu

fassen und zugleich die richtige Verhaltensweise zu finden. Im inneren moralischen Gedankenaustausch drückt sich also direkt der kommunikative Charakter des sittlichen Bewußtseins aus. Die Ausbildung der moralischen Selbstbewertung des Individuums, seine „Erziehung“ hängt folglich in nicht geringem Maße vom Vorhandensein eines ausgeprägten Gefühls der Identifikation, von der Fähigkeit zum inneren moralischen Gedankenaustausch ab.

Als Ausdruck der sittlichen Einstellung gegenüber einem anderen Menschen wird das Gefühl zur gefestigten Empfindung von Sympathie oder Antipathie, von Liebe oder Haß diesem gegenüber. Diese moralischen Gefühle üben auch einen ganz unmittelbaren Einfluß auf die Beziehungen zwischen den Menschen aus. „Personifizierte“ moralische Gefühle solcher Art sind zweifellos individuell recht verschieden. Ihre Tiefe, Lebendigkeit und Richtigkeit verändern sich mit fortschreitendem Alter.

Die sittliche Bewußtseinstätigkeit des Menschen ist gewissermaßen dreischichtig, sie nimmt drei „Dimensionen“ ein. Diese Dimensionen sind: das Unterbewußtsein, das Auf und Ab der Gefühle und Leidenschaften und der logisch-begriffliche Vorgang der Entscheidung, der sittlichen Analyse. Natürlich gibt es zwischen der Sphäre der unterbewußten Mechanismen, dem Bereich der positiven oder negativen Empfindungen und der Ebene der logischen Urteile (einschließlich der rationalen Selbstanalyse) wechselseitige Übergänge. Der Zustand moralischer Unzufriedenheit und Mißstimmung (oder aber der Zustand der Zufriedenheit), der seine Wurzeln im Unterbewußtsein hat, bringt bei den moralischen Emotionen eine Bewegung in Gang, mit der in sinnlich-bildhafter Form eine Bestimmung der sittlichen Position des Individuums einsetzt. Die moralisch-emotionale Sphäre übt – über die Wertorientierungen, die Entscheidung für bestimmte Werte usw. – Einfluß auf die moralische Entscheidung aus, die auf logisch-begrifflicher Ebene erfolgt.

Die moralisch richtige Wertung entsteht im Ergebnis der Wechselwirkung verschiedener Bewußtseinsschichten. Darin liegt die heuristische, prüfende Vorbereitung des moralischen Bewußtseins auf die Entscheidung und Wertung. Die moralischen Gefühle stellen die Verbindung her zwischen dieser forschenden Haltung des Bewußtseins und der gesamten sittlich-emotionalen Erfahrung des Individuums. Sie bringen die vertrauten „Komplexe“ von Gefühlen und Verhaltensorientierungen sowie Situationsmerkmalen bei, in denen sich diese Erfahrung individuell erhärtet hat. Gewissermaßen von innen heraus, als geschlossene Abfolge der angeeigneten Werte und Orientierungen, können diese „Komplexe“ ganze Ensembles von Begriffen, Auffassungen u. a. zu einheitlichen „Knäueln“ zusammenfügen, was in einzelnen Fällen sogar widersprüchlich, scheinbar „unlogisch“ ist. (Diese Tatsache hat der Psychologe *Jung* bei der Untersuchung der „subjektiven Assoziationen“ aufgedeckt.) Der logisch-begriffliche Vorgang der Unterscheidung zwischen den Werten der moralischen Wahl schließlich findet in sehr komplizierten Situationen Anwendung und vollendet die gesamte Tätigkeit des sittlichen Bewußtseins, rundet sie ab. Die Rückwirkung dieses Vorgangs auf

die Gefühle und zugleich auf das Verhalten des Individuums kann infolge seiner relativ eigenständigen Bedeutung den Ausschlag geben.

Die moralischen Gefühle zu untersuchen ist auch deshalb wichtig, weil sie einen dynamischen Bereich darstellen, der den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Bewußtem und Unbewußtem in der Psyche des Menschen konstituiert. Die Gefühlsäußerungen reichen bis an das Bewußtsein des Menschen heran, sie lenken die moralische Reflexion auf die entferntesten Beweggründe, auf die geheimsten Seelenregungen. Die Gefühle wiederum erfassen stabile, in den Augen des Individuums unanfechtbare sittliche Verhaltensregeln und verfestigen sie in unterbewußten Stereotypen. Dieser Mechanismus des „Ineinander-Übergehens“ von Bewußtem und Unbewußtem ist von außerordentlicher Wichtigkeit für das Verständnis der sittlichen Herausbildung der Persönlichkeit. Nicht umsonst messen ihm fortschrittliche Psychologen und Pädagogen eine so große Bedeutung bei. Die Psychologen haben die vielfältigsten praktischen Beweise dafür erbracht, daß die Wechselwirkung und die wechselseitigen Übergänge von Bewußtem und Unbewußtem in den verschiedensten Bereichen des menschlichen Verhaltens sehr umfassend sind. So ist die sittliche Wertung vieler Erscheinungen, die das menschliche Bewußtsein in der Regel nicht fixiert, da der Mensch sie für nichtmoralische ansehen mag, in seinem Unterbewußtsein festgehalten. Man kann annehmen, daß im Unterbewußtsein ein eigenes „Kraftfeld“ von moralischen Werten existiert, mit einer bestimmten Konfiguration von Zusammenhängen und Abhängigkeiten, die der individuellen sittlichen Erfahrung des Menschen entsprechen. Das Wirken dieses Feldes erlaubt es vielfach, Werte unmittelbar zu erkennen, in der Umwelt zu erfassen, augenblicklich zwischen gut und böse zu unterscheiden und ein Gefühl der Zustimmung und Sympathie oder aber der Ablehnung und Antipathie zu empfinden. Die Gefühle erweisen sich als außerordentlich feiner Selektionsmechanismus der moralischen Wertung; die moralische Nuancierung der Gefühle ist also keine bloße Begleiterscheinung der bewußten Reflexion, sondern eine spezifische Art der normativen Klassifikation und Systematisierung der den Menschen umgebenden Erscheinungen und Personen mit ihren Handlungen. Außerdem wird offenkundig, daß die moralische Vergegenwärtigung des Verhaltens und die rationalisierte Selbstbewertung nicht nur große eigenständige Bedeutung für das sittliche Bewußtsein insgesamt besitzen, sondern in bestimmtem Maße auch einen lenkenden Einfluß auf die niederen Ebenen der menschlichen Psyche ausüben. Ihre maßgebliche Rolle für die sittliche Entscheidung, für die Ausbildung der moralischen Verantwortung, von Gesinnung und Konsequenz usw. ist in unserer ethischen Literatur ausführlich dargelegt worden. Weniger Beachtung hat jedoch die Frage gefunden, welcher Einfluß von der rationalisierten Reflexion auf den gesamten Aufbau der moralischen Gefühle, auf die Skala der sittlichen Emotionen ausgeht, deren Dynamik sie systematisiert und ordnet.

Über die rationalisierte moralische Reflexion, insbesondere über die Motivation, finden disziplinierend wirkende weltanschauliche Prinzipien in die innere Welt des Menschen, auch in seine Leidenschaften, Eingang. So unterliegen also

die rationalen Schichten des menschlichen Moralbewußtseins nicht nur dem Einfluß der Gefühle und Emotionen und werden von starken Neigungen und Bedürfnissen stimuliert, die den Tiefen des Unterbewußtseins entspringen, sondern sie wirken auch aktiv und zielgerichtet auf diese zurück. Diese Schichten sind nicht passives Objekt der Einwirkung, sie spielen selbst eine aktive Rolle, da sie dem sittlichen Bewußtsein die *einheitliche Zielrichtung* geben und dessen Bestandteile und Funktionsmechanismen zu einer geschlossenen *Ganzheit* vereinigen. Wenn das für das einzelne Individuum gilt, so trifft es noch mehr auf das gesellschaftliche Bewußtsein von Klassen, Gruppen usw. zu. Die rationalisierte moralische Reflexion kann den Orientierungen, Bedürfnissen, der Struktur der Gefühle und des Charakters gegenüber nur dann als unbeständig erscheinen, wenn die Sittlichkeit durch das Prisma der individuellen moralischen Entscheidung, vom Verhalten des einzelnen Individuums her untersucht wird. (Doch wenn das sittliche Bewußtsein in sich geschlossen ist, nicht gespalten, erscheinen sogar auf dieser Untersuchungsebene Motivation und Gefühle, rationale Selbstbewertung und Bedürfnisse als in dialektischer Wechselwirkung miteinander verbunden und einander wechselseitig bedingend.) Zeigt sich doch, was im psychischen Leben des Individuums, gemessen etwa an den wesentlichen Besonderheiten seines Charakters, als sehr unbeständig und veränderlich erscheinen mag – wie Meinungen und Handlungsmotivation –, als stabil und gewichtig, wenn es in den Moralkodexen von Klassen und Gruppen fixiert wird. Im großen Maßstab der Geschichte ist die Bedeutung der individuellen charakterlichen Besonderheiten, der Struktur der Gefühle und Bedürfnisse geringer, weil sich die Zufälligkeiten der persönlichen Eigenheiten im Verhalten von Massen untereinander ausgleichen. Hier fallen die moralische Motivation und ihre Zielgerichtetheit stärker ins Gewicht als die Vielfalt von Besonderheiten des individuellen sittlichen Lebens. In der Erfahrung vieler Generationen aufbewahrt, werden sie zu mächtigen Triebkräften des moralischen Lebens von Massen von Menschen (Klassen), zu Triebkräften mit großer emotionaler Kraft und Beständigkeit. Besonders in Perioden progressiver geschichtlicher Umwälzungen und Revolutionen macht sich ihr Einfluß auf die Orientierungen, Gefühle, Bedürfnisse der Individuen bemerkbar und formt den sittlichen Charakter der Menschen im gesellschaftlichen Maßstab, in der Abfolge der Generationen, neu.

Die marxistisch-leninistische Ethik geht dialektisch an die Wechselwirkung von Sinnlichem und Rationalem in der Moral heran, d. h., sie faßt sie in ihrer Wechselwirkung und wechselseitigen Bedingtheit; sie löst sie nicht voneinander los bzw. stellt sie einander gar entgegen. Sie bildet damit einen Gegensatz sowohl zu den irrationalistischen Doktrinen in der Ethik, die den Verstand als bloßes Werkzeug eines unerforschlichen „Spiels der Leidenschaften“ darzustellen suchen, als auch zu antisensualistischen, positivistischen Konzeptionen, in denen die Orientierungsfunktion der sittlichen Gefühle bestritten wird. Beiden Arten des Herangehens ist die Trennung und Entgegensetzung von Sinnlichem und Rationalem eigen. Die marxistisch-leninistische Ethik, die sich auf die allgemeine Methodologie der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie stützt, geht von

der Einheit und wechselseitigen Abhängigkeit von Sinnlichem und Rationalem aus. Sie fordert aber zugleich, die Spezifik dieser Einheit zu berücksichtigen, da sie zwischen der Moral als spezifischer Weise der Aneignung der Welt durch den Menschen und der Wissenschaft unterscheidet.

Die bürgerlichen Theoretiker haben den Umstand, daß die rationale Motivation von tieferen, auch unterbewußten, Bewußtseinsstrukturen abhängt, auf jede nur mögliche Weise hochgespielt. Und sogar dann, wenn sie diese unbewußten Stimuli als unbestreitbare, ständig wirkende Programme interpretierten, die das Verstandesleben des Menschen völlig und automatisch vorbestimmen (wie die Freudisten), gaben sie dem Unterbewußten häufig mehr oder weniger einen dunklen Sinn und niedrigen, animalisch-amoralischen Charakter. Daß sich das Unbewußte beim Menschen aus mehreren Schichten zusammensetzt und daß die „sozialisierten“ Schichten dabei die Hauptrolle spielen, ignorieren sie für gewöhnlich. Dabei sind viele stabile Strukturen des menschlichen Unterbewußtseins zutiefst sozial geprägt und moralisch wertvoll. Sie fixieren reiche sittliche, d. h. gesellschaftlich bedeutsame, Erfahrungen.

Zwischen diesen „Schichten“ und dem rationalisierten Verhaltensbewußtsein besteht eine komplizierte Wechselbeziehung, die keinesfalls auf einseitige Determination reduziert werden kann. Man darf diesen Zusammenhang nicht dramatisieren, indem man darin die Bestätigung für einen Irrationalismus des menschlichen Lebens schlechthin sieht oder die Bestätigung dafür, daß der Mensch dunklen, niedrig-animalischen Komplexen unterworfen ist. Es ist hier also allein zu fragen, welche bewußten moralischen Motive und unterbewußten Beweggründe ihrem (fortschrittlichen oder reaktionären) geschichtlichen Inhalt nach im Bewußtsein des Menschen, im Spiel seiner Leidenschaften und in der Logik seines Handelns miteinander in Wechselwirkung treten.

Der Fehler des Freudismus ist nicht darin zu sehen, daß er das Problem der Beziehungen zwischen unterbewußten Impulsen und rational bedingten Normen akzentuiert hat, sondern darin, wie dieses Problem gelöst wurde. *Freud* hat moralische Normen, Verbote und Forderungen hauptsächlich als sozial bedingte Faktoren des rationalen Denkens (auf der Ebene von „Ich“ und „Über-Ich“) verstanden. Gerade sie wurden als Zensoren, als Hüter der Reinheit des sittlichen Bewußtseins angesehen. Es herrschte die Auffassung, daß unzulässige Beweggründe, Impulse und Instinkte namentlich unter ihrem Einfluß in das Unterbewußtsein abgedrängt werden. In Wirklichkeit aber gibt es wichtige psychische Mechanismen des sittlichen Bewußtseins sowohl auf der Stufe des Bewußten als auch im Bereich des Unterbewußten, d. h., das Problem stellt sich anders dar als bei *Freud*: nicht als Verhältnis von moralischen Verboten im Bereich des Erkannten (Rationalen) und amoralischen Trieben im Bereich des Instinkthafte, Unterbewußten. Es geht um die Frage nach der Verteilung der Komponenten des sittlichen Bewußtseins über verschiedene Ebenen, über die Ebene des Bewußten und die des Unbewußten, nach den unterschiedlichen Funktionsweisen der moralischen Struktur. Hinzu kommt, daß die Wechselwirkung zwischen

der Sphäre des Bewußten und der des Unterbewußten sich nicht auf die Funktion des Verbots beschränkt, wie die Freudisten meinten.

Dieser Irrtum des Freudismus rührte aus der verzerrten „Eigenreflexion“ des bürgerlichen Individuums im 19. und 20. Jh. her. Die Auffassung der Moral als Phänomen mit überwiegendem Verbotscharakter ist nicht mehr als eine oberflächliche Illusion des „unglücklichen“ bürgerlichen Bewußtseins. Die Hauptfunktion der Moral ist, positives Verhalten zu stimulieren. Ein sittliches Bewußtsein, das sich allein auf Verbote stützt, kann sich nicht über einen längeren Zeitraum als allgemeines soziales Bewußtsein halten. Wo eine Erhöhung des spezifischen Gewichts der Verbote innerhalb einer Moral festgestellt wird, da bezeugt diese Zunahme den Tiefstand dieser Moral, das Versiegen jener gesellschaftlich-historischen Quellen, aus denen sie ihre Kraft geschöpft hat. Ebenso wenig darf man annehmen, das moralische Unterbewußtsein, viele Schichten der Gefühle und Emotionen seien vormenschlichen Charakters und stellten eine animalische Ebene der Psyche dar. Die Geschichte hat das Unterbewußtsein des Menschen längst vermenschlicht und den Erfordernissen der sozialen Lebens-tätigkeit angepaßt. Natürlich ist hier noch viel zu tun, im Sinne der Lösung jener Aufgabe, die *Engels* dahingehend bestimmte, daß der Mensch die Herrschaft über sich selbst, über seine eigene innere Welt erringt. Vernunft und Humanismus hängen, geschichtlich gesehen, sehr eng miteinander zusammen. Jetzt ist die Zeit gekommen, die „unteren Etagen“ und „Kellergeschosse“ der menschlichen Psyche (wie übrigens auch die Potenzen der menschlichen Vernunft) in höherem Grade zu beherrschen und nicht nur im Bewußtsein hohe moralische Normen und Prinzipien einzubürgern, sondern durch Veredelung der eigentlichen Gefühle und Beweggründe des Menschen im Bereich des Unterbewußten den Humanismus sowohl enger mit einem fortschrittlichen Denken zu verbinden als auch mit echtem Gefühl, Mitleiden, mit dem Gewissen, und zwar geht es um eine sozusagen „innerseelische“ Verbindung, die in den tiefsten Funktionsmechanismen des Unterbewußtseins verankert ist. Doch dieser großen geschichtlichen Aufgabe der Umgestaltung des Menschen, der Umbildung seiner gesamten Psyche ist nur die neue Gesellschaftsordnung, die kommunistische Gesellschaftsformation, gewachsen.

Das Moralische tritt im realen Verhalten der Menschen in Erscheinung. Die moralischen Lebensgrundlagen der Persönlichkeit und die sozial relevanten Bereiche ihres Strebens bilden ein einheitliches Ganzes. Die Sphäre der Moral umfaßt sowohl subjektive wie objektive Aspekte des menschlichen Seins. Die Beschäftigung mit den Besonderheiten der Tätigkeit des sittlichen Bewußtseins führt uns zu dem Problem seiner sozialen Bedingtheit. Die moralischen Werte, die von der Gesellschaft fixiert werden, wirken als Orientierung des individuellen Bewußtseins; es findet ein unaufhörliches „Überwechseln“ der Werte aus dem System der äußeren Zusammenhänge in die innere subjektiv-persönliche Struktur und umgekehrt statt. Die „äußeren“ Werte der sozialen Sphäre verwandeln sich vermittels ihrer Aneignung durch den Menschen in „innere“, werden zum Inhalt des sittlichen Bewußtseins der Persönlichkeit.

Folglich erschließt sich uns die Spezifik der Moral nicht allein über die Aufdeckung von deren spezifischen Kennzeichen als Aneignungsweise der Welt, sondern auch über die Aufdeckung ihrer Struktur, durch die das Problem konkretisiert wird. Dabei geht es um die Struktur mit ihren objektiven wie subjektiven Merkmalen: sowohl das System sittlicher Beziehungen, die in Verhaltensstereotypen, Werten u. ä. fixiert sind, wie die Struktur des Moralbewußtseins, das in seiner konkret-funktionalen Ganzheit gefaßt wird. Das Verhalten der Menschen in der Gesellschaft – ein relativ stabiles und sich wiederholendes Verhalten – objektiviert deren sittliche Werte, Orientierungen, Positionen. Das Bild der objektivierten, in der Gesellschaft wirkenden Moral bietet sich uns erst in der Gesamtheit von deren Merkmalen: ein bestimmtes Wertgefüge; die Kanäle und Arten der moralischen Kommunikation; der spezifische moralische „Code“ als anerkannter Modus der Abfolge der Werte in der öffentlichen Meinung; die objektiv typischen moralischen Entscheidungssituationen und die ihnen gemäßen besonderen moralischen Probleme, die das Individuum, die Klasse, die Gesellschaft zu lösen hat; die Art und Weise der Fixierung der geforderten Entscheidungen, soziale Sanktionen u. a.; die schon massenhaft verbreiteten, im realen Verhalten großer – einschließlich klassenmäßiger – Gruppen praktizierten Stereotype und Vorbilder wie auch die unzähligen Umgangs- und Traditionsregeln, die im Alltagsleben, in den Sitten ihren Ausdruck finden, und vieles andere. Die sittlichen Beziehungen bilden dabei einen Aspekt der sozialen Verhältnisse. Doch da diese in der Geschichte von unterschiedlicher, jeweils spezifischer Art sind, so sind es auch die sittlichen Verhältnisse, d. h. bestimmte Systeme anerkannter Werte usw. Der geschichtliche Typ des sozialen Zusammenhangs bestimmt auch den geschichtlichen Typ der Persönlichkeit als Gesamtheit bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse. Gerade der Typ der sozialen Zusammenhänge prägt von vornherein auch die Eigenart der betreffenden Moral, die sich als Weise der Aneignung der sozialen Bedingungen durch den Menschen in der jeweiligen Epoche darstellt.

Man kann in der Weltgeschichte zwischen vier großen Typen sozialer Verhältnisse und demgemäß zwischen vier großen Systemen der sittlichen Verhältnisse und vier Strukturen des sie widerspiegelnden sittlichen Bewußtseins (Übergangsformen nicht gerechnet) unterscheiden. Der erste Typ sind die durch Blutsbande bedingten Gentilverhältnisse, die der Epoche der Urgemeinschaft entsprechen. Der zweite Typ sind die Verhältnisse der persönlichen Abhängigkeit, der unmittelbaren Herrschaft und Unterdrückung in der Sklavenhaltergesellschaft und im Feudalismus. Der dritte Typ sind die Verhältnisse der „sachlichen“ Abhängigkeit, die über formal autonome Individuen herrschen und den Mechanismus der kapitalistischen Ausbeutung repräsentieren. Der vierte Typ schließlich, das ist der freie gesellschaftliche Zusammenhang der assoziierten Individuen, die vereint die Produktionsmittel beherrschen und planmäßig den Prozeß der sozialen und persönlichen Vervollkommnung leiten, d. h., es ist jener Typ von Beziehung, der der kommunistischen Gesellschaftsformation entspricht. Jeder Typ der sozialen Verhältnisse besitzt sein eigenes, qualitativ bestimmtes System sittlicher Verhält-

nisse und seine eigene moralische Bewußtseinsstruktur. Im Rahmen der sozialgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit können wir auf Umwälzungen großen Maßstabs verweisen, die von qualitativen Veränderungen in der Moralstruktur begleitet waren. Das sind der Übergang von der Urgemeinschaft zur Sklaverei und zum Feudalismus, darauf die Ablösung des letzteren durch die kapitalistische Produktionsweise und schließlich der Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus. Jede dieser weltgeschichtlichen Umwälzungen kann als *Revolution* in der sittlichen Entwicklung der Menschheit gewertet werden.

Die sittliche Umwälzung in den Beziehungen und im Bewußtsein der Menschen, die der Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus mit sich bringt, ist die grundlegendste, tiefstgreifende dieser Revolutionen. Sie, die alles Positive schöpferisch übernimmt, das die sittliche Erfahrung der Menschheit in sich birgt, bedeutet zugleich den endgültigen Bruch mit jener Moral, die den Verhältnissen der Unterdrückung, der Klassenungleichheit, der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen gemäß ist. Darum entsteht in dieser Umwälzung die revolutionärste Moral; sie entspricht den Aufgaben der schöpferischen, allseitigen Entwicklung der Persönlichkeit – Aufgaben, die eine qualitative Umbildung der Struktur des sittlichen Bewußtseins, die Vervollkommnung seiner imperativen Kontrollmechanismen, eine höhere Genauigkeit und Humanisierung der sittlichen Wertungen und Normen, eine bessere Übereinstimmung mit den Aufgaben der kollektiven sittlichen Tätigkeit mit ihrem feineren moralischen Verständnis füreinander und ihrer Einmütigkeit, dem Reichtum und der inhaltlichen Vielfalt sittlicher Kontakte zwischen den Menschen usw. erfordern.

„... *Regel und Ordnung ist selbst ein unentbehrliches Moment jeder Produktionsweise, die gesellschaftliche Festigkeit und Unabhängigkeit von bloßem Zufall oder Willkür annehmen soll. Sie ist eben die Form ihrer gesellschaftlichen Befestigung und daher ihrer relativen Emanzipation von bloßer Willkür und bloßem Zufall*“¹², schrieb Marx. In dem komplizierten System von Beziehungen, das die gesellschaftlichen Verhältnisse darstellt, existiert eine ganze Reihe von Selbstregulierungsmechanismen, die dessen Stabilität und ständige Reproduktion gewährleisten. In einer ökonomischen Gesellschaftsformation als geschlossenem geschichtlichem Gebilde wirken diese Mechanismen sowohl auf ökonomischer Ebene als auch auf allen anderen Ebenen, wo gesellschaftliche Institutionen – Recht, Moral u. a. – als Verhaltensregulatoren fungieren. Von den grundlegenden Mechanismen geformt, die in der Ökonomie wirksam sind, beeinflussen einige dieser Regulatoren vor allem das Bewußtsein der Menschen, indem sie es den objektiv-materiellen Bedingungen ihrer Lebenstätigkeit anpassen. Die moralischen Werte spielen dabei eine wesentliche Rolle.

Die Sittlichkeit im weitesten Sinne des Wortes ist eine Einheit von objektivem Systemcharakter des sozialen Milieus und einer bestimmten, seiner Festigung

12 K. Marx, Das Kapital, Dritter Band, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 25, Berlin 1973, S. 801

dienenden Gesamtheit moralischer Wertorientierungen und Mechanismen, des subjektiven, eine eigene Struktur aufweisenden Moralbewußtseins.

Die vom sozialen Milieu hervorgebrachten Informationsströme unterschiedlichster Art werden vom moralischen Bewußtsein verarbeitet und dabei durch Klassen-, Gruppen- bzw. Berufskodexe, durch fixierte Verhaltensmuster, Traditionen u. ä. „gebrochen“. Das Verständnis eines bestimmten, in der Gesellschaft entstandenen Wertsystems setzt die Kenntnis der tatsächlichen Wirksamkeit jener normativ-wertmäßigen Kommunikation voraus, über die es verfügt. Diese Wirksamkeit ist in nicht geringem Grade von der „Leitungsfähigkeit“ jener Kanäle, von ihrer Verzweigtheit und Ausdehnung, ihrer Eignung zur Überwindung von „Störungen“ der verschiedensten Art, wie sie bei der Übermittlung von Wertinformationen auftreten, abhängig. Die Schwierigkeit des Verständnisses besteht darin, daß der eigentliche normative Gehalt der zwischen den Menschen ausgetauschten Informationen in sehr unterschiedlichen Formen ausgedrückt werden kann. Sie reichen von der direkten Mitteilung von Normen, Werten und Verboten bis zur symbolhaften Wiedergabe mancher Werte, bestimmter gefühlsmäßiger Sympathien und Antipathien hin, die im stillen auf das Unterbewußtsein der Menschen wirken.

Ein über längere Zeiträume funktionierendes Wertsystem stabilisiert sich in bestimmten Verhaltensmustern, in der normativen Konsequenz der Bewertung jener Handlungen, die den typischen geschichtlich bedingten Situationen moralischer Entscheidung und Konfliktlösung entsprechen. Bei einzelnen Gruppen ist eine Bevorzugung bestimmter Werte innerhalb des allgemeinen Wertgefüges festzustellen. Das können Kunstwerke, wissenschaftliche Kenntnisse, politische Ziele, das physische Wohlbefinden, Reichtum, religiöse Zeichen und Symbole u. a. sein. Solche Bevorzugung kann innerhalb eines einheitlichen Systems sittlicher Beziehungen auftreten, und sie geht als einer der Koordinatenpunkte mit normativer Bedeutung in dieses System ein. Man muß jedoch zwischen wirklicher und scheinbarer Bevorzugung unterscheiden.

Eine wichtige Rolle spielen im System der moralischen Werte, wie schon bemerkt, die Verhaltensmuster: Stereotype, die eine bestimmte Tendenz und Konsequenz des Handelns bedingen, welches den typischen sozial-moralischen Situationen entspricht. Jede Gesellschaftsform ist durch sich gewohnheitsmäßig wiederholende Situationen gekennzeichnet, in denen die Individuen moralische Entscheidungen treffen und Entschlüsse fassen. An solche Situationen legt die Gesellschaft meist eine moralische Wertung von „allgemeiner Bedeutung“ und ein fertiges Verhaltensmuster als Aufgabe und Schema des Verhaltens an. Dem einzelnen Individuum treten diese Bewertung sowohl wie dieses Muster als ein sozial Objektives entgegen, das sich in einem bestimmten Lebensstil und in der öffentlichen Meinung manifestiert. Verhaltensmuster können einen relativ strengen, wenig variablen Vorgang fixieren, wie es sich am deutlichsten bei ritualisierten Formen der Verhaltensregulierung, Bräuchen und Umgangsregeln zeigt. Sie können sich jedoch auch auf die Zusammenstellung einiger Ausgangsparameter des moralisch geforderten Verhaltensstereotyps beschränken, so daß den Indivi-

duen die gewichtige Entscheidung zwischen den verschiedenen Varianten des Vorgangs selbst überlassen bleibt. Jede Klasse ist bestrebt, ihre eigenen, speziellen Verhaltensmuster, die ihren Interessen entsprechen, zu entwickeln und zu festigen.

Das Verhaltensmuster bringt jene sich schon in wirklichem Verhalten verkörpernde Einheit des Handelns zum Ausdruck, das einer gewissen Wertabfolge und einem bestimmten Typ sozial-moralischer Situation entspricht. Es kann parallel zu einem bestimmten Verhaltenssetalon (oder, anders gesagt, -modell) bestehen, das sein idealer Ausdruck ist, sich als moralisch erwünschtes Verhaltensschema darstellt, in seiner Unbedingtheit, seiner von den Zufälligkeiten der konkreten Situation freien Gestalt gefaßt. Die Verhaltensmuster, ihre moralisch-wertmäßigen Bedeutungen eingeschlossen, können die sozialen Rollen des Individuums in deren gesamter Bestimmtheit – ökonomisch, beruflich-technisch, klassenmäßig, politisch, den sozialen Status betreffend usw. – festigen. Es ist bekannt, daß die Rollen, die über lange Zeit ausgeübt worden sind, sich unter bestimmten Umständen sogar von Generation zu Generation überliefern, sich auswirken auf die moralischen Eigenschaften des Individuums, auf die Umwandlung der angeeigneten Verhaltensmuster in Wertetalons des individuellen Bewußtseins und in ihrem Inhalt und ihrer Struktur selbst gefestigt werden.

Bei der Wahrnehmung seiner sozialen Rolle ist das Individuum genötigt, die realen Folgen seines Verhaltens abzuschätzen, es mit gewissen Normen abzustimmen und zugleich vor auszusehen, welchen Eindruck es selbst in moralischer Hinsicht bei anderen Menschen, bei seiner Umwelt hinterlassen wird. Dafür ist moralische Vorstellungskraft, ist Intuition schlechthin unerläßlich. Im Zusammenhang mit der Reaktion der Menschen seiner Umgebung lernt das Individuum, sich moralisch selbst zu bewerten. Diese in rationalen und sinnlich-bildhaften Formen erfolgende Selbstbewertung ist eine Brechung von im Wertetalon des Verhaltens fixierten (und durch gesellschaftliche Sanktionen verschiedener Art bestärkten) gesellschaftlichen Zusammenhängen, eine modifizierte „Ablichtung“ des eingebürgerten Verhaltensstereotyps (der realen Möglichkeiten, vor denen das Individuum bei seiner Entscheidung steht). Zugleich widerspiegelt die moralische Selbstbewertung nicht nur das normative Verhältnis des Menschen zu sich selbst, sondern auch zu anderen Menschen, sozialen Gruppen, Klassen und letzten Endes zu der Gesellschaft, in der er lebt. Sie hat einen bestimmten Bezug zur weltanschaulichen Formulierung der Interessen der Menschen, einschließlich des höchsten Vorbildes für das sittliche Bewußtsein, des moralischen Ideals.

Jede Klasse ist eine große normensetzende Gruppe. Sie kristallisiert in sich moralische Forderungen und Normen, die aus spezifischen, massenhaft auftretenden sozial-moralischen Situationen erwachsen, wie sie die Lebensweise der Mitglieder dieser Klasse charakterisieren und ihren allgemeinen Interessen entsprechen.

Als soziale Bedingungen des Handelns der Menschen verleihen die Normen den Verhaltensvorgängen eine wertmäßige Bedeutung, die häufig mit der Benut-

zung einer speziellen Symbolik verknüpft ist¹³. Sie bringen bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse, einen bestimmten Zusammenhang der Menschen zum Ausdruck und vermitteln sie. Der Symbolismus, der dabei festzustellen ist, zielt auf die Interpretation des verborgenen moralisch-wertmäßigen Inhalts, den er bezeichnet. Solcher Wertsymbolismus kommt in sehr hohem Maße den ritualisierten Verhaltensformen zu, so auch den Umgangssitten und -regeln. Die Verhaltensvorgänge sind hier in ihrer instrumentalischen Bedeutung auf eine ganz besondere Weise mit dem System der moralischen Normen und Werte verbunden. Häufig wird selbst der moralisch-wertmäßige Sinn der durch sie vermittelten Verhaltensakte von den Menschen weiter als nur auf ein unmittelbares praktisch nützlich Resultat gerichtet gefaßt.

In der Klassengesellschaft kommen im moralischen Symbolismus des menschlichen Verhaltens die sozialen Klassenunterschiede und -gegensätze zum Ausdruck. Die ungleiche sozial-ökonomische Lage der verschiedenen Klassen und Schichten (Gruppen), die mit den ungleichen Bedingungen ihrer Lebenstätigkeit korrespondiert, findet ihren Niederschlag in unterschiedlichen „Schemata“ für die Verhaltensvorgänge von sittlich-wertmäßiger Bedeutung. Der Symbolismus, der mit diesen Vorgängen verknüpft ist, weist eben gerade auf die unterschiedliche Lage der Individuen als Mitglieder bestimmter Klassen, Stände, Kasten hin, unterstreicht die Andersartigkeit ihres sozialen Status, indem er die in der Gesellschaft entstandenen Unterschiede fixiert, die „Vermischung“ verschiedener Gruppen verhindert usw. Im Fall eines Verkehrs von Personen, die ein und denselben oder einen verschiedenen Rang in sozialen Gruppen einnehmen, fungiert er als offene Manifestation der sozialen Unterschiede.

Die einer bestimmten Lebensweise entsprechende Gesamtheit von Etalons und fixierten Vorgängen, die wertmäßige „Kodierung“ der Verhaltensinformationen, der moralische Symbolismus – das sind wichtige soziale Regulatoren der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen, die die Eigenart, die Spezifik der Moral mit bedingen. Doch sie werden wiederum durch das System der objektiven sozial-klassenmäßigen und letzten Endes der ökonomischen Verhältnisse der Menschen bestimmt. Das muß besonders betont werden, weil die bürgerliche Moralsoziologie auf der Existenz dieser moralisch-wertmäßigen Regulierungsphänomene nicht selten Spekulationen aufbaut. Sie verleiht ihnen den Charakter letztendlicher Ursachen und Wurzeln der Klassen- und Gruppenteilung, der Verschiedenheit des sozialen Status der Menschen und der gesellschaftlichen Unterschiede zwischen ihnen. Auch die Gesellschaft selbst wird dabei in der Hauptsache als „symbolhafte“ Umwelt gefaßt, und der Mensch erscheint als ein

13 Eine interessante Darlegung der Bedeutungen des Symbols ist in dem Artikel von A. F. Losev „Problema simvola v svjazi s blizkimi k nemu literaturovedčeskimi kategorijami“ (Das Problem des Symbols in Verbindung mit ihm verwandten literaturwissenschaftlichen Kategorien), in: Izvestija Akademii Nauk SSSR, serija „Literatura i jazyk“ (Mitteilungen der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Reihe „Literatur und Sprache“), 1970, Nr. 5 enthalten.

Wesen, das Symbole schafft, um sodann nach ihnen zu leben. Die bürgerliche Moralsoziologie sucht die Existenz des sozialen und insbesondere des moralisch-wertmäßigen Symbolismus und seinen regulierenden Einfluß auf das Verhalten, auf die Entstehung relativ stabiler Verkehrsformen der Menschen im Sinne des axiologischen Idealismus und des Irrationalismus zu interpretieren.

Dabei wird besonders der Umstand ins Spiel gebracht, daß ein nicht geringer Teil des Wertsymbolismus, wie er in der antagonistischen Klassengesellschaft entsteht, den Charakter vorgefaßter Illusionen und Vorurteile trägt, die das wirkliche Wesen der gesellschaftlichen Verhältnisse verschleiern. Das Paradoxe dessen liegt darin, daß diese Illusionen dennoch mehr oder weniger wirksame Regulatoren des Verhaltens des Individuums waren und seine soziale Lebenstätigkeit organisierten. Welche irrationale Richtung das Individuum in seinem Denken auch einschlug, sein von solchen Illusionen beeinflusstes praktisches Handeln war oft erfolgreich. So gewann es den Anschein, als fänden die Illusionen in der Praxis des gesellschaftlichen Lebens ihre Bestätigung, während die wirkliche Bedeutung der gesellschaftlichen Verhältnisse, ihr eigentlicher Sinn als entbehrlich oder sogar als „gefährlich“ erschien. Der Irrationalismus der symbolhaften Formen der Verhaltensregulierung richtete sich gegen die wissenschaftliche Wahrheit. Welchen geschichtlichen Sinn solche Widersinnigkeit besitzt, die bestimmten Formen der Ideologie eignet, hat Marx enthüllt. Bei der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise legte er insbesondere dar, wie die äußeren Formen der bürgerlichen Produktionsverhältnisse irrationale Vorstellungen darüber im Bewußtsein der Menschen, eine Mystifikation der wirklichen Zusammenhänge und Tendenzen hervorbringen. *„Die Vermittlungen der irrationalen Formen, worin bestimmte ökonomische Verhältnisse erscheinen und sich praktisch zusammenfassen, gehn die praktischen Träger dieser Verhältnisse in ihrem Handel und Wandel jedoch nichts an; und da sie gewohnt sind, sich darin zu bewegen, findet ihr Verstand nicht im geringsten Anstoß daran. Ein vollkommener Widerspruch hat durchaus nichts Geheimnisvolles für sie. In den dem innern Zusammenhang entfremdeten und, für sich isoliert genommen, abgeschmackten Erscheinungsformen fühlen sie sich ebenso zu Haus wie ein Fisch im Wasser“*¹⁴, schrieb Marx im „Kapital“.

Natürlich ist nicht jeder moralische Wertsymbolismus mit Illusionen gleichzusetzen, und nicht jeder steht der Wahrheit entgegen. In einzelnen Fällen bezeichnet die moralische Wertsymbolik dem Individuum lediglich die Parameter eines richtigen Handelns in typischen Situationen, indem sie es auf Stereotype orientiert, die in verschlüsselter Form jene immense moralische Erfahrung der Geschichte enthalten, die es dem Menschen erlauben, „ohne Nachdenken“ Entscheidungen zu treffen und sich in seiner sozialen Umwelt zu bewegen. Nur die wissenschaftliche marxistische Ethik kann den tatsächlichen Gehalt der in Symbolen verschlüsselten moralischen Werte, Stereotype des solchermaßen aufgetragenen Verhaltens aufdecken und sie dadurch im geschichtlichen Zusammen-

14 K. Marx, Das Kapital, Dritter Band, a. a. O., S. 787

hang als fortschrittlich oder reaktionär werten. Aber auch diese rationalanalytische Enthüllung des versteckten moralischen Gehalts der Stereotype hebt (zumindest bis zu einem bestimmten Zeitpunkt) nicht die Wirksamkeit bestimmter symbolhafter Orientierungen des menschlichen Verhaltens auf, sofern die sie erzeugenden gesellschaftlichen Verhältnisse weiter bestehen bleiben.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für das Wirken der Moral sind die verschiedenen Formen der moralischen *Befriedigung*, die auf jeder Stufe der Moral in vieler Hinsicht ein Eigengewicht besitzen. Auch die spezifische Skala der Anerkennungen und Strafen richtet sich nach ihnen und stimmt mit ihnen überein. Das moralische Bewußtsein als imperativ-wertende Widerspiegelung der in der Gesellschaft herrschenden Verhältnisse findet im sittlichen Leben, im Streben und in den Hoffnungen des jeweiligen Persönlichkeitstyps seine direkte Verkörperung. In der geschichtlich determinierten Skala der Anerkennungen und Strafen finden also die Reife und die Eigenart des Moralbewußtseins eine bestimmte Widerspiegelung und einen Teilausdruck.

Eine solche Skala, in der sich die historisch bestimmte soziale Psyche einer Epoche spiegelt, aufzudecken ist für den Historiker meist nicht weniger aussagekräftig, was die realen Probleme des sittlichen Lebens, die typischen Situationen angeht, als die Zeugnisse von Zeitgenossen jener Epoche. Es verdient dabei Beachtung, daß im sittlichen Tun in den verschiedenen Geschichtsperioden die moralischen Sanktionen nicht gleichartig waren. In der Urgesellschaft z. B. kam in der Vorstellung von Vergeltung (bzw. Belohnung) als Element der moralischen Entscheidung unmittelbar die Unkompliziertheit und Unentwickeltheit des moralischen Bewußtseins zum Ausdruck. Das sittliche Tun wurde für gewöhnlich nicht als an sich wertvoll aufgefaßt, sondern nur in Erwartung kommender Belohnungen oder Strafen, die es nach sich zog. Motiv und Handlung stehen hier folglich in einer besonderen Beziehung zueinander. Äußerlich erscheint das Motiv als Bestreben, Anerkennung zu finden und Strafen zu entgehen; nur der Handlung wird die Bedeutung einer moralischen Eigenschaft beigemessen, wobei es die Außenwelt, äußere Kräfte der Strafe oder des Schutzes sind, die der Handlung diese „Eigenschaft“ verleihen. Die Handlung richtet sich nach äußeren moralischen Vorschriften, nicht nach einer eigenen „inneren Stimme“. So zeigt sich eine allgemeine Gesetzmäßigkeit der Herausbildung der moralischen Subjektivität: Es ist die Handlung, die – nach ihrem Muster und Bild – das Motiv formt. Hier bestätigt sich erneut die Richtigkeit der materialistischen Geschichtsauffassung des Marxismus: Der objektive Akt der Handlung (die „äußere“ Handlung) stimuliert das Entstehen ihrer gemäßen Bestrebungen. Das Motiv nimmt, dem Charakter der vollbrachten Handlung entsprechend, historisch Züge von „Moralität“ (oder Unsittlichkeit) an. (Nicht ohne Grund haben die Alten zwischen Motiv und Handlung keinerlei Unterschied gemacht.)

Im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung des sittlichen Bewußtseins wird den Motiven des Handelns, Verhaltens eine immer größere Bedeutung beigemessen; sie finden neben dessen Resultaten gesondert Berücksichtigung. Absichten und Beweggründe werden Gegenstand der moralischen Wertung, man sucht die

hinter dem Handeln stehenden, ihm zugrundeliegenden Motive zu erkennen. Die Androhung von Strafe für falsches Handeln ist ein zusätzliches Mittel der Einflußnahme auf die Entschlüsse des Individuums. Seine moralische Entscheidung, die den normativen Geboten und Verboten entspricht oder von ihnen abweicht, wird allmählich als mögliches Hauptkriterium für die Bewertung seines Handelns angesehen.

Die moralischen Forderungen und der von ihnen diktierte sittliche Verhaltensstereotyp unterscheiden sich geschichtlich nach dem Grad ihrer Härte und Unabdingbarkeit. Die Graduierung reicht von äußerst strengen bis zu sehr milden Vorschriften. Die äußerst strengen Moralforderungen treten als Befehle auf, die sehr gemäßigten als Wünsche oder Ratschläge. Der Grad der Strenge moralischer Forderungen stellt eine wichtige funktionale Besonderheit der geschichtlich bedingten Struktur des sittlichen Bewußtseins dar. In diesem Bewußtsein verbindet sich das Maß des Zwanges geschichtlich mit einer ganzen Reihe von Vorstellungen und Wertbegründungen. Dazu gehören sowohl der Appell an die Vernunft als auch die Auffassung der Vorschriften als geheiligt bzw. als Verkörperung von Gerechtigkeit, Menschlichkeit u. ä. Jede dieser Kennzeichnungen läßt sich unter dem Gesichtspunkt einer allgemeinen soziologischen Analyse (ihrer Bedingtheit) ebenso wie unter speziell normativem Aspekt angehen. Es ist dabei zu beachten, daß die Absichtshaftigkeit des Tuns und seine moralische Begründung (Motivation) sich zueinander sehr unterschiedlich verhalten, besonders in den verschiedenen Klassen und Gesellschaftsordnungen. Das Zeremoniell der feudalstandesgemäßen Beziehungen ließ sich z. B. ohne ein ausgeprägtes System moralischer Begründung vollziehen. Anders bei einer Konfliktsituation, als deren Beteiligte Menschen mit entwickeltem sittlichem Selbstbewußtsein auftreten. Hier liegt die Bewußtheit, die Motivation des Handelns um ein Vielfaches höher.

Neuerscheinung:

IMSF-Informationsbericht Bd. 19:

Arbeitslosigkeit und Wirtschaftskrise in der BRD in den siebziger Jahren

Verfasser: Albert J. Probst

81 Seiten, umfangr. statistischer Anhang, Din A 4, DM 8,--

Reinhold Miller

Die Entwicklung der marxistisch-leninistischen Ethik und die Herausbildung der sozialistischen Persönlichkeit

Dieser – von der Redaktion des Marxismus-Digest etwas gekürzte – Beitrag ist dem von Matthäus Klein, Friedrich Richter und Vera Wrona herausgegebenen Sammelband „Marxistisch-leninistische Philosophie in der DDR“, Berlin/DDR 1974, entnommen (S. 132–160).

I.

Die Ethik ist als organischer Bestandteil der Philosophie in allen historischen Epochen und Gesellschaftsformationen stets untrennbar mit den Interessen bestimmter Klassen und daher auch mit dem Klassenkampf und der Politik verbunden. In den einzelnen Gesellschaftsordnungen war diese innere Beziehung von Ethik und Politik in Abhängigkeit davon, ob in ihr die Interessen historisch überlebter oder progressiver Klassen zum Ausdruck kamen, in jeweils spezifischer Weise bestimmt worden. So verbindet sich in den philosophischen Auffassungen der bedeutendsten Vertreter des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts die Beziehung von Ethik und Politik nicht nur in der Theorie mit einem bestimmten Menschenbild, sie ist auch hinsichtlich ihrer Praxisbezogenheit unmittelbar mit dem Kampf gegen die feudale Leibeigenschaft, gegen die Theologie sowie gegen den weltlichen und religiösen Despotismus verflochten. *Marx und Engels* betonten, daß es keines großen Scharfsinnes bedarf, um aus den Lehren des französischen Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen Intelligenz und Begabung der Menschen, dem Einfluß der äußeren Umstände auf den Menschen, der Bedeutung der Industrie etc. dessen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus zu erkennen. „*Wenn der Mensch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntnis, Empfindung etc. sich bildet, so kommt es also darauf an, die empirische Welt so einzurichten, daß er das wahrhaft Menschliche in ihr erfährt, sich angewöhnt, daß er sich als Mensch erfährt. Wenn das wohlverstandne Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt . . . Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden.*“¹ In ihren Belegen über die diesbezüglichen Auffassungen von *Helvetius* haben sie daher auch besonders dessen Verbindung von Politik und Moral hervorgehoben: „*Die Moral ist eine nur frivole Wissenschaft, wenn man sie nicht mit der Politik und Gesetzgebung vereint.*“ Der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts war die Philosophie der jungen, noch progressiven, revolutionären Bourgeoisie, deren antifeu-

daler Kampf ihr gleichsam die enge Verbindung von Ethik und Politik als objektive Notwendigkeit ihres geschichtlichen Handelns aufzwang. Die marxistische Philosophie – und in sie eingeschlossen die marxistische Ethik – ist nicht nur Weiterführung des vorangegangenen philosophischen Denkens, sondern in erster Linie Verallgemeinerung der politischen Interessen der Arbeiterklasse und der Erfahrungen ihres politischen Klassenkampfes gegen das Kapital. Ethik und Politik sind in der marxistisch-leninistischen Weltanschauung objektiv begründet in dem auf der allgemeinen Grundlage der ökonomischen Verhältnisse sich entwickelnden Wechselverhältnis von Politik und Moral. Vom Standpunkt der Weltanschauung der Arbeiterklasse wird das Denken und Handeln der Menschen sowohl in der Politik wie in der Moral danach beurteilt, welchen Zielen es dient, die Interessen welcher Klasse es zum Ausdruck bringt, wie es zum gesellschaftlichen Fortschritt beiträgt.

Im gegenwärtigen Revisionismus tritt sehr deutlich die Tendenz hervor, diese objektiv bedingte Wechselbeziehung von Politik und Moral der sozialistischen Gesellschaft über die undialektische Entgegensetzung von Klassenmäßigem und Allgemeinmenschlichem faktisch entweder in eine apolitische Moral oder in eine amoralische Politik aufzulösen.

So behaupten nicht wenige revisionistische Theoretiker, die Politik sei auch im Sozialismus noch immer eine Sphäre der Entfremdung wie andererseits auch das Verhältnis von Politik und Moral in der sozialistischen Gesellschaft nur ein spezieller Ausdruck einer tiefgehenden Entfremdung des Menschen im Sozialismus sei. Obwohl sich die Politik auf den wissenschaftlichen Sozialismus berufe, könne doch keine Rede davon sein, daß sie sich in Wirklichkeit auch auf die Wissenschaft stütze. In dem Maße, in dem die Politik pragmatisch ist und in ihr das Prinzip der Effektivität die entscheidende Rolle spielt, komme sie unvermeidlich mit den moralischen Normen in Konflikt. *M. Marković* zum Beispiel erklärt, Politik könne nicht gleichzeitig erfolgreich und moralisch einwandfrei sein². *Vranicki* nimmt die Existenz des Staates, von Parteien und Nationen als politischer Institutionen in der sozialistischen Gesellschaft als einen der wichtigsten Beweise dafür, „daß das Problem der Entfremdung die Kernfrage des Sozialismus“ sei³. Nach *Garaudy* werden „wirklich menschliche Verhältnisse“ erst dann entstehen, wenn die mit „staatlicher Herrschaft verbundenen gesellschaftlichen Bedingungen überwunden sind“⁴.

Es ist dabei bemerkenswert, daß die Revisionisten zwar immer wieder über den moralischen Charakter der Politik philosophieren, kaum aber über den politischen Charakter der Moral in der sozialistischen Gesellschaft.

Die Frage nach dem Wechselverhältnis von Politik und Moral im Geschichtsprozeß bildet einen Angelpunkt auch all jener revisionistischen Konzeptionen,

² Vgl. *M. Marković*, Die moralische Integrität der Persönlichkeit in der sozialistischen Gesellschaft, in: *Moral und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1968, S. 123/124.

³ *P. Vranicki*, Mensch und Geschichte, Frankfurt/Main 1969, S. 93.

⁴ *R. Garaudy*, Marxismus im 20. Jahrhundert, Hamburg 1969, S. 24.

¹ *F. Engels/K. Marx*, Die heilige Familie, in: *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 2, S. 138.

die das Entfremdungs-Problem zum Zentralproblem der sozialistischen Gesellschaft und der marxistischen Philosophie, zur Grundfrage der marxistischen Ethik erklären. Sie ist zugleich ein Kernproblem aller Diskussionen um das Problem der Einheit und Wechselbeziehungen von Sozialismus und Humanismus. Ihr kommt nicht nur in der ideologischen Klassenauseinandersetzung mit bürgerlichen und revisionistischen Auffassungen eine große Bedeutung zu, sie spielt auch eine nicht zu unterschätzende Rolle in den Diskussionen innerhalb der Ethik und Ästhetik, in Diskussionen um Probleme der Kunstentwicklung. Diese Diskussionen zeigen, daß es auch bei marxistischen Philosophen, Literaturtheoretikern und Künstlern mitunter unrealistische, idealisierte, zum Teil sogar utopische Vorstellungen über das Verhältnis von Politik und Moral im Prozeß der Persönlichkeitsentwicklung der Menschen gibt.

Wo in irgendeinem Bereich weltanschaulichen Denkens, in der Philosophie oder auch in der Kunst und Literatur, die moralische Entwicklung der Menschen nicht in ihrem untrennbaren Zusammenhang mit der Politik der jeweils herrschenden Klasse und dem politischen Kampf der Masse der Werktätigen gesehen wird, wo sie zu einer Art ausschließlicher moralischer „Selbstvervollkommnung des Individuums“ oder gar zu einer „Selbstverwirklichung des Menschen als moralisches Wesen“ erklärt wird, dort ist die unvermeidliche Konsequenz die, daß der politische Aspekt menschlicher Entwicklung in unserer Epoche notwendig aus dem Blickfeld verschwindet. Es bildet sich auf diesem geistigen Boden eine spezifische Art apolitischer Betrachtung menschlicher Persönlichkeitsentwicklung heraus, deren Hauptmangel gerade darin besteht, daß sie jene gesellschaftliche Kraft verkennt, die in unserer Epoche und namentlich in den sozialistischen Staaten allein imstande ist, durch ihren politischen Kampf die Bedingungen für die harmonische Entwicklung aller Werktätigen als sozialistische Persönlichkeiten zu gewährleisten. „*Von der Politik hängt faktisch das Schicksal von Millionen Menschen ab*“...⁵ schrieb Lenin. „... *Sich mit Politik zu befassen*“, bedeutet nach Lenin, „... *die Erscheinungen vom Standpunkt der Massen und nicht vom persönlichen Standpunkt aus zu analysieren*.“⁶ Gerade das Erfassen der historisch konkret bedingten Charakteristika und Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung bestimmter sozialer Typen von Persönlichkeiten, das Erfassen eben des Typischen in der geschichtlichen Entwicklung von Menschen innerhalb konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse verlangt nach Lenin, daß man alle derartigen Fragen „... *vom Standpunkt des Politikers betrachtet, d. h. vom Standpunkt von Millionen Menschen und der Beziehungen zwischen den Millionen*“...⁷.

5 W. I. Lenin, Notizen eines Publizisten, in: Werke, Bd. 30, Berlin 1961, S. 346.

6 W. I. Lenin, Antwort auf den offenen Brief eines Spezialisten, in: Werke, Bd. 29, Berlin 1961, S. 217.

7 W. I. Lenin, Im Lakaizimmer, in: Werke, Bd. 29, S. 534.

Für Lenin war die Politik nie exklusive Tätigkeit nur einer bestimmten Gruppe von Menschen, von Berufsrevolutionären, von Politikern und auch nie eine spezifische Sphäre gesellschaftlichen Lebens, die allein Berufspolitikern zugänglich wäre. Er sah in der Politik eine der wichtigsten Formen der Äußerung menschlicher Tätigkeit und Interessen unter den Bedingungen der Klassengesellschaft und des politischen Kampfes der Klassen. Politik war ihm ein wichtiger Ausdruck der realen Existenz und Entwicklung der Menschen als gesellschaftlicher Individuen, eine unabdingbare, historisch notwendige Entwicklungsform der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen in der Klassengesellschaft. Wo daher die Politik außer Betrachtung bleibt, dort kann der Mensch in der Gesamtheit seiner realen gesellschaftlichen Beziehungen nicht erfaßt werden.

Von einer solchen Position her ist es daher auch gar nicht möglich, die reale Dialektik des Kampfes der Arbeiterklasse und der anderen Werktätigen zu verstehen, kann in der ideologischen Widerspiegelung, ganz gleich, auf welchem Gebiet, nur ein verzerrtes Bild von der Wirklichkeit erreicht werden.

In Hinsicht auf die Beziehung von Ethik und Politik – namentlich in der künstlerischen Widerspiegelung dieses Verhältnisses – sind auch heute noch die kritischen Bemerkungen Plechanows an Ibsens Drama „Die Kronprätendenten“ von aktuellem Interesse. Der Widerwille, den die damaligen kleinbürgerlichen Lebensbedingungen in Ibsen erzeugten, und besonders auch die kleinbürgerliche Politik seiner Zeit trieb ihn dazu, wie Plechanow bemerkte, auf das Gebiet einer ebenso kleinbürgerlichen Moral zu flüchten, die sich faktisch in einem wirklichkeitsfremden Moralisieren, in sittlichen Predigten erschöpft. Während sich der politische Kampf jedoch auf dem Boden gesellschaftlicher Beziehungen abspielt, erstrebt die sittliche Predigt die Vervollkommnung einzelner Individuen als Ziel. Einmal von diesem konkreten Boden der Politik abgewendet und sozusagen der Moral, der moralischen Selbstvervollkommnung der Individuen zugewendet, geriet Ibsen, wie Plechanow feststellt, naturgemäß auf den Standpunkt des Individualismus. Dort angelangt, „*mußte er das Interesse für alles verlieren, was über die Grenzen der individuellen Selbstvervollkommnung hinausging*“⁸. Resümierend schreibt Plechanow: „*Die Moral stellt sich die Vervollkommnung der einzelnen Individuen zur Aufgabe. Doch ihre praktischen Vorschriften wurzeln in der Politik... Der Mensch ist nur deshalb ein sittliches Wesen, weil er nach dem Ausdruck Aristoteles' ein politisches Wesen ist*...“

Die Individuen vervollkommen sich... Doch ihre Vervollkommnung führt entweder zur Veränderung der gegenseitigen Beziehungen der Menschen – und dann schlägt die Moral in Politik um –, oder sie berührt diese Beziehungen nicht – und dann verfällt die Moral bald der Stagnation; die sittliche Selbstvervollkommnung einzelner wird dann zum Selbstzweck, das heißt, sie verliert jeden praktischen Wert...“⁹

8 G. W. Plechanow, Henrik Ibsen, in: G. W. Plechanow, Kunst und Literatur, Berlin 1955, S. 906.

9 Ebenda, S. 907.

Jede Trennung von Politik und Moral oder auch Ethik und Politik, jeder Versuch, die „Selbstverwirklichung des Menschen als moralisches Wesen“ als ein Element eines unhistorisch verstandenen Allgemeinmenschlichen dem Klassenmäßigen, dem historisch-konkreten „Klassenindividuum“ entgegenzusetzen, führt notwendig zu weltanschaulichen und politischen Positionen, die dem Marxismus-Leninismus fremd sind. *Lenin* forderte stets, die theoretischen und gnoseologischen Wurzeln bestimmter falscher ideologischer Auffassungen oder politischer Verhaltensweisen aufzudecken. Eine wesentliche Ursache dafür sah er immer wieder in dem ungenügenden theoretischen Verständnis der materialistischen Dialektik und in dem mangelnden Vermögen, sie auf die Analyse realer Erscheinungen und Prozesse des gesellschaftlichen Lebens richtig anzuwenden.

Die Politik hat in besonders konzentrierter Weise die Beziehungen der Klassen zueinander zu ihrem Inhalt. Insofern als die sozialökonomischen Bedürfnisse der jeweils herrschenden Klasse sich geschichtlich zugleich als die herrschenden Bedürfnisse der Gesellschaft repräsentieren, betrifft Politik auch unmittelbar die Beziehungen des einzelnen „Klassen“-Individuums zur Gesellschaft als Ganzes, zu den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Hier trifft sie sich mit der Moral, die diese Beziehung von Individuum und Gesellschaft – wenn auch in anderer Weise als die Politik – ebenfalls zu ihrem inhaltlichen Gegenstand hat, den sie widerspiegelt und auf dessen Entwicklung sie in sehr differenzierter Weise einwirkt.

Auch in einem sozialistischen Lande kann die Beziehung des einzelnen, des Individuums zur sozialistischen Gesellschaft sich letztendlich auf keinem anderen Wege praktisch realisieren als über die Politik. Von ihrem konkret-historischen Wesen her ist daher auch die moralische Beziehung des Individuums zur sozialistischen Gesellschaft ein Moment der Durchsetzung der im weitesten Sinne politischen Interessen und Ziele der Arbeiterklasse oder der sozialistischen Gesellschaft als Ganzes, was in diesem Fall identisch ist.

Wo daher in der Literatur die Beziehung von Individuum und Gesellschaft gewissermaßen auf eine unhistorische anthropologische Beziehung reduziert wird, wo sie ihres konkreten gesellschaftlichen Inhaltes beraubt, das heißt entsozialisiert wird, dort wird sie zugleich auch entpolitisiert. Umgekehrt ist die Entwicklung der politischen Aktivität und Bewußtheit der Menschen, ihre praktische politische Tätigkeit ein unbedingt notwendiger Weg, über den sie sich als Individuen, als Persönlichkeiten mit der sozialistischen Gesellschaft verbinden. Jeder einzelne Werktätige ist im Grunde um so mehr ein Mensch mit entwickeltem sozialistischem moralischem Profil, je mehr er auch ein politisch bewußter und aktiver Mensch ist, ein Mensch, der seine Beziehungen zur sozialistischen Gesellschaft in allen seinen Lebensbereichen bewußt in Übereinstimmung mit den Interessen aller Werktätigen gestaltet, der die von der Arbeiterklasse in Gang gesetzte revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft als seine normale, tägliche Aufgabe begreift. Er prägt seine Individualität, entwickelt sich als sozialistische Persönlichkeit in um so höherem Grade, je mehr er durch seine aktive politische

Teilnahme an der Erfüllung der historischen Mission der Arbeiterklasse der objektiven Dialektik der Geschichte gerecht wird.

II.

Die Aufgabenstellung des VIII. Parteitages der SED, stärker die marxistisch-leninistische Weltanschauung in der Einheit aller ihrer Bestandteile zu propagieren und dabei vor allem auch die ethischen Fragen der Menschen, die für ihr gesellschaftliches Verhalten von Bedeutung sind, weltanschaulich gründlicher zu beantworten, rückt die Frage nach dem Zusammenhang der dialektisch-materialistischen Auffassung vom Menschen, von seiner Entwicklung als sozialistische Persönlichkeit, mit der philosophischen Ethik der Arbeiterklasse in den Mittelpunkt des Interesses vieler Menschen. Eine exakte wissenschaftliche Vorstellung hierüber ist sowohl für die praktische sozialistische Erziehung, für die Herausbildung der wissenschaftlichen Weltanschauung der jungen Generation notwendig als auch für die Gewährleistung eines kontinuierlichen ideologischen Fortschritts in den vielen komplizierten Fragen der Gestaltung sozialistischer Menschen in Kunst und Literatur. Sie ist vor allem auch nötig für die Ethik selbst, die ihren philosophischen Charakter und damit auch ihre weltanschauliche Funktion im geistig-kulturellen Leben unserer Gesellschaft um so wirksamer zur Geltung bringt, je besser es ihr gelingt, sich von allen Rudimenten einer unhistorischen, idealisierenden Verklärung und moralisierenden Betrachtung gesellschaftlicher Beziehungen und Prozesse frei zu machen und in allen Fragen ihrer wissenschaftlichen Weiterentwicklung eine konsequent dialektisch materialistische Lösung ihrer Probleme zu sichern. Für alle Ausbeuterklassen war die Mystifizierung ihrer eigenen Ziele und Errungenschaften stets eine Bedingung zur Sicherung ihrer Klassenherrschaft. Die objektiven Grundlagen der Mystifikation der Klasseninteressen, der massenhaften Herausbildung und Verbreitung von Illusionen über die tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse lagen in der Ausbeutergesellschaft im Privateigentum an den Produktionsmitteln und in dem geschichtlich noch unentwickelten Klassenantagonismus. Mit dem geschichtlichen Anspruch der Arbeiterklasse auf die Führung in der Gesellschaft, mit ihrem Kampf für die proletarische Revolution entfällt erstmals die gesellschaftliche Notwendigkeit dieser geschichtlichen Paradoxie, daß eine Klasse, die um die politische Herrschaft kämpft, der Mystifikation ihrer Interessen und der Illusion als Mittel ihrer eigenen Selbstverständigung bedarf. Der Kampf der Arbeiterklasse erfordert objektiv wissenschaftliche Klarheit und Wahrheit, und auf diesem Fundament leidenschaftliche Parteilichkeit für die gemeinsamen Ziele. Jede Verklärung weltanschaulicher Zielsetzungen, Wertvorstellungen, Ideale widerspricht zutiefst dem Wesen des Kampfes der Arbeiterklasse.

In der Praxis der Entwicklung des geistigen Lebens der sozialistischen Gesellschaft und der ideologischen Auseinandersetzung mit dem Klassengegner läßt sich die Tatsache feststellen, daß bestimmte Grundfragen der marxistisch-leni-

nistischen Weltanschauung und ihrer Durchsetzung in den geschichtlichen Kämpfen der Arbeiterklasse von Zeit zu Zeit immer wieder als äußerst aktuelle Themen auf die Tagesordnung des geistigen Lebens gesetzt wurden. Das gilt sowohl für solche Fragen, die – aus welchen Gründen auch immer – in der theoretischen Arbeit nicht gründlich genug ausgearbeitet und popularisiert wurden. Und das gilt auch für solche Fragen, die gemeinhin längst als theoretisch geklärt gelten, die aber auch als Fragestellung infolge des wissenschaftlichen Fortschritts selbst eine dialektische Höherentwicklung durchmachen und daher immer wieder eine neue, vertiefende, weiterführende Beantwortung erheischen. Wenn solche neu entstehenden Fragen der Weltanschauung der Arbeiterklasse von der Philosophie und den anderen marxistisch-leninistischen Wissenschaften nicht rechtzeitig und gründlich beantwortet werden, entsteht ein nahrhafter Boden für die Verbreitung der verschiedensten subjektivistischen Schemata, von Dogmatismus und Revisionismus¹⁰.

Zu diesen „alten“ und immer wieder „neuen“ Grundfragen des geistigen Lebens gehört auch die marxistisch-leninistische Theorie vom Menschen, von seiner Entwicklung als Persönlichkeit, von der dialektischen Wechselbeziehung zwischen Mensch und Gesellschaft. Diese umfassende weltanschauliche Problematik steht heute mit im Zentrum der ideologischen Kämpfe zwischen Imperialismus und Sozialismus im Weltmaßstab. „Um unsere ideologischen Gegner erfolgreich bekämpfen zu können, muß die Lehre vom Menschen gründlich, wirklich wissenschaftlich und allseitig ausgearbeitet werden“, erklärte P. Demitschew auf der Moskauer Beratung der Gesellschaftswissenschaftler der UdSSR 1971¹¹. Aber auch um in unserer Gesellschaft selbst ein tieferes Verständnis der Dialektik menschlicher Persönlichkeitsentwicklung zu sichern, bedarf es vertiefender philosophisch-theoretischer Untersuchungen zu dieser Problematik auch aus der Sicht der Ethik. Das bestätigte auch die 9. Tagung des Zentralkomitees der SED, auf der festgestellt wurde, daß Grundprobleme der Entwicklung der Persönlichkeit im Sozialismus, der Wechselbeziehungen zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft, zwischen dem Individuum und der sozialistischen Gesellschaft in einigen Werken der Literatur und Kunst nicht tief genug erfaßt worden sind¹².

In der marxistisch-leninistischen Ethik spielt die philosophische Theorie vom Menschen seit jeher eine entscheidende Rolle. Vielfach reflektiert sich in der marxistisch-leninistischen Literatur der ethische Bezug auf den Menschen jedoch nur unter theoretischer Zugrundelegung eines axiologisch-normativen Begriffs des Menschen, der seinen Kulminationspunkt vor allem in der Idee vom Men-

schen als höchstem Wert hat. Wo indes die Probleme der Ethik nur aus dieser axiologisch-normativen Bestimmung des Menschen hergeleitet werden, wo seine Würde, seine Ehre, sein Selbstgefühl und alle anderen moralisch relevanten Seiten seiner Entwicklung als Persönlichkeit nur aus seiner Bestimmung als höchstem Wert gewonnen werden, da erschließt sich nicht der richtige Ansatzpunkt und Weg für eine vertiefende dialektisch-materialistische Begründung der marxistisch-leninistischen Ethik. Auch für die Ethik hat die Tatsache, entscheidende Bedeutung, daß die Marxsche Bestimmung des Menschen untrennbar mit seiner dialektisch-materialistischen Auffassung von der Geschichte verbunden ist. Mit der Ausarbeitung des historischen Materialismus war ein grundsätzlich neuer Weg erschlossen, um alle in der bisherigen Geschichte der Menschheitsentwicklung entstandenen theoretischen Fragen über den Menschen, über seinen Platz und seine Rolle im Geschichtsprozeß, über seinen Wert und seine Würde, seine Freiheit und Verantwortung, auf einer weltanschaulich qualitativ neuen Grundlage zu klären. Mit der totalen Widerlegung aller idealistischen und naturalistischen Vorstellungen von einem abstrakten, zeitlosen, allgemeinmenschlichen oder natürlichen „Wesen des Menschen“ in den „Feuerbach-Thesen“ und der „Deutschen Ideologie“, mit der historisch-materialistischen Bestimmung der wirklichen Dialektik von Mensch und Gesellschaft eröffnet sich der Weg auch für die materialistische Begründung der Rolle des Menschen als Subjekt der Moralentwicklung.

In der bisherigen Geschichte hatten, wie Marx und Engels betonten, die Philosophen die ganze Entwicklung der menschlichen Gesellschaft immer „als den Entwicklungsprozeß ‚des Menschen‘ gefaßt, so daß den bisherigen Individuen auf jeder geschichtlichen Stufe ‚der Mensch‘ unterschoben und als die treibende Kraft der Geschichte dargestellt wurde“¹³. Auf diese Weise wurde das zeitlose Abstraktum „der Mensch“ zu einem idealen, allein axiologisch bestimmten Bezugssystem, das bis heute in allen bürgerlichen und reformistischen Theorien von der Gesellschaft, vom Humanismus und in ihren Ethiken herumgeistert. Marx und Engels kritisierten schon die „wahren Sozialisten“ ihrer Zeit, weil diese die gesellschaftlichen Verhältnisse historisch konkreter Individuen „in Verhältnisse ‚des Menschen‘ (verwandeln), sie erklären sich die Gedanken dieser bestimmten Individuen über ihre eignen Verhältnisse dahin, daß sie Gedanken über ‚den Menschen‘ seien“¹⁴. Damit aber sind die „wahren Sozialisten“, wie Marx und Engels resümieren, vom wirklichen geschichtlichen Boden auf den Boden abstrakter, utopischer Spekulation, auf den Boden völlig idealistischer Geschichts- und Gesellschaftsbetrachtung gekommen.

Die Ausarbeitung der materialistischen Geschichtsauffassung ermöglichte es nunmehr, auch die Entwicklung der Menschen, der wirklichen, lebendigen, gesellschaftlichen Individuen aus ihren eigentlichen materiellen Ursachen und

10 Vgl. P. Demitschew, Die Ausarbeitung aktueller Probleme des Aufbaus des Kommunismus in den Beschlüssen des XXIV. Parteitag der KPdSU, in: Der XXIV. Parteitag der KPdSU und die Entwicklung der marxistisch-leninistischen Theorie, Berlin 1971, S. 58.

11 Ebenda, S. 59.

12 Vgl. K. Hager, Anspruch und Wirksamkeit der ideologischen Arbeit, in: Aus den Diskussionsreden auf der 9. Tagung des ZK der SED, Berlin 1973, S. 75.

13 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: K. Marx/F. Engels: Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 69.

14 Ebenda, S. 442.

Bedingungen zu erklären und die Gesetzmäßigkeiten dieser Entwicklung theoretisch zu erfassen¹⁵.

Die Begründung sowohl der marxistischen Theorie von der Gesellschaft wie auch im besonderen der Theorie vom Menschen war mit der entschiedenen Absage an den „Kultus des abstrakten Menschen“, mit der ideengeschichtlichen Überwindung der Fragestellung nach dem Menschen „an sich“ verbunden. Der „Kultus des abstrakten Menschen . . . mußte ersetzt werden durch die Wissenschaft von den wirklichen Menschen und ihrer geschichtlichen Entwicklung“¹⁶. Und diese Entwicklung war und ist auch heute nur zu verstehen, wenn man die Entwicklung der Menschen begreift als Entwicklung gesellschaftlicher Individuen, sie also in ihren wirklichen gesellschaftlichen Beziehungen erforscht, in ihren materiellen Verhältnissen, die die Basis aller ihrer Verhältnisse sind und „nichts anderes als die notwendigen Formen, in denen ihre materielle und individuelle Tätigkeit sich realisiert“¹⁷.

Wenngleich sich die Untersuchung der Entwicklung der Werktätigen als sozialistische Persönlichkeiten keineswegs auf die Analyse nur der materiellen Beziehungen reduziert, so bildet diese doch den einzig richtigen Ausgangspunkt und ist ein entscheidendes Problem aller Persönlichkeitsforschung, von dessen richtiger Klärung die Lösung vieler anderer Fragen abhängt. Anders ist das Verständnis des Menschen als eines gesellschaftlichen Individuums, der Entwicklung der Persönlichkeit als einer sozialen Erscheinung nicht möglich.

Klarheit um den Platz, die Bedeutung und die Art des Herangehens an das Problem des Menschen in der marxistischen Philosophie ist nicht nur deswegen notwendig, um allen Versuchen, von einer idealistischen philosophischen Anthropologie her dem Marxismus revisionistische und klassenfremde Positionen aufzwingen zu wollen, wirksam entgegenzutreten zu können. Sie ist in noch höherem Grade notwendig, weil es für die Gestaltung des entwickelten Sozialismus äußerst dringlich geworden ist, das Problem der Entwicklung der sozialistischen Persönlichkeit allseitig theoretisch auszuarbeiten und den neuen Anforderungen entsprechend praktisch zu lösen.

Das Bestreben, die marxistische Lehre vom Menschen den heutigen Erfordernissen entsprechend allseitig wissenschaftlich aufzuarbeiten und damit jene theoretischen Erkenntnisse zu schaffen, die es erlauben, die Gesetzmäßigkeiten der Herausbildung allseitig entwickelter Persönlichkeiten in unserer Gesellschaft planmäßig und mit maximalem Erfolg zu beherrschen, hat auch unter den marxistischen Philosophen die Frage entstehen lassen, ob es notwendig ist, die

marxistische Theorie um eine spezielle philosophische Anthropologie zu ergänzen¹⁸.

Es ist heute offensichtlich geworden, daß die Ergebnisse der schnell anwachsenden einzelwissenschaftlichen Untersuchungen zu Problemen der Persönlichkeitsentwicklung immer stärker nach einer übergreifenden, über die einzelnen Disziplinen hinausgehenden, synthetisierenden weltanschaulichen Verallgemeinerung verlangen. Doch folgt daraus die Notwendigkeit, eine spezielle „marxistische Anthropologie“ neben der Philosophie, neben dem dialektischen und historischen Materialismus zu schaffen?

Die marxistisch-leninistische Lehre vom Menschen, von seiner Entwicklung als Persönlichkeit ist eine zutiefst weltanschauliche Theorie, die im Gesamtsystem der marxistisch-leninistischen Weltanschauung begründet ist, also gleichermaßen in der Philosophie des dialektischen und historischen Materialismus wie in der marxistischen politischen Ökonomie und dem wissenschaftlichen Kommunismus. Die Grundpositionen der marxistischen Theorie vom Menschen im weiteren Sinne und auch vom Individuum und der Persönlichkeit im engeren Sinne sind untrennbar mit der philosophischen Bestimmung der Gesellschaft, der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, der Klassen, mit der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gesellschaft, von Biologischem und Sozialem, von Notwendigkeit und Freiheit und vielen anderen philosophischen Problemen verbunden. In der bürgerlichen Ideologie und auch bei den Revisionisten ist es üblich, Gesellschaftliches und Individuelles, Soziales und Biologisches entgegensetzen. Die marxistische Philosophie hingegen betrachtet Gesellschaftliches und Individuelles, Soziales und Biologisches in theoretischer wie in methodologischer Hinsicht als untrennbar miteinander verbundene Seiten der umfassenden Problematik des Menschen.

Außerhalb der Beziehungen des Menschen zur Natur, zur sozialen Wirklichkeit, zu den Klassen und ihren Kämpfen wie auch zu den einzelnen Individuen kann kein einziges Problem der konkreten Entwicklung menschlicher Persönlichkeit – unter welchen Bedingungen auch immer – verstanden werden. Eine spezielle marxistische philosophische Theorie von der Persönlichkeit, die auf philosophischer Ebene die Ergebnisse der Einzelwissenschaften synthetisiert und weltanschaulich verallgemeinert, und deren umfassende Ausarbeitung äußerst dringend ist, hat daher u. E. ihre Berechtigung und ihren Platz nur im Rahmen des historischen Materialismus als der philosophischen Theorie der Arbeiterklasse von der Geschichte und Gesellschaft. Eine marxistische philosophische Anthropologie außerhalb und unabhängig von den Problemen des historischen Materia-

15 Vgl. W. I. Lenin/Karl Marx, in: Werke, Bd. 21, Berlin 1960, S. 45.

16 F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1962, S. 290.

17 Karl Marx an P. W. Annenkow, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 4, Berlin 1959, S. 549.

18 Vgl. L. N. Mitrochin: Methodologische Probleme der Persönlichkeitsforschung, in: Die Persönlichkeit im Sozialismus, Berlin 1972; V. P. Tugarinov, Die Dialektik von Sozialem und Biologischem beim Menschen, ebenda; W. Eichhorn I, Zu den Grundlagen der marxistisch-leninistischen Theorie der Persönlichkeit, in: Pädagogik, Heft 1/1972; G. L. Smirnow, Der sowjetische Mensch, Die Formung des sozialistischen Typs der Persönlichkeit, Moskau 1971 (russ.).

lismus schaffen zu wollen, würde darauf hinauslaufen, aus der philosophischen Theorie von der Geschichte und Gesellschaft alle gerade das Subjekt der Geschichts- und Gesellschaftsentwicklung betreffenden grundlegenden weltanschaulichen Probleme zu eliminieren und den historischen Materialismus in eine Abart positivistischer Gesellschaftstheorie oder in eine Art Strukturtheorie zu verwandeln. Darum bedarf der Marxismus meines Erachtens weder einer von der marxistischen Philosophie abgesonderten, außerhalb ihrer Systematik angesiedelten speziellen philosophischen Anthropologie noch ist es notwendig, den historischen Materialismus in eine Art „anthropologische Philosophie“ umzuwandeln, aus der philosophischen Theorie von der Geschichte und der Gesellschaft eine Art „Philosophie vom Menschen“ zu machen¹⁹.

Analysiert man die vorliegende Literatur zur Problematik der Persönlichkeitsentwicklung, dann zeigen sich einige bemerkenswerte Erscheinungen: Manche Autoren gehen an die Problematik der Persönlichkeit nicht vom Standpunkt ihrer realen konkret-historischen Entwicklung, der wirklichen Dialektik ihres Werdens heran, sondern von der Position einer axiologisch-normativen Persönlichkeitsbestimmung. Es wird oft ein ideales Bild von „der“ sozialistischen Persönlichkeit zugrunde gelegt, dem eine bestimmte Summe von positiven Merkmalen und Eigenschaften zugeschrieben wird. Summierte man alle diese Merkmale und Eigenschaften, die in den einzelnen Wissenschaften, z. B. in der Pädagogik, Psychologie, Kulturtheorie, Ethik, Soziologie, Philosophie u. a., als Anforderungen an den Menschen formuliert werden, dann dürfte wohl auch im voll entwickelten Kommunismus kaum ein einziger Mensch allen diesen oft hypertrophierten Anforderungen genügen. Auf die Mängel eines derartigen ausschließlich oder vorwiegend normativen Herangehens an die Erforschung der Persönlichkeitsentwicklung wurde in der Literatur schon verschiedentlich hingewiesen²⁰. Doch erfordert das eine Ergänzung. Die berechtigte Kritik an bestimmten einseitigen axiologisch-normativen Persönlichkeitsvorstellungen zielt vor allem gegen die unhistorische Bestimmung des Menschen der sozialistischen Gesellschaft. Derartige Bestimmungen erlauben es nicht, die Gesetzmäßigkeiten der Moral- und Persönlichkeitsentwicklung aus den historisch-konkreten Bedingungen ihrer Wirksamkeit herzuleiten, z. B. die Differenzierung des sozial-historischen Typus der sozialistischen Persönlichkeit oder auch der Moralentwicklung in den einzelnen Klassen und Schichten in Abhängigkeit von dem Reifegrad der bestehenden ökonomischen Verhältnisse und der sozialen Struktur der Gesellschaft zu erfassen.

19 Vgl. Der historische Materialismus heute: Probleme und Aufgaben, in: Voprosy filosofii, Heft 10/1972, S. 13/14.

20 Vgl. G. L. Smirnow, Zur Konzeption der sozialistischen Persönlichkeit, Sowjetwissenschaft/Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, Heft 7/1971; ders., Sozialismus und Entwicklung der Persönlichkeit, in: Probleme des gegenwärtigen ideologischen Kampfes, der Entwicklung der sozialistischen Ideologie und Kultur, Moskau 1972 (russ.).

Doch darf man hier nicht das Kind mit dem Bade ausschütten. In der Philosophie, vor allem in der Ethik und Ästhetik, aber bekanntlich auch in der Rechtstheorie u. a. Wissenschaften haben axiologisch-normative Begriffe einen durchaus legitimen Wirkungsraum.

Gorkis bekannte Formulierung „Ein Mensch – wie stolz das klingt“ wäre ohne eine spezifisch axiologisch-normative Seite in der marxistisch-leninistischen Auffassung vom Menschen nicht verständlich. Unsere Vorstellung über die geistig-kulturellen Werte unserer Gesellschaft, über Humanität und Unmenschlichkeit beruhen in gewisser Hinsicht alle auf bestimmten normativen bzw. axiologischen Begriffen. Die marxistisch-leninistische Weltanschauung würde verarmen, wenn einer Art ideologisch wertfreier, scientistischer oder positivistischer Begriffsbestimmung weltanschaulicher Kategorien Raum gegeben und jegliche Berechtigung normativ-axiologischer Begriffe in der Philosophie bestritten würde. Auch hier kommt es vor allem darauf an, alle axiologischen und normativen Bestimmungen auf ein festes materialistisches und historisch-konkretes Fundament zu stellen.

Marx, dessen historisches Verdienst mit der Formulierung der Feuerbach-Thesen u. a. darin besteht, daß er allen mit der idealistischen oder naturalistischen Anthropologie verbundenen normativ-axiologischen Bestimmungen des „Wesens des Menschen“ den Boden entzog, hat dennoch keineswegs die axiologischen und normativen Momente menschlicher Tätigkeit und Entwicklung einfach verworfen.

Mit den jeweiligen Vorstellungen vom Menschen verbinden sich stets auch analoge Vorstellungen von dem, was dem Menschen gemäß oder nicht gemäß, was „menschlich“ und was „unmenschlich“ ist.

In Verbindung mit ihrer Kritik an allen zeitlosen, von einer idealistischen oder naturalistischen Anthropologie hergeleiteten Bestimmungen „des Menschen“ schreiben Marx und Engels: „Dies sogenannte ‚Unmenschliche‘ ist ebensogut ein Produkt der jetzigen Verhältnisse wie das ‚Menschliche‘; es ist ihre negative Seite, die auf keiner neuen revolutionären Produktivkraft beruhende Rebellion gegen die auf den bestehenden Produktivkräften beruhenden herrschenden Verhältnisse und die ihnen entsprechende Weise der Befriedigung der Bedürfnisse.“²¹

Das historisch jeweils „Menschliche“ oder „Unmenschliche“ wird von Marx und Engels als der positive oder negative Ausdruck der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse und der herrschenden Weise der Befriedigung der Bedürfnisse gefaßt, als ein in der Form gesellschaftlicher Wertvorstellungen sich entwickelnder Ausdruck des Gegensatzes von Freien und Sklaven, von Adel und Leibeigenen, Bourgeoisie und Proletariat²². Führt man diesem Vorbild folgend alle axiologischen Begriffe auf ihre realen gesellschaftlichen Ursachen zurück, dann bleibt kein Raum für abstrakte und utopische Vorstellungen von solchen ethischen Wertbegriffen wie Wert und Würde der Persönlichkeit oder ähnlichem

21 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, S. 417.

22 Vgl. ebenda.

mehr. Dann wird deutlich, daß unter den Bedingungen des weltweiten Kampfes zwischen Kapitalismus und Sozialismus auch heute das „Menschliche“ und „Unmenschliche“ nicht aus einem normativ-axiologisch bestimmten Menschenbild hergeleitet werden können, sondern aus dem realen konkret-geschichtlichen Inhalt des Klassegegensatzes von Bourgeoisie und Arbeiterklasse in der modernen Epoche erklärt werden müssen.

Eine weitere Erscheinung in der theoretischen Literatur zur Persönlichkeitsproblematik besteht darin, daß verschiedene Autoren an grundlegende philosophische Probleme der Entwicklung des Menschen nicht in erster Linie vom Standpunkt der marxistisch-leninistischen Weltanschauung als Ganzes herangehen, sondern vom Standpunkt ihrer jeweiligen speziellen Wissenschaftsdisziplin²³. Damit verbindet sich meist eine Hypertrophierung oder vereinseitigende Darstellung dieses oder jenes Aspektes der marxistisch-leninistischen Auffassung vom Menschen. Das betrifft beispielsweise so grundlegende weltanschauliche Fragen wie die bio-soziale Natur des Menschen, die gesellschaftliche Bestimmtheit der Persönlichkeit, die theoretische Bestimmung des Menschen als wichtigster Produktivkraft und als Subjekt des geschichtlichen Prozesses, die marxistische Auffassung vom Einzelmenschen, die Dialektik von Individuum und Gesellschaft, das Problem der Selbstverwirklichung des Menschen u. a. m. Die nicht genügende theoretische Ausarbeitung dieser Fragen entsprechend den heutigen Erkenntnissen der modernen Wissenschaften, aber auch die ungenügende Beachtung des ganzen Reichtums an Ideen, der bereits von *Marx*, *Engels* und *Lenin* hierzu erarbeitet wurde, hat in den vergangenen Jahren nicht unwesentlich dazu beigetragen, daß sich subjektivistische Positionen in Theorie und Praxis verbreiten konnten. Die Verwirklichung der vom VIII. Parteitag der SED ausgehenden Orientierung auf die weitere theoretische Ausarbeitung der marxistisch-leninistischen Weltanschauung in der Einheit aller ihrer einzelnen Teile und die konsequente Berücksichtigung ihrer Erkenntnisse in allen Einzelwissenschaften, die den Menschen in dieser oder jener Weise zu ihrem Gegenstand haben, wird dazu beitragen, die Wiederholung derartiger Fehler zu vermeiden.

Schließlich sei auch auf die Tatsache hingewiesen, daß sich in manchen Publikationen eine Art statische Betrachtungsweise der Wechselbeziehungen von Persönlichkeit und Gesellschaft findet, die notwendig auch zu falschen Auffassungen über das Verhältnis von objektiven und subjektiven Seiten der Moralentwicklung, von objektiver Determiniertheit und subjektiven moralischen Entscheidungen, persönlicher Verantwortung usw. führt. Diese Betrachtungsweise besteht vor allem darin, daß die Produktionsverhältnisse immer nur als objektive Grundlage, Ursache angesehen werden, von denen gewissermaßen eine Art lineare Wirkung auf die Menschen und die Entwicklung ihrer sozialen und moralischen Beziehungen ausgeht. In dieser Betrachtungsweise sind nicht die Menschen selbst, sondern die Produktionsverhältnisse das Subjekt, das bestimmte Veränderungen bei den

23 Vgl. W. Eichhorn I, Zu den Grundlagen der marxistisch-leninistischen Theorie der Persönlichkeit, in: Pädagogik, Heft 7/1972.

Werkstätigen bewirkt. Es bleibt in dieser Sichtweise unbeachtet, daß die materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Entwicklung „das Produkt der Tätigkeit lebendiger Persönlichkeiten“ sind, wie *W. I. Lenin* schrieb. Verhältnisse, die aus den Handlungen realer Persönlichkeiten hervorgehen²⁴.

Diese Auffassung verkennt nicht nur das wirkliche Subjekt des sozialökonomischen Prozesses, sondern sieht auch nicht, daß sich die Wirkungen der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse über soziale Gruppen u. a. Faktoren vermitteln (Produktionskollektiv, Familie, ideologische Beziehungen u. a.), die eine sehr spezifische und individuelle Art der praktisch-geistigen Aneignung gesellschaftlicher Erfordernisse ermöglichen und sogar bedingen. Überdies ist auch insofern die sozialistische Persönlichkeit kein automatisches Produkt der Wirkung nur der Produktionsverhältnisse, als ihre Entwicklung mit vielfältigen Prozessen der geistigen Kultur verflochten ist, mit der Aneignung der Wissenschaften, der Künste, der Weltanschauung der Arbeiterklasse, mit Bildung und Erziehung im umfassendsten Sinne dieses Wortes.

Die hier charakterisierte, etwas mechanische Betrachtungsweise verbindet sich in der Literatur auch mit einer Auffassung, in der die sozialistischen Produktionsverhältnisse gewissermaßen als eine Art homogene, widerspruchslose Einheit verstanden werden. Wo von Widersprüchen in und zwischen den ökonomischen Verhältnissen die Rede war, wurden sie oft als eine Art moralisches Negativum betrachtet oder allein aus subjektiven Ursachen erklärt. Eine solche Position versperrt aber den Blick dafür, daß die Eigentums-, Austausch-, Distributions- und Konsumtionsverhältnisse sich auf sehr unterschiedlichem Entwicklungsniveau befinden können, eine Tatsache, die im Hinblick auf das Verständnis der konkreten Bedingungen und Prozesse der Moral- und Persönlichkeitsentwicklung von großer Bedeutung ist, z. B. für das Verständnis der Ursachen dafür, daß sich die Entwicklung sozialistischer Persönlichkeiten in den verschiedenen Bereichen unseres gesellschaftlichen Lebens sehr ungleichmäßig vollzieht, sowohl in bezug auf das Tempo als auch in bezug auf das Niveau der Ausprägung neuer, sozialistischer Persönlichkeitsmerkmale in den einzelnen Klassen, sozialen Schichten oder Berufsgruppen.

Der Sozialismus ist geschichtlich gesehen die erste Phase der kommunistischen Gesellschaft, nach *Marx* eine Gesellschaft, „nicht wie sie sich auf ihrer eignen Grundlage entwickelt hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht, also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft aus deren Schoß sie herkömmt“²⁵.

Derartige „Muttermale“ bestehen keineswegs nur in der ideologischen Sphäre – wie das oft angenommen wird –, sondern bleiben während einer längeren historischen Periode auch in den sozialökonomischen Verhältnissen der sozia-

24 Vgl. *W. I. Lenin*, Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve, in: Werke, Bd. 1, Berlin 1961, S. 422, 419.

25 *K. Marx*, Kritik des Gothaer Programms, in: *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 9, S. 20.

listischen Gesellschaft erhalten. Auch wenn sich der Sozialismus zunehmend auf den von der Arbeiterklasse geschaffenen, geschichtlich neuen gesellschaftlichen Grundlagen entwickelt, kann er diese „Muttermale“ in den sozialökonomischen Beziehungen nur in einem längeren Prozeß und allmählich beseitigen. „*Die Menschen bauen sich eine neue Welt . . . aus den geschichtlichen Errungenschaften ihrer untergehenden Welt*“, schrieb Marx. „*Sie müssen im Lauf ihrer Entwicklung die materiellen Bedingungen einer neuen Gesellschaft selber erst produzieren, und keine Kraftanstrengung der Gesinnung oder des Willens kann sie von diesem Schicksal befreien.*“²⁶

Zu diesen geschichtlichen Errungenschaften der alten Gesellschaft, die – in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit sowohl als Errungenschaften wie auch als „Muttermale“ – für eine längere historische Periode auch in der neuen, der sozialistischen Gesellschaft als unabdingbare materielle Grundlage der gesellschaftlichen Entwicklung dienen, gehört auch die gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen industrieller und landwirtschaftlicher Produktion, die ein Teil der Problematik der sozialökonomischen Beziehungen zwischen Stadt und Land ist, sowie die damit verbundenen Unterschiede der konkreten Bedingungen des Inhalts der Arbeit, die Unterschiede im Qualifikationsniveau, im Einkommen, in den materiellen, sozialen und kulturellen Lebensbedingungen. Und dazu gehören ebenfalls die vielen komplizierten sozialökonomischen Probleme, die mit dem Weiterbestehen der Unterschiede von geistiger und körperlicher Arbeit, mit ihrem unterschiedlichen Stellenwert in der gesellschaftlichen Produktion, mit der unterschiedlichen Qualifikation und Vergütung beider Tätigkeitsarten, dem unterschiedlichen Grad an körperlicher und psychischer Belastung etc. verbunden sind.

Es darf auch nicht übersehen werden, daß sich die verschiedenen Bereiche des geistigen Lebens der sozialistischen Gesellschaft, des gesellschaftlichen Bewußtseins in der entwickelten sozialistischen Gesellschaft ungleichmäßig entwickeln. So kann man auch für die DDR die Feststellung von M. T. Jowtschuk unterstreichen, daß sich in der heutigen sozialistischen Gesellschaft, verglichen mit den Ländern des Kapitalismus, ein hohes Bildungsniveau herausgebildet hat. Das aber bedeutet keineswegs, daß damit gleichzeitig bei allen Mitgliedern der Gesellschaft, die über eine hohe Bildung verfügen, ein entsprechend hohes Niveau ihrer weltanschaulichen Überzeugungen, ihrer politischen Bewußtheit oder ihrer verschiedenen geistig-kulturellen Bedürfnisse sich herausgebildet hätte²⁷. All das muß berücksichtigt werden, wenn darüber nachgedacht wird, wie sich die sozialistische Moral und Persönlichkeit in den einzelnen Bereichen unseres gesellschaftlichen Lebens entwickeln, welche Faktoren und Bedingungen darauf Ein-

26 K. Marx, Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 4, Berlin 1959, S. 339.

27 Vgl. M. Jowtschuk, Gegenwärtige Probleme des ideologischen Kampfes und der Entwicklung der sozialistischen Ideologie und Kultur, in: Der XXIV. Parteitag der KPdSU und die Entwicklung der marxistisch-leninistischen Theorie, Berlin 1971, S. 186 ff.

fluß haben und was sich daraus konkret für den einzelnen oder auch für die bewußte gesellschaftliche Leitung dieses Prozesses auf der betrieblichen Ebene ergibt.

Die konkreten ökonomischen Bedingungen und Klassenverhältnisse unserer sozialistischen Gesellschaft stimulieren wirksam die Herausbildung der geschichtlich neuen Qualität der sozialistischen Moral und die Entwicklung jedes einzelnen als sozialistische Persönlichkeit. Aber sie bedingen natürlich auch in vielfältiger Hinsicht die objektive Widersprüchlichkeit der Persönlichkeitsentwicklung, viele Probleme und Schwierigkeiten, die der einzelne dabei zu überwinden hat. „*Der Sozialismus wurzelt voll und ganz im Leben mit seinen Widersprüchen*“, betonte E. Honecker auf der 9. Tagung des ZK, „*und er entwickelt sich ständig von einer bereits erreichten zu einer höheren Stufe, wobei auch die Widersprüche, die das Leben immer wieder hervorbringt, im Vorwärtsschreiten gelöst werden.*“²⁸

In der Organisierung des Kampfes für die Lösung der Widersprüche, in der Durchsetzung des Progressiven, des Neuen und der Kräfte zur Überwindung des Alten, des Konservativen besteht eine der wichtigsten Aufgaben der Führungstätigkeit der marxistisch-leninistischen Partei. Das rechtzeitige Erkennen und Lösen der Widersprüche ist eine unabdingbare Voraussetzung für den erfolgreichen Aufbau der entwickelten sozialistischen Gesellschaft und den Zusammenschluß aller Werktätigen um die Arbeiterklasse und ihre Partei.

III.

Die philosophische Auffassung vom Menschen, seine theoretische Bestimmung aus dem dialektischen Wechselverhältnis der wirklichen gesellschaftlichen Individuen zueinander hat für das Verständnis der Rolle der Moral im Gesamtsystem der Wechselbeziehungen von Individuum und Gesellschaft grundsätzliche konzeptionelle Bedeutung. Für die historisch-materialistische Untersuchung der Dialektik von Individuum und Gesellschaft ist schon die richtige Fragestellung hinsichtlich dieses Verhältnisses ein wichtiges philosophisches Problem. Wenn nämlich übersehen wird, daß diese Beziehung in dieser Allgemeinheit nur in der Abstraktion so gefaßt werden kann, wenn nicht gesehen wird, daß sie im wirklichen Geschichtsprozeß sich nur über solche sozialökonomischen Vermittlungen wie die Klasse, das Produktionskollektiv, die Familie usw. realisiert, dann kann man leicht in die Gefahr geraten, eine Art anthropologische Grundbeziehung von Individuum und Gesellschaft zu konstruieren, in der auf der einen Seite wiederum „der Mensch“ schlechthin und auf der anderen Seite „die Gesellschaft“ steht.

28 Zügig voran bei der weiteren Verwirklichung der Beschlüsse des VIII. Parteitages der SED, Aus dem Bericht des Politbüros an das ZK der SED. Berichterstatter: Genosse Erich Honecker, Berlin 1973, S. 64.

Für das Verständnis der wirklichen dialektischen Wechselbeziehung von Individuum und Gesellschaft ist es nach Marx unbedingt notwendig, „... vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer gesellschaftlichen, mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerung – ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens.“²⁹

Individuum und Gesellschaft sind also nicht voneinander unabhängige und gegeneinander völlig selbständige Erscheinungen, sondern zwei untrennbar miteinander verbundene Seiten ein und derselben konkret geschichtlichen Wirklichkeit. Der Mensch könnte selber physisch nicht anders existieren, als in der Gesellschaft, als auf der Grundlage seiner praktischen Tätigkeit als gesellschaftliches Individuum. Und seine Entwicklung als Individuum ist nicht anders möglich als durch seine Vergesellschaftung, durch die Ausbildung seines gesellschaftlichen Wesens, durch die Entwicklung seiner gesellschaftlichen Beziehungen. Individualisierung und Vergesellschaftung sind daher die beiden grundlegenden Seiten menschlicher Entwicklung, ein allgemeines gesellschaftliches Gesetz der Herausbildung des Menschen als Persönlichkeit in allen historischen Perioden der Menschheitsentwicklung³⁰.

Grundlage der Entwicklung dieser beiden Seiten seines Lebens ist die praktische Tätigkeit, das produktive Zusammenwirken der Individuen in Gesellschaft mit anderen, ein Prozeß, in dem das Individuum sich durch die Produktion materieller Gegenstände und Beziehungen vergegenständlicht (objektiviert) und andererseits sich zugleich den Reichtum der dabei geschaffenen sozialen Erfahrungen und Beziehungen persönlich aneignet (subjektiviert). Da die Gesellschaft in vielfältiger Weise strukturiert ist, vollzieht sich diese Entwicklung notwendig im Rahmen jener sozialökonomischen Strukturen und Existenzbedingungen, die mit der Zugehörigkeit des einzelnen zu einer bestimmten Klasse, sozialen Gruppe, Produktionskollektiv usw. objektiv gegeben sind.

Darum gibt es in der marxistischen Geschichtsauffassung auch keine starre Grenze zwischen der Erklärung der gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse und der wissenschaftlichen Untersuchung der Triebkräfte des gesellschaftlichen Subjekts, der in Klassen zusammenwirkenden gesellschaftlichen Individuen. Ebenso wenig ist vom Boden der materialistischen Geschichtsauffassung die abstrakte Entgegensetzung des Menschen als „Klassenindividuum“ und als „Persönlichkeit“ vertretbar. Solange Klassen existieren, vollzieht sich die Persönlichkeitsentwicklung der Menschen notwendig in der Form der Klassenindividualität, in historisch konkreten Klassentypen von Persönlichkeiten, als Sklave oder Sklavenhalter, als leibeigener Bauer oder Feudalherr, als Proletarier oder Bourgeois, als

29 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Ergänzungsband 1. Teil, Berlin 1968, S. 538 f.

30 Vgl. P. E. Krjazev, Persönlichkeitsentwicklung als sozialer Prozeß, in: Die Persönlichkeit im Sozialismus, Berlin 1972, S. 47.

sozialistischer Arbeiter oder sozialistischer Genossenschaftsbauer. Die Herausbildung grundlegender historischer Klassentypen von Persönlichkeiten schließt keineswegs die Entwicklung bestimmter typologischer Besonderheiten auch der anderen sozialen Schichten und Gruppen aus, wovon der in der epischen Literatur breit behandelte Typus des Kleinbürgers vielfältiges Zeugnis ablegt. Die Persönlichkeit ist ihrem sozialen Wesen nach individueller Repräsentant ihres Klassenwesens, was freilich nicht bedeutet, daß jeder einzelne als Persönlichkeit zugleich automatisch sämtliche Merkmale seiner Klasse ausbildet. Derartige mechanische Vorstellungen über den Zusammenhang von Persönlichkeit und Klasse sind der materialistischen Geschichtsauffassung und der auf ihr beruhenden historisch materialistischen Ethik zutiefst wesensfremd.

Die gesellschaftliche Entwicklung der Menschen vollzieht sich stets innerhalb konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse. Sie vollzieht sich vor allem durch das geschichtlich notwendige Handeln der Volksmassen, vermittelt ihrer Produktionstätigkeit und ihrer revolutionären Kämpfe für den gesellschaftlichen Fortschritt. Doch der Materialist, so schrieb Lenin, „begnügt sich nicht mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Prozesses, sondern klärt, welche sozialökonomische Formation diesem Prozeß seinen Inhalt gibt, welche Klasse diese Notwendigkeit festlegt“.³¹

Und an anderer Stelle heißt es bei Lenin: „Die Marxsche Methode besteht vor allem darin, daß der objektive Inhalt des geschichtlichen Prozesses im jeweiligen konkreten Augenblick, in der jeweiligen konkreten Situation berücksichtigt, daß vor allem begriffen wird, die Bewegung welcher Klasse die Haupttriebfeder für einen möglichen Fortschritt in dieser konkreten Situation ist.“³² Aus der Idee von der Notwendigkeit in der Geschichte zog Lenin die Schlußfolgerung, daß es vor allem darauf ankommt, jene Klasse zu erkennen, die Träger dieser historischen Notwendigkeit, das geschichtlich entscheidende Subjekt des gesellschaftlichen Fortschritts ist, jene Klasse, die im Mittelpunkt einer bestimmten Epoche steht, die den wesentlichen Inhalt und die Hauptrichtung der Entwicklung in dieser Epoche bestimmt³³.

In der Auseinandersetzung mit jenen bürgerlichen und revisionistischen Ideologen, die von der unhistorischen Position einer idealistisch-anthropologischen Bestimmung des „Menschen an sich“ ausgehen und von daher das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft bestimmen, ist die marxistisch-leninistische Auffassung von der Klasse als wesentlichem geschichtsbestimmendem Subjekt auch weiterhin konsequent zu verteidigen.

Doch erschöpft sich darin nicht die ganze Problematik, die mit der weltanschaulich-theoretischen Bestimmung des Subjekts des historischen Prozesses und mit dem Erfassen der Dialektik von Individuum und Gesellschaft gegeben ist. Es

31 W. I. Lenin, Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve, S. 414.

32 W. I. Lenin, Unter fremder Flagge, in: Werke, Bd. 21, Berlin 1960, S. 132.

33 Vgl. ebenda, S. 134.

ist offenbar nicht richtig, in Abhängigkeit von bestimmten Schwerpunkten des ideologischen Klassenkampfes bestimmten einseitigen Betrachtungsweisen Raum zu geben, einmal über der Klassensubjektivität die Rolle der einzelnen Persönlichkeit als Subjekt des Geschichtsprozesses zu vernachlässigen und ein anderes Mal wieder über der individuellen Subjektivität die Klasse als Subjekt des Geschichtsprozesses ungenügend zu beachten. Die Arbeiterklasse ist in um so höherem Grade Subjekt des historischen Prozesses, je mehr sich ihre einzelnen Mitglieder als Persönlichkeit, als individuelle Subjekte sowohl der Erkenntnis wie der bewußten Veränderung der Welt herausgebildet haben.³⁴ Unter unseren geschichtlichen Bedingungen kann heute die Arbeiterklasse unter Leitung ihrer marxistisch-leninistischen Partei als führende Kraft der sozialistischen Gesellschaft sich darauf orientieren, durch die Entwicklung aller Werktätigen als sozialistische Persönlichkeiten entsprechend den gegebenen sozialökonomischen Möglichkeiten und Erfordernissen jeden Menschen zu befähigen, im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß als Subjekt wirksam zu werden, und zwar sowohl in bezug auf die aktive und schöpferische Teilnahme an der Entwicklung der materiellen und geistigen Kultur wie auch an der Leitung der gesellschaftlichen Prozesse.

Gegen diese Auffassung wird mitunter eingewandt, Marx habe nicht das Individuum, sondern allein die Klasse als das Subjekt des gesellschaftlichen Fortschritts verstanden. Doch eine solche Behauptung entspricht weder der wirklichen Dialektik der historischen Entwicklung des Verhältnisses von Individuum, Klasse und Gesellschaft, noch den Marxschen Auffassungen über die Entwicklung des Menschen, wie sie besonders in den „Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie“, in den „Theorien über den Mehrwert“ und im „Kapital“ dargelegt sind. Für Marx verbinden sich die Überlegungen über das Subjekt des geschichtlichen Prozesses stets mit seinen theoretischen Auffassungen von der Rolle der Arbeit in der menschlichen Gesellschaft, vom Verhältnis von subjektiven, lebendigen und gegenständlichen Elementen der gesellschaftlichen Produktion³⁴.

Geht man davon aus, daß die materielle Produktion der Gesellschaft die entscheidende Grundlage und zugleich der wichtigste gegenständliche Ausdruck allen materiellen und geistig-kulturellen Fortschritts selbst ist, dann ergeben sich Gesichtspunkte für die theoretische Bestimmung des Subjekts der historischen Entwicklung, die in keiner Weise vergessen oder einseitig dargestellt werden dürfen.

In seinen „Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie“ schreibt Marx: „In Gesellschaft produzierende Individuen – daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt.“³⁵ Dabei betont Marx, daß es sich bei aller Produktion immer um Produktion auf einer bestimm-

34 Vgl. K. Marx, Theorien über den Mehrwert, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 26, 3. Teil, Berlin 1968, S. 271.

35 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 5.

ten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe und um das gesellschaftliche Individuum als den unmittelbaren Produzenten handelt. Marx reduziert folglich keineswegs die gesellschaftliche Problematik der Entwicklung und Rolle des Menschen im geschichtlichen Prozeß nur auf solche Grundfragen wie die Anerkennung der Volksmassen als der geschichtsbestimmenden sozialen Kraft oder auf den Nachweis der historischen Mission der Arbeiterklasse als Klassensubjekt des modernen Geschichtsprozesses. Er verband im Gegenteil derartige theoretische Überlegungen immer mit der konkreten geschichtlichen Entwicklung der Individuen, zwar der Klassenindividuen, aber eben der konkreten Bedürfnisse, produktiven Kräfte, Fähigkeiten der gesellschaftlichen Individuen als der wirklichen Produzenten und Subjekte der Gesellschaftsentwicklung wie des Produktionsprozesses. „Betrachten wir die bürgerliche Gesellschaft im großen und ganzen, so erscheint immer als letztes Resultat des gesellschaftlichen Produktionsprozesses die Gesellschaft selbst, d. h. der Mensch selbst in seinen gesellschaftlichen Beziehungen. Alles, was feste Form hat, wie Produkt etc., erscheint nur als Moment, verschwindendes Moment in dieser Bewegung. Der unmittelbare Produktionsprozeß selbst erscheint hier nur als Moment. Die Bedingungen und Vergegenständlichungen des Prozesses sind selbst gleichmäßige Momente desselben, und als die Subjekte desselben erscheinen nur die Individuen, aber die Individuen in Beziehungen aufeinander, die sie ebenso reproduzieren wie neu produzieren. Ihr eigentümlicher Bewegungsprozeß, in dem sie sich ebenso sehr erneuern, als die Welt des Reichtums, die sie schaffen.“³⁶

Je mehr mit der Entwicklung der modernen Industrie die Wissenschaft zur unmittelbaren Produktivkraft wird, umso mehr ist es nach Marx die Entwicklung der produktiven Kräfte des Menschen, die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums, die als der große Grundpfeiler der Produktion und des gesellschaftlichen Reichtums erscheint. Die Marxsche Bestimmung des geschichtlichen Wirkens der Individuen als tätiger Subjekte und der Rolle der Individualität und Subjektivität der Menschen in der gesellschaftlichen Entwicklung hat also ihren tiefsten objektiven Ursprung in der ökonomischen Tatsache, daß mit dem Anwachsen des Anteils der vergegenständlichten Arbeit an dem geschaffenen Produkt die lebendige Arbeit, das gesellschaftlich durchschnittliche Niveau der individuellen Fähigkeiten, Kenntnisse u. a. produktiven Kräfte des unmittelbaren Produzenten notwendig an Bedeutung gewinnt.

In der sozialistischen Gesellschaft hat sich dank der politischen Herrschaft der Arbeiterklasse und der qualitativ neuen sozialökonomischen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens auch die Stellung der Persönlichkeit als Subjekt der moralischen Entwicklung, als Subjekt ihrer eigenen moralischen Beziehungen grundlegend verändert. Durch die Liquidierung der kapitalistischen Klassenherrschaft ist auch der für die bisherige Gesellschaftsentwicklung charakteristische antagonistische Gegensatz von Individuum und Gesellschaft geschichtlich aufgehoben worden.

36 Ebenda, S. 600.

Im Kapitalismus bedeutet die wechselseitige Abhängigkeit von Individuum und Gesellschaft vor allem, daß die einzelne Persönlichkeit infolge der Trennung der Produzenten von Produktionsmitteln in den Interessen der herrschenden Ausbeuterklasse die objektive Grenze ihrer Persönlichkeitsentwicklung vorfindet. In der sozialistischen Gesellschaft sind die Werktätigen als Produzenten aller materiellen und geistigen Güter der Gesellschaft wiederum mit den Produktionsmitteln vereint und stimmen die Interessen der herrschenden Arbeiterklasse mit den grundlegenden Lebensinteressen aller anderen Werktätigen überein. Auf dieser Grundlage wird die wechselseitige Abhängigkeit und Bedingtheit von Individuum und Gesellschaft zu einer außerordentlich wichtigen Triebkraft der bewußten Entwicklung der Gesellschaftlichkeit aller Individuen, des Reichtums ihrer gesellschaftlichen Beziehungen und des gesellschaftlichen Inhalts ihrer individuellen Lebenssphäre.

Ist für den Kapitalismus der Kampf aller gegen alle, das Wolfsgesetz der Ausbeutergesellschaft, charakteristisch, so entstehen mit der sozialistischen Gesellschaft erstmals geschichtliche Voraussetzungen, unter denen auf der Grundlage einer historisch neuen Qualität der Gesellschaftlichkeit der Individuen der einzelne zunehmend das innere persönliche Bedürfnis nach dem anderen verspürt, das Bedürfnis, von Mensch zu Mensch Beziehungen aufzunehmen. Je mehr jeder einzelne sich selbst als gesellschaftliches Individuum begreift, je mehr er alle Möglichkeiten zur bewußten Herausbildung seiner eigenen Gesellschaftlichkeit auch für die inhaltsreiche Gestaltung der persönlichsten Lebenssphäre nutzt, umso mehr prägt er sich als sozialistische Persönlichkeit, um so größer ist seine Wirksamkeit als individuelles Subjekt der gesellschaftlichen – und darin eingeschlossen der moralischen – Entwicklung. „Die eigne Vergesellschaftung der Menschen, die ihnen bisher als von Natur und Geschichte oktroyiert gegenüberstand, wird jetzt ihre eigne freie Tat.“³⁷

Auf der Grundlage der geschichtlich neuen Qualität der Wechselbeziehung von Persönlichkeit und sozialistischer Gesellschaft wird darum die volle Entwicklung der Gesellschaftlichkeit der Menschen zu einer der wichtigsten Voraussetzungen auch ihrer persönlichen Freiheit als Subjekt ihrer moralischen Beziehungen. Diese neue Beziehung von Persönlichkeit und Gesellschaft bedingt zugleich wesentliche geschichtliche Veränderungen in der Wirksamkeit der sozialistischen Moral selbst.

Die Entwicklung des Menschen in seinen gesellschaftlichen Beziehungen, der Individuen in ihrer Beziehung aufeinander ist in der gesellschaftlichen Praxis auch im Sozialismus ein sehr widerspruchsvoller Prozeß. In diesem Beziehungsgefüge der Individuen zueinander und zur Gesellschaft als Ganzes hat die Moral als gesellschaftliche Erscheinung ihren eigentlichen Wirkungsraum. Lenin sah in der Moral vor allem eine gesellschaftliche Kraft, die der Gewährleistung der bewußten Disziplin der Menschen dient, dem Zusammenschluß der Werktätigen für den

37 F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1962, S. 264.

gemeinsamen Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung, eine Kraft, die ihre Entschlossenheit, Fähigkeit und Bereitschaft für diesen Kampf fördert und die hilft, „aus dem Willen von Millionen und aber Millionen vereinzelter, zersplitterter, über das ganze riesige Land verstreuter Menschen einen einheitlichen Willen zu schmieden“³⁸. Die Moral ist ihrem sozialen Wesen nach vor allem eine historisch notwendige Form der Vereinigung der Individuen zur Verwirklichung gemeinsamer Interessen im Rahmen bestimmter sozialer Gemeinschaften, besonders der Klassen. Hierin liegt auch die enge Verbindung von Moral und Politik begründet. Sie ist eine notwendige Form zur Lösung der Widersprüche zwischen den Individuen oder zwischen Individuum und Klasse, Individuum und Gesellschaft. Sie ist daher in ihrem Wesen nicht richtig verstanden, wenn sie nur aufgefaßt wird als eine Gesamtheit von Normen und Prinzipien, von denen sich die Menschen in ihrem gegenseitigen Verhalten leiten lassen und mit deren Hilfe die Gesellschaft oder Klasse das Verhalten ihrer Mitglieder zu den gemeinsamen Grundinteressen regelt, und dies vor allem durch die Nutzung des Druckes der öffentlichen Meinung.

Die theoretische Auffassung von der Moral, in der diese nur als ein bestimmtes System von gesellschaftlichen Normen und Regeln verstanden wird, mit dessen Hilfe die Gesellschaft das soziale Verhalten reguliert, hat vom Gesichtspunkt der wirklichen Dialektik von Individuum und Gesellschaft folgenden Mangel:

Diese Auffassung trennt die konkreten Individuen und die Gesellschaft voneinander, stellt sie als voneinander unabhängige Faktoren in abstrakter Weise gegenüber und macht allein „die Gesellschaft“ zum Subjekt der moralischen Einwirkung auf das Individuum, das selbst wiederum in dieser Sichtweise nur Objekt moralischer Einwirkung ist. Moral bleibt hier allein Instrument, Mittel der Einwirkung nur der Gesellschaft und durch die Gesellschaft. In Wirklichkeit aber entsteht die Moral aus den materiellen (sozialökonomischen) Bedürfnissen der gesellschaftlichen, d. h. der in Gesellschaft produzierenden Individuen, ihre in der arbeitsteilig organisierten Gesellschaft in sozialer Hinsicht vielfältig strukturierten und differenzierten Interessen miteinander in Einklang zu bringen. Sie entsteht aus dem Bedürfnis, zu sichern, daß diese mit den gemeinsamen Grundinteressen ihrer Gemeinschaft, ihrer Klasse oder der Gesellschaft als Ganzes übereinstimmen.

Moral ist daher stets – wenn auch historisch in unterschiedlichem Grade – ein Mittel auch der Selbsterkenntnis, der Selbstkontrolle, der Selbsterziehung und Selbstregulation der gesellschaftlichen Individuen. Historisch gesehen gewinnt diese Seite der Moral um so mehr an Bedeutung, je mehr aus der Masse des werktätigen Volkes jeder einzelne Werktätige als Persönlichkeit, als individuelles Subjekt des gesellschaftlichen Prozesses wirksam wird. Indem der Sozialismus für das Wirken der Menschen als Persönlichkeiten völlig neue gesellschaftliche Bedingungen und Dimensionen schafft, determiniert er geschichtlich gesehen zugleich auch die zunehmende Bedeutung der subjektiven Seiten der gesellschaftlichen

38 W. I. Lenin, Die Aufgaben der Jugendverbände, in: Werke, Bd. 31, Berlin 1959, S. 278.

Moralentwicklung, das Anwachsen der persönlichen Verantwortung und Entscheidung im Gesamt der moralischen Triebkräfte des Menschen. Die undialektische und unhistorische Auffassung vom Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft verkennt zugleich auch, daß es gerade die besten und fortschrittlichsten Persönlichkeiten sind, die in Übereinstimmung mit konkreten, neu herangereiften materiellen und sozialen Bedürfnissen der Gesellschaft die Grenzen bestehender Moralsysteme in Richtung auf die Herausbildung neuer, höherer moralischer Ansprüche überschreiten und als individuelle Subjekte des moralischen Fortschritts, als Schöpfer einer neuen gesellschaftlichen Moral wirken. Gerade in dieser Hinsicht ist das vorbildliche gesellschaftliche Wirken der besten Vertreter der Arbeiterklasse und der anderen Werktätigen zugleich auch der Prozeß, in dem und durch den sich die bestehende sozialistische Moral höher entwickelt, also der moralische Fortschritt der sozialistischen Gesellschaft gewährleistet wird.

Von der o. gen. Position her beschränkt sich die Rolle des einzelnen Individuums allein darauf, fertig vorgegebene Verhaltensnormen und Regeln anzuerkennen, sich einzuordnen und unterzuordnen. Von der dialektisch-materialistischen Bestimmung der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft ausgehend, ist der einzelne in um so höherem Grade als Persönlichkeit anzusehen, je mehr er als ein aktives Subjekt wirksam wird, das in allen seinen gesellschaftlichen Beziehungen sein Verhalten auf der Grundlage der Einsicht in die gesellschaftliche Notwendigkeit bestimmter Handlungsweisen, auf der Grundlage der wissenschaftlichen Weltanschauung verantwortungsvoll entscheidet und selbstbewußt bestimmt.

Die genannte Auffassung von der Moral engt deren Wirksamkeit wesentlich auf die normative Seite, auf die regulative Funktion der Moral ein und verabsolutiert diese aus der Sicht ihrer Handhabung durch die Gesellschaft. Sie unterschätzt demgegenüber jene Wirkungen, die die sozialistische Moral gerade kraft der ihr immanenten Wertorientierungen, ihrer moralischen Ideale ausübt, die auf dem festen Fundament der marxistisch-leninistischen Weltanschauung beruhen und den Menschen als Mittel ihrer Selbstbestimmung, ihrer eigenen selbständigen Orientierung und Entscheidung dienen.

So wichtig das Moment der normativen Regelung der Beziehungen der Individuen zueinander, zu ihren jeweiligen Gemeinschaften, zur Klasse und zur sozialistischen Gesellschaft als Ganzes ist – und namentlich beim Recht und der Moral ist die Regulation der gesellschaftlichen Beziehungen ein entscheidendes Wesensmerkmal dieser Bewußtseinsformen –, so können doch Normen und Regeln in den oft komplizierten Widersprüchen und Konflikten des persönlichen Lebens dem einzelnen nie seine ganz persönliche Entscheidung abnehmen, die aus seiner Weltanschauung erwächst und in der sich zeigt, inwieweit er in seinem persönlichen Verantwortungsbewußtsein die objektiven Interessen der Arbeiterklasse, der sozialistischen Gesellschaft als Ganzes zum Ausdruck bringt.

Namentlich im Interesse einer zielstrebigten Entfaltung aller moralischen Triebkräfte der sozialistischen Gesellschaft ist es notwendig, die Dialektik von

gesellschaftlichem und individuellem Moralbewußtsein, von objektiver Bedingtheit der Moral und subjektiver moralischer Haltung und Überzeugung sozialistischer Persönlichkeiten tiefer auszuarbeiten.

Marx und Engels haben gerade aus dem tiefen dialektisch-materialistischen Verständnis der wirklichen Wechselbeziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft, aus dem Verständnis der Entwicklungsgesetze dieses Verhältnisses und trotz ihrer hohen Wertschätzung für die moralischen Qualitäten revolutionärer proletarischer Klassenkämpfer immer darauf verzichtet, sich in der Form von moralischen Forderungen, von Geboten an die revolutionären Kräfte ihrer Zeit zu wenden. Sie schrieben: „*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.*“³⁹

Marx und Engels verhielten sich zur Dialektik der Moralentwicklung innerhalb der Beziehung von Individuum und Gesellschaft also nicht moralisch, sondern theoretisch, sie faßten die historisch unterschiedlichen moralischen Beziehungen und Forderungen als gesellschaftlich notwendige Formen und Verhaltensweisen der praktischen Durchsetzung der gesellschaftlichen Individuen innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsordnung. Gerade unter diesem Blickpunkt ist es auch notwendig, das theoretische Verständnis der Moral als einer Form der gesellschaftlichen Bewußtseins und der ideologischen gesellschaftlichen Beziehungen weiter zu präzisieren.

In vielen Publikationen wird zwar davon ausgegangen, daß die Moral eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins ist. Aber im Kontext wird sie dabei nur in ihrer Funktionsweise gesehen, in ihrer Wirksamkeit oft nur als ein historisch bestimmtes System zur Regulierung der Beziehungen der Menschen durch die Gesellschaft verstanden; unzweifelhaft kommt darin eine bestimmte Seite des Wesens der Moral richtig zum Ausdruck. Dennoch ergibt sich die eigenartige Situation, die Moral wird zwar als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, als Form der Ideologie der Klassen bestimmt, die Frage aber, was den Menschen, was der Klasse über die Moral bewußt wird, was sie vermittelt der Moral erkennen oder anders: worin die kognitive Seite der Moral besteht, diese Frage bleibt oft unbeantwortet. *F. Engels* bezeichnete die Moral als einen spezifischen Zweig der menschlichen Erkenntnis⁴⁰. In der Tat ist die Moral als eine historisch konkret bestimmte Form der ideologischen Widerspiegelung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der Interessen und des Kampfes der Klassen auch eine spezifische Form der menschlichen Erkenntnis.

Marx vergleicht in der Einleitung zur „Kritik der politischen Ökonomie“ die wissenschaftliche Methode der politischen Ökonomie mit solchen ideologischen Formen der Aneignung der Welt wie der künstlerischen oder religiösen. Während

39 K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, S. 229.

40 Vgl. F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. 88.

die Wissenschaft vom Abstrakten zum Konkreten aufsteigt, um sich durch das Denken das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren, sind Kunst, Religion und auch Moral als spezifische Formen der ideologischen Widerspiegelung Formen der „*praktisch-geistigen Aneignung dieser Welt*“⁴¹. Das will sagen, das moralische Bewußtsein der Menschen bildet sich nicht primär auf der Basis theoretischer Verallgemeinerungen heraus, obwohl diese in der Form gesellschaftswissenschaftlicher Erkenntnisse unter unseren Bedingungen für die Entwicklung der Moral von größter Bedeutung sind, sondern in der unmittelbaren Konfrontation der gesellschaftlichen Individuen miteinander, auf der Basis ihrer praktischen Lebenstätigkeit, als Prozeß der subjektiven Aneignung sozialer Erfahrungen, Wertvorstellungen und Erkenntnisse durch das Individuum im Prozeß seiner Vergesellschaftung. „*Die wirkliche Erziehung der Massen kann niemals getrennt vom und außerhalb vom selbständigen politischen und besonders revolutionären Kampfe der Masse selbst geschehen*“, schrieb Lenin. „*Erst der Kampf erzieht die ausgebeutete Klasse, erst der Kampf gibt ihr das Maß ihrer Kräfte, erweitert ihren Horizont, steigert ihre Fähigkeit, klärt ihren Verstand auf, stählt ihren Willen.*“⁴²

Es muß dabei freilich beachtet werden, daß die Unterschiede zwischen der wissenschaftlichen, moralischen oder auch künstlerischen Widerspiegelung der Wirklichkeit sich nicht nur aus der Spezifik der Widerspiegelung selbst ergeben, sondern vor allem aus der Mannigfaltigkeit der Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, die ihre materielle Grundlage in der Mannigfaltigkeit, in der Differenziertheit des materiellen Lebens der Gesellschaft hat. Die Vielgestaltigkeit der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse, die Vielfalt der einzelnen Bestimmungen und Seiten dieser Verhältnisse bedingt und erfordert eine differenzierte Abbildung im gesellschaftlichen Bewußtsein. Die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins haben also auch einen spezifischen Gegenstand ihrer Widerspiegelung.

Gegenstand der moralischen Widerspiegelung sind in allgemeinsten Hinsicht die Beziehungen zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft. Doch die Moral erfaßt nicht die gesamte Vielfalt dieses dialektischen Wechselverhältnisses. Auch die Kunst, das Recht und andere Formen des Bewußtseins bilden dieses Verhältnis unter spezifischen Aspekten ab. Moralisch relevant ist in dieser Wechselbeziehung vor allem die historisch konkrete Art und Weise, wie die Menschen auf der Grundlage der in ihren jeweiligen Klassen und sozialen Gemeinschaften herrschenden moralischen Normen, Prinzipien und Wertvorstellungen ihre Beziehungen zur Klasse, zur Gesellschaft, zueinander und letztlich auch zu sich selbst bewußt bestimmen und praktisch gestalten. Kraft der Normen, Prinzipien, Wertvorstellungen und der sich in Übereinstimmung damit herausbildenden mora-

41 K. Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 13, Berlin 1961, S. 633.

42 W. I. Lenin, Ein Vortrag über die Revolution von 1905, in: Werke, Bd. 23, Berlin 1957, S. 249.

lischen Beziehungen trägt die Moral als Ganzes, als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins wesentlich dazu bei, daß die Menschen sich ihrer gegenseitigen gesellschaftlichen Abhängigkeit, ihrer wechselseitigen gesellschaftlichen Verbundenheit, ihrer gemeinsamen wie auch ihrer unterschiedenen Interessen bewußt werden. Die regulativen Funktionen und Wirkungen der Moral stehen in einem direkten Zusammenhang mit dem Erkenntnisgehalt, den Wertvorstellungen, Normen, den Prinzipien und andere Formen von ideologischen Leitbildern, nach denen die Menschen die Ziele und den Inhalt ihres Handelns bestimmen.

In der marxistischen Psychologie gilt es als allgemein anerkannt, daß die Regulierung der Tätigkeit und des Verhaltens der Menschen selbst ein Moment des Widerspiegelungsprozesses, des Erkenntnisprozesses ist, ja, daß die objektive Bedeutung der Widerspiegelung gerade darin besteht, die Tätigkeit zu regulieren. „*Die These von der regulativen Rolle der Widerspiegelung schließt die These von ihrem aktiven Charakter ein*“, schreibt Rubinstein⁴³. Das gilt meines Erachtens vollinhaltlich auch für das theoretische Verständnis des aktiven Charakters der moralischen Widerspiegelung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der damit verbundenen regulativen Rolle des moralischen Bewußtseins. Aus manchen philosophischen Publikationen kann man aber mitunter den Eindruck gewinnen, als gäbe es im gesellschaftlichen Erkenntnisprozeß auf der einen Seite nur die moralisch irrelevante „reine“ wissenschaftliche Erkenntnis und auf der anderen Seite, in der Moral als Form ideologischer Widerspiegelung, nur die erkenntnisirrelevante moralische Regulierung. Doch eine solche Auffassung widerspricht offensichtlich dem marxistisch-leninistischen Verständnis vom Wesen psychischer Widerspiegelung der objektiven Realität.

Die Beziehung von Erkenntnis, moralischer Bewertung und Regulierung enthält noch einen anderen Aspekt, der besonders für das theoretische Verständnis der Entwicklung der Moral der Arbeiterklasse von Bedeutung ist.

Die Entwicklung der Moral der Arbeiterklasse unter sozialistischen Bedingungen macht deutlich, daß wesentliche inhaltliche Seiten der kommunistischen Moral, daß die moralischen Anschauungen der Arbeiterklasse selbst sich zunehmend auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis entwickeln und bereichern. Solche wesentlichen Charakteristika der kommunistischen Moral wie die Ideale von der Persönlichkeit und ihrer Beziehung zum Kollektiv und zur Gesellschaft, von Humanität und Solidarität, solche Prinzipien wie sozialistischer Internationalismus und sozialistischer Kollektivismus sind wichtige inhaltliche Bestandteile der wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse.

Wichtige Bestandteile der Moral, besonders die grundlegenden moralischen Prinzipien und Ideale, sind untrennbar mit der wissenschaftlichen Weltanschauung verflochten, mit dem wissenschaftlichen Verständnis der Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung, der historischen Mission der Arbeiterklasse, mit dem theoretischen Verständnis der Rolle des Menschen in der Geschichte

43 S. L. Rubinstein, Sein und Bewußtsein, Berlin 1962, S. 240.

und seiner gesellschaftlichen Verantwortung. In gewisser Hinsicht kann man davon sprechen, daß wesentliche Seiten der sozialistischen Moral sich als ein Teilbereich unserer wissenschaftlichen Weltanschauung entwickeln und die moralischen Anschauungen insofern selbst zunehmend wissenschaftlichen Inhalt annehmen. Die sozialistischen Moralanschauungen entwickeln sich als ein Teil des sozialistischen Bewußtseins der Werktätigen, das sich nicht nur auf wissenschaftliche Kenntnisse gründet, sondern selbst in wesentlichen inhaltlichen Seiten wissenschaftliches Bewußtsein ist. Oder anders ausgedrückt: Die sozialistischen moralischen Überzeugungen sind nicht einfach anerzogene Verhaltensnormative, ins Bewußtsein eingepflanzte Forderungen der Gesellschaft an den Menschen, sondern ein spezifischer Ausdruck unseres Wissens, unserer Kenntnisse von der gesellschaftlichen Entwicklung und unserer Position dazu.

Die Moral ist gerade als Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, als ideologische Widerspiegelung der Interessen von Klassen, zugleich auch eine spezifische Form der geschichtlichen Entwicklung des Selbstbewußtseins der Menschen. Dieser Aspekt ist in der Geschichte der Ethik keineswegs neu. In der gegenwärtigen Literatur aber findet er nur wenig Beachtung. Gerade insofern, als die Moral den Menschen hilft, sich ihres Platzes in der Gesellschaft, ihrer Verantwortung, ihres Wertes und ihrer Würde bewußt zu werden, sich selbst als ein gesellschaftliches Individuum zu erkennen, wirkt sie intensiv als ein erkenntnisbildendes Element. Wo die Erkenntnisfunktion der Moral unterschätzt wird, dort kommt es meist auch zur Abwertung der ideologischen Bedeutung der Moral, zu einer Verringerung ihrer weltanschaulichen Wirksamkeit bei der Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins der Werktätigen. Es ist daher notwendig, daß solche methodologischen und philosophischen Fragen wie die nach dem ideologischen Wesen der Moral und nach dem Verhältnis von kognitiven und normativen Seiten, sowie nach der Spezifik der Erkenntnisbildung vermittelt der Moral u. ä. m. tiefer ausgearbeitet werden, um die weltanschauliche Wirksamkeit der Ethik als Wissenschaft zu verstärken. In den letzten Jahren hat die theoretische Bestimmung des Wesens der Moral in der ethischen Forschung und Publizistik einen großen Raum eingenommen⁴⁴. Das hat es ermöglicht, die Auffassung der Ethiker vom Wesen und von den Funktionen der Moral zu präzisieren und einige geistige Entwicklungsprozesse innerhalb der Ethik genauer einzuschätzen. Es hat sich bei einem großen Teil der marxistischen Ethiker in den sozialistischen Ländern die übereinstimmende Auffassung herausgebildet, daß die Moral als eine Einheit von gesellschaftlichem Bewußtsein und praktisch-geistiger Aneignung der Gesellschaft gefaßt werden muß.

44 Vgl. die Zusammenfassung einer mehrjährigen Diskussion über Probleme der Moral und Ethik in der Zeitschrift „filosofskije nauki“ durch A. G. Chartschew, Zu den bisherigen Ergebnissen der Diskussion über die Kategorien der Ethik, in: Sowjetwissenschaft/Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, Heft 12/1965 und A. G. Chartschew/B. D. Jakowlew, Abriß der Geschichte der marxistisch-leninistischen Ethik in der UdSSR, Leningrad 1972, (russ.).

In der Diskussion dazu wurden jedoch auch Standpunkte vertreten, in denen mitunter ein bestimmtes Merkmal der Wesensbestimmung der Moral aus seinem inneren Zusammenhang mit anderen herausgelöst und zum Teil überbewertet bzw. verabsolutiert wurde. So erfolgte über mehrere Jahre eine starke Konzentration der ethischen Forschung auf die Untersuchung der Wirkungsweise von moralischen Normen des Systems der Regulierung des gesellschaftlichen Verhaltens und der Beziehungen der Menschen mit Hilfe ökonomischer, rechtlicher, sprachlicher, kommunikativer und anderer Mittel. Das hat zweifelsohne einen tieferen Einblick in den gesamten Wirkungsmechanismus, in die Funktionsweise einzelner Elemente der Moral gegeben und auch zu Erkenntnisfortschritten in bezug auf die Möglichkeiten der gesellschaftlichen Leitung der sozialistischen Moralentwicklung geführt. Auch die stärkere Hinwendung zu moralsoziologischen Untersuchungen hat manche neue Erkenntnis in Methodenfragen gebracht und näheren Aufschluß über die Veränderungen im Moralbewußtsein einzelner Bevölkerungsgruppen ergeben.

Heute ist es jedoch notwendig, die weltanschaulichen Momente, die ideologische Natur des Moralbewußtseins und der moralischen Beziehungen voll in das Blickfeld der ethischen Forschung zu rücken, um durch die Herausarbeitung der neuen weltanschaulichen inhaltlichen Probleme der sozialistischen Moral auch die gesellschaftliche Wirksamkeit und die weitere Entwicklung der marxistisch-leninistischen Ethik als einer philosophischen Wissenschaft, als eines notwendigen inneren Bestandteils der marxistisch-leninistischen Philosophie und Weltanschauung zu gewährleisten.

IMSF-Informationsbericht Bd. 18:

Investitionskontrolle und Investitionslenkung

Verfasser: Bernd Güther

107 Seiten, 8 Tabellen, Din A 4, DM 8,—

L. M. Archangel'skij

Solidarität und Persönlichkeit

Dieser knappe Auszug ist dem ersten Kapitel von Archangel'skij's Studie „Sozial-ethische Probleme der Persönlichkeitstheorie“, Moskau 1974, entnommen, das eine „allgemeine sozioethische Charakterisierung der Persönlichkeit“ zum Gegenstand hat.

Das soziale Wesen des Menschen setzt voraus, daß der Mensch ein sittliches Wesen ist. Was bedeutet das? Am einfachsten wäre diese Frage zu beantworten, wenn man das Bewußtsein und das Verhalten der Individuen mit den in der Gesellschaft gültigen moralischen Normen korreliert. Das moralische Bewußtsein stellt sich in diesem Fall als eigenartige Projektion der in der gegebenen Umwelt gültigen moralischen Anschauungen, Prinzipien, Normen und Verhaltensregeln dar. Aber der tiefere Sinn der gegenseitigen Verbundenheit und Wechselwirkung des gesellschaftlichen und des individuellen moralischen Bewußtseins eröffnet sich, wenn ihre Verbundenheit als subjektive Ausdrucksform der objektiven gegenseitigen Bedingtheit der Gesellschaft und der Persönlichkeit betrachtet wird. Die Gesellschaft, die nicht anders denn als aktive Wechselwirkung der Menschen besteht, die mit Bewußtsein und Willen begabt sind, braucht eine beständige und flexible Regulierung der menschlichen Tätigkeit. Man kann eine solche Regulierung als notwendigen Bestandteil des Systems der sozialen Lenkung ansehen.

Die Notwendigkeit zur Regulierung der menschlichen Tätigkeit ist durch das Bedürfnis nach dem Schutz der Gesellschaft bedingt, die das Vorhandensein objektiver Bedingungen für die Lebenstätigkeit und die Entwicklung der einzelnen Menschen sicherstellt. Im kollektiven Charakter der Arbeit, der die genetische Basis für das soziale Leben ist, ist der Bedarf nach der Koordinierung der praktischen Tätigkeit der Menschen angelegt. Dieser Bedarf erweitert sich auch auf alle anderen Formen des sozialen Lebens: die Familie, nicht mit Produktion verbundene Kollektive, den alltäglichen zwischenmenschlichen Verkehr. Die objektiven, vor allem die ökonomischen, Fäden, die die Menschen zu einer bestimmten sozialen Gemeinschaft verbinden, und auch zu Klassengemeinschaften, erhalten ihre entsprechende Gestalt in der dynamischen Struktur des gesellschaftlichen Bewußtseins. Über die Gesamtheit seiner verschiedenen Arten realisiert sich das soziale Bedürfnis nach der Lenkung und Regulierung der individuellen Tätigkeit. Eben diesem Ziel dienen letzten Endes die Erkenntnis-, Abschätzungs-, Orientierungs-, Programmierungs- und Korrigierungsfunktionen des gesellschaftlichen Bewußtseins, die sich auf ihre Art im religiösen, moralischen, ästhetischen, politischen, rechtlichen und wissenschaftlichen Bewußtsein spiegeln.

Das moralische Bewußtsein spielt eine besondere Rolle bei der Regulierung der menschlichen Tätigkeit und der Interiorisierung der gesellschaftlichen Ver-

hältnisse, was mit dem normativ-wertenden Charakter der Moral zusammenhängt. Erweist sich für alle übrigen Arten des gesellschaftlichen Bewußtseins (mit Ausnahme des rechtlichen) die regulative Funktion nicht als grundlegend, spezifisch, so ist sie für die Moral eben eine solche, obwohl die Verwirklichung der moralischen Regulierung undenkbar ist ohne ihren Rückhalt auf die informationell-erkennenden Funktionen und auf andere Funktionen sowohl der eigentlich moralischen, wie auch der anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins. Zugleich muß man anmerken, daß die regulativen Funktionen, die die anderen Formen des Bewußtseins auf die eine oder andere Weise besitzen, sich im individuellen Verhalten nicht anders als über das Mittel des moralischen Bewußtseins realisieren. Kant hat die Moral äußerst genau als das praktische Bewußtsein gekennzeichnet. Praktisch in dem Sinne, daß gerade das moralische Bewußtsein die Übersetzung der ideellen Impulse in den Fakt des realen Verhaltens, in die Tätigkeit vermittelt.

Die moralische Regulierung des menschlichen Verhaltens verwirklicht sich über das System der sittlichen Normen und Werte, die die Menschen auf bestimmte Verhaltensmuster hin orientieren und es gleichzeitig durch einen bestimmten Rahmen einschränken. Die Verschiedenartigkeit des sachlichen und des Klasseninhalts der moralischen Normen bestimmt die Grenzen bei der Wahl der Ziele des Verhaltens und der Mittel ihrer Erreichung von seiten der einzelnen Menschen.

Die Verschiedenheit der Klasseninteressen prägt den Inhalt des individuellen moralischen Bewußtseins; daher widerspiegelt es die Eingeschlossenheit der Persönlichkeit in eine bestimmte soziale Struktur und bringt die Klassen-, Gruppen- und gesellschaftlichen Interessen zum Ausdruck. Das ist die allerwichtigste Bedingung für die Lebensfähigkeit der Persönlichkeit, für ihre Entwicklung, ebenso wie die Bedingung für das Funktionieren der Gesellschaft selbst. Nach einem Ausdruck von M. Gorkij ist „die Individualität an und für sich, außerhalb des Kollektivverbandes, außerhalb des Umkreises einer beliebigen breiten, die Menschen vereinigenden Idee inert, konservativ und der Lebensentwicklung feindlich gesonnen“¹. Die Persönlichkeit eignet sich ihr genuines Wesen an, indem sie eingeschlossen ist in das System der gesellschaftlichen Tätigkeit sowohl mittels verschiedener Formen praktischer Tätigkeit, als auch auf dem Wege der sozial bedeutsamen Werte, unter denen die moralischen Werte den ersten Rang einnehmen.

Die Einwirkung der Gesellschaft auf die Persönlichkeit über das Normen- und Wertesystem ist nur eine, wenn auch die führende Seite der moralischen Regulierung, und es wäre falsch, diese als mechanische Unterordnung des Menschen unter die Normen und Regeln für das Verhalten darzustellen, die durch die öffentliche Meinung dekretiert werden. Man muß die Aktivität der Persönlichkeit bei Auswahl und Realisierung der moralischen Vorschriften berücksichtigen.

¹ M. Gorkij, *Sobranie sočinenij v 30 tomach* (Gesammelte Werke in 30 Bänden), Bd. 24, Moskau 1953, S. 34

Die sittlichen Normen, die einen bestimmten Verhaltenstypus programmieren, können nicht bis zur Ebene jeder einzelnen Situation konkretisiert werden, weshalb der Mensch gezwungen ist, selbständige Entscheidungen bei einer sich wandelnden Lage zu treffen, wobei er sich vom allgemeinen Geist der für ihn ausgewählten moralischen Prinzipien und Normen leiten läßt. Die Normen programmieren das Verhalten, weil sich die Persönlichkeit persönlich von ihnen leiten läßt und sie zweckmäßig in der Praxis anwendet. Dabei muß man die Tätigkeit des Menschen als integraler Persönlichkeit in Betracht ziehen, deren soziale Determinierung durch den ganzen Komplex der ihr eigenen Bedürfnisse und Interessen vermittelt ist. Die Wahl der moralischen Normen bei der individuellen Tätigkeit wird durch den Charakter und das Niveau des moralischen Bewußtseins der Persönlichkeit, durch ihre Kultur, durch die Gesamtheit ihrer geistigen und moralischen Züge bestimmt. Die moralische Regulierung setzt deshalb Selbstbewußtsein und Selbsteinschätzung voraus, eine ausreichende Entwicklung der sittlichen Gefühle, deren wichtigste Gewissen und Verantwortungsgefühl sind, die das notwendige Freiheitsniveau der Persönlichkeit ausdrücken. Die aufgezählten Eigenschaften der Persönlichkeit bilden ihre grundlegende sittliche Charakterisierung. Die subjektive Aktivität der Persönlichkeit gewinnt die Kraft positiver Werte, wenn sie nicht nur bedingt sind, sondern auch die Existenz der Gesellschaft als einen integren Organismus bedingt. Deshalb ist es außerordentlich wichtig, nicht nur die Formen der moralischen Regulierung zu betrachten, sondern auch ihren Inhalt. In diesem Sinne kann man Solidarität und Humanität als die allgemeinsten (integralen) Züge der sittlichen Persönlichkeit ansehen.

Solidarität ist die bewußte praktische und moralische gegenseitige Unterstützung der Menschen, eine der Bedingungen für die Existenz von stabilen historischen Gemeinschaften und sozialen Zusammenschlüssen (von Klassen, Kollektiven und sozialen Gruppen). Humanität ist ein Komplex praktisch äußerbarer Gefühle (Güte, Mitleid, Aufmerksamkeit, Freundschaft, Liebe usw.), die sich auf der Grundlage der Fähigkeit des Menschen zum Miteinander entwickeln. Solidarität und Humanität entstehen historisch und entwickeln sich auf dem Boden der sich bildenden gesellschaftlichen Beziehungen, deren Evolution die Entstehung des Menschen als sittlicher Persönlichkeit widerspiegelt. Auf den frühen Entwicklungsstufen der Gesellschaft entsteht die Solidarität als Ausdruck der elementaren Gentil- und Stammesgemeinschaft und erscheint in Form eines spontanen primitiven (unbewußten) Kollektivismus, der sich im Zusammenstoß mit dem „zoologischen Individualismus“ festigt. Die Familien- und Stamessolidarität entfaltete sich ursprünglich auf einer instinktiv-zwanghaften Grundlage und wurde durch die Kraft der Traditionen und Gebräuche gesichert.

Das moralische Gewissen der Individuen entsteht auf dem Boden der sich komplizierter gestaltenden sozialen Bande und des Bewußtwerdens der individuellen Interessen, die von den Interessen der Gemeinschaft verschieden sind, d. h. es setzt eine mehr oder weniger entwickelte Persönlichkeit voraus. Dies bezieht sich auf die Epoche der Auflösung der Stammesbeziehungen und der

Herausbildung der Klassengesellschaft, obwohl sich die Vorbedingungen für die sittlichen Beziehungen und ihre ursprünglichen Formen bedeutend früher bilden. Die Entstehung der Moral ist nicht irgendein einmaliger historischer Akt, das ist ein Prozeß, der über viele Jahrtausende verläuft, in dessen Rahmen Inhalt und Form der moralischen Regulierung wesentliche Änderungen durchmachen. Der Mensch bildet sich von dem historischen Moment an als sittliche Persönlichkeit, wenn bei ihm ein mehr oder weniger entwickelter Komplex von Gefühlen der Gemeinsamkeit mit ihm selbst ähnlichen Individuen erscheint, wenn er fähig ist, auf der Grundlage dieser Gefühle seine Beziehungen zu diesen mehr oder weniger frei zu regulieren.

Unter den Bedingungen der klassenlosen Urgesellschaft war der spontane, unbewußte, primitive Kollektivismus jener erste Ausdruck der menschlichen Solidarität, der die Lebensfähigkeit der Gentil- und Stammesgemeinschaft garantierte. Ihren praktischen Ausdruck fand diese ursprüngliche Form von Solidarität in der einfachen Kooperation der physischen Kräfte, und auch in den Bräuchen, die eine Schutzfunktion für die Artinteressen, für die Konsolidierung der Art erfüllen. Auf der Basis der ursprünglichen Gentilbande arbeitet sich beim Menschen der klassenlosen Urgesellschaft ein bestimmter Gefühlskomplex heraus, den man als sich entwickelndes Gemeinschaftsgefühl qualifizieren kann, das die Gentil- und Stammesbande mit psychologischen Banden befestigt. *F. Engels* zitiert *Espinas* und stimmt mit ihm darin überein, daß der Übergang vom Gefühl der Herdengemeinschaft zum Gefühl der Familiengemeinschaft eine qualitativ neue Formation bedeutete.² Die Solidarität setzt eine Bewußtwerdung der sozialen Beziehungen voraus, sie wird durch die Humanität vergeistigt, was seinen Ausdruck in einer bewußteren Regulierung der Pflichten findet, die mit kollektiver Arbeit, Schutz der Behausung und des Feuers, mit der elementaren Sorge um die Stammesgenossen in Zusammenhang stehen.

In der Epoche des Matriarchats kommt es zu einer bedeutenden Entwicklung der Gefühle von Solidarität und Humanität. Das respektvolle Verhältnis zur Frau, Gastfreundschaft, ein System vielartiger Alltagspflichten, die auf den Schutz der Schwachen, Frauen, Greise und Kinder gerichtet waren, und die auch die wichtigsten Ereignisse des Familienlebens (Initiation, Heirat etc.) sicherten, zeugen davon, daß schon in dieser Zeit ein bestimmtes System von sittlichen Beziehungen existierte, das die moralische Erhöhung der Individuen förderte. Aneignung und Einhaltung der Stammesbräuche und -traditionen waren der wichtigste Faktor für die Interiorisierung der gesellschaftlichen Beziehungen, für die Sozialisation der Individuen.

Gleichzeitig war der Bereich, in dessen Rahmen sich die sittlichen Gefühle des Menschen der klassenlosen Urgesellschaft äußern konnten, begrenzt.

Die Unaufteilbarkeit der Arbeit, die Verbundenheit von Individuum und Familienkollektiv, das Vorherrschen der Gemeinschaft über die Absonderung

2 *Fr. Engels*, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, in: *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*, Bd. 21, S. 41

zeugen davon, daß beim Menschen der Gentilordnung ein so wesentliches Persönlichkeitsmerkmal, wie die Individualität, fehlt. „Der Stamm, – sagt Fr. Engels, – blieb die Grenze für den Menschen, sowohl dem Stammesfremden als auch sich selbst gegenüber: Der Stamm, die Gens und ihre Einrichtungen waren heilig und unantastbar, waren eine von Natur gegebene höhere Macht, der der einzelne in Fühlen, Denken und Tun unbedingt untertan blieb. So imposant die Leute dieser Epoche uns erscheinen, so sehr sind sie ununterschieden einer vom andern, sie hängen noch, wie Marx sagt, an der Nabelschnur des naturwüchsigen Gemeinwesens.“³ Die Entwicklung sozialer Eigenschaften beim Menschen dieser Zeit gibt Grund zu der Behauptung, daß das historische Werden der Persönlichkeit schon in der klassenlosen Urgesellschaft beginnt. Dieser Prozeß endet mit dem Auftreten objektiver Bedingungen, die die Individuen absondern, d. h. mit der Arbeitsteilung, was sich in den psychologischen Unterschieden der Menschen widerspiegelt, die durch von ihnen unabhängige Umstände gezwungen sind, verschiedene soziale Rollen zu erfüllen. Das sich unter den Bedingungen der Gentil- und Stammesbeziehungen herausbildende moralische Bewußtsein ist die wichtigste Voraussetzung für das Entstehen der Persönlichkeit.

Einige Autoren glauben, daß in der klassenlosen Urgesellschaft „das sittliche Bewußtsein der Individuen in dieser Periode nicht widerspruchsvoll war“, da „sie keinen Unterschied zwischen Rechten und Pflichten machten“⁴. Darin sind wohl kaum Kriterien dafür enthalten, daß das moralische Bewußtsein nicht widerspruchsvoll ist. Der Mensch der Gentilgesellschaft unterschied nicht zwischen Rechten und Pflichten, weil er sich seiner Eigenartigkeit, seiner Individualität nicht bewußt war, sein „Ich“ nicht von der Gemeinschaft, der er angehörte, löste. Aber dadurch hörte sein moralisches Bewußtsein nicht auf, widerspruchsvoll zu sein, weil es sich an tendenziell entgegengesetzten Bräuchen und Normen orientierte. In den Anfangsetappen der menschlichen Geschichte verband, sich das Gefühl der Solidarität, das eine wichtige Rolle bei der Sicherstellung der Lebensfähigkeit der Art spielt, nicht immer mit Humanität. Die Interessen der Sippe wurden häufig mit Mitteln gesichert, die einen groben, animalischen Charakter hatten (Kannibalismus, Blutrache). Das Gefühl der Stammesgemeinschaft vertrug sich mit Grausamkeit im Umgang mit den Außenstehenden.

Die Moralität der Persönlichkeit hängt nicht nur von der einen Seite ihres Wesens ab, der sozialen nämlich, sondern auch von ihrer anderen Seite, der Individualität, der Eigenart der Individuen. Die Spezifik der moralischen Regulierung der gesellschaftlichen Beziehungen besteht gerade auch darin, daß sie sich vermittelt sowohl normativer Vorschriften, die von der Gesellschaft, der Klasse, der Sippe ausgehen, als auch selbständiger Entscheidungen der Individuen, so und nicht anders vorzugehen realisiert, mit anderen Worten vermittelt einer

³ ebenda, S. 97

⁴ siehe B. N. Vorancov, O vremeni pojavlenija razvitij ličnosti v istorii (Über die Zeit des Erscheinens der entwickelten Persönlichkeit in der Geschichte), in: „Filosofskie nauki“, 1972, Nr. 3, S. 25

Wahl, die vom eigenen Interesse, Wunsch, Ziel diktiert wird. Die Individualität der Persönlichkeit zeigt sich im Charakter der getroffenen Entscheidungen, in der Wahl der Ziele der Tätigkeit, im Charakter der Motivationen, in den Arten und Mitteln der Realisierung der moralischen Antriebe. Damit prägt die Individualität die moralischen Eigenschaften der Persönlichkeit, die in ihren Einzelercheinungen unwiederholbar und einzigartig sind.

Die Arbeitsteilung in der Periode der Auflösung der Sippenbeziehungen, und dann auch die Klassentrennung der Individuen fördern die Individualisierung ihrer Bedürfnisse und Interessen und legen den historischen Meilenstein fest, der einen qualitativen Sprung in der Entwicklung des Menschen bezeichnet. Seine Persönlichkeitseigenschaften, die die Personifizierung der gesellschaftlichen Beziehungen darstellen, haben sich schon so weit herausgearbeitet, daß man vom Menschen dieser Zeit ganz und gar als von einer Persönlichkeit sprechen kann. Die moralischen Eigenschaften der Persönlichkeit in ihren verschiedenen Kombinationen stellen jetzt schon nicht nur die soziale Natur des Menschen dar, sondern auch seine individuelle Einmaligkeit, enthalten eine Kombination von Allgemeinem und Individuellem. In der „Ilias“, dem wunderbaren Literaturdenkmal des antiken Griechenland, sind fast alle Personen Krieger. Die Mehrheit von ihnen sind Helden, aber ein jeder ein Held auf seine Art. Wenn die Tapferkeit des Ajax die Tapferkeit eines noch nicht zivilisierten Spartaners ist, der gewohnt ist, das Kriegsreglement zu achten, so ist die Tapferkeit des Diomedes eine Tapferkeit der Aufwallung, der Offensive; Achilles ist die Verkörperung von Jugend und Kraft, er ist klug und ehrgeizig. Die Tapferkeit Hektors ist das Resultat von Selbstdisziplin: er haßt den Krieg, wenn er Angst empfindet, unterdrückt er sie. A. Bonnard hebt diese Besonderheiten der Helden der „Ilias“ hervor und schließt, daß das ein Werk über die Würde des Menschen in der Zeit des Krieges ist, über die Widersprüche des Lebens, die den menschlichen Charakteren ihren Stempel aufgedrückt haben⁵.

Die moralischen Eigenschaften individualisieren sich, weil sie den Stempel unwiederholbarer Beziehungen tragen, in die der Mensch im Prozeß seiner Lebenstätigkeit tritt. Die individualisierte Form der moralischen Eigenschaften isoliert die Persönlichkeit nicht von der Gesellschaft, sondern demonstriert nur die Eigenart der Verbindungen von Allgemeinem und Einzelem, von Gesellschaftlichem und Persönlichem.

Die Entstehung der Klassenwidersprüche deformiert die Bekundung von menschlicher Solidarität, indem sie sie den Klassen- oder Gruppeninteressen unterordnet. Die Klassenvereinigungen der Ausbeuter mit ihren inneren Antagonismen können jedoch die menschliche Solidarität nicht real gewährleisten. Marx nannte solche Vereinigungen eine scheinbare Kollektivität, die durch Individualismus und Egoismus zerfressen wird. Das Privateigentum, das die Menschen entfremdet, ruft eine Degradierung des Menschlichen im Menschen hervor. Es ist der soziale Ausgangspunkt für niedrige Eigenschaften, für solche, wie Grobheit,

⁵ siehe A. Bonnard, Grečeskaja civilizacija, Bd. 1, Moskau 1958, S. 75

Rauheit, Gleichgültigkeit, Neid, Zynismus, Kriechertum usw. „... An die Stelle aller physischen und geistigen Gefühle trat die einfache Entfremdung aller dieser Gefühle – das Gefühl des Besitzens... – betonte K. Marx, – deshalb bedeutet die Abschaffung des Privateigentums die völlige Emanzipation aller menschlichen Gefühle und Eigenschaften; aber sie ist gerade deshalb diese Emanzipation, weil diese Gefühle und Eigenschaften zu menschlichen wurden sowohl im subjektiven, wie auch im objektiven Sinne.“⁶ Die sittliche Erhöhung der Persönlichkeit auf die Ebene echter Solidarität und Humanität verwirklicht sich im Kampf für die allgemeinen Interessen der Werktätigen, für das Wohl und Glück des Volkes. Die höhere Form der Solidarität ist die internationale Einheit der Arbeiterklasse, die sich in der ideologischen, moralischen und praktischen gegenseitigen Unterstützung ihrer verschiedenen Abteilungen zeigt, im Kampf für die gemeinsamen Ziele. Der revolutionäre Kampf der Arbeiterklasse führt zur praktischen Bestärkung von echtem Humanismus, von Menschlichkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Eine enorme Rolle fällt dabei der kommunistischen Erziehung zu. Um ein Mensch zu sein, genügt es nicht, von einem Menschen geboren worden zu sein; man muß zum Menschen werden.

6 K. Marks, F. Engels, Iz rannich proizvedenij (Aus den Frühwerken), Moskau 1956, S. 592 (Rückübersetzung aus dem Russischen)

Neu in der Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie

Walter Hollitscher

Der überanstrengte Sexus

Die sogenannte sexuelle Emanzipation im heutigen Kapitalismus
133 Seiten, 6,— DM

Karl-Heinz Röder

Die Formel von der „sozialen Demokratie“

100 Seiten, 4,80 DM

Elmar Julier

Marx-Engels-Verfälschung und Krise der bürgerlichen Ideologie

112 Seiten, 5,50 DM



Verlag Marxistische Blätter GmbH
6 Frankfurt/M., Hedderheimer Landstraße 78 a

Marek Fritzhand

Marxismus und Gleichheitsgedanke

Bei „Marxismus und Gleichheitsgedanke“ handelt es sich um das VII. Kapitel aus dem Buch „Über einige Eigenschaften der Marxistischen Ethik“ des polnischen Philosophen Fritzhand, erschienen 1974 in Warszawa.

I. Zum Problem der Gleichheit

Das Problem der Gleichheit gehört ins klassische Repertoire der gesellschaftlichen, politischen und moralischen Philosophie. Es mußte somit auch seine Widerspiegelung in der marxistischen Philosophie finden, in der es bis heute zu ihren fundamentalen Fragen gehört.

Es handelt sich dabei zugleich um das Problem, in dem sich die meisten Merkmale, die für die Charakteristik der Ethik des Marxismus wesentlich sind, mit besonderer Deutlichkeit abzeichnen. Insbesondere der enge Zusammenhang zwischen philosophischem Gedanken und gesellschaftlicher Praxis wird damit überaus konkret nachgewiesen, ist es doch augenscheinlich, daß dieses Problem aus der Praxis hervorgegangen ist; und von den Veränderungen in der Praxis hängt es ab, ob seine Bedeutung abnimmt oder zunimmt, auf welche Art es gestellt wird und welche Lösungen vorgeschlagen werden.

Deshalb scheint die Forderung begründet, umfangreiche und tiefeschürfende theoretische Forschungen zur Problematik der Gleichheit anzustellen, und das vor allem wegen ihrer praktischen Bedeutung in unserer sozialistischen Realität. Zwar wird sie nicht erst von der letzteren erzeugt, aber diese verleiht ihr die besondere neue Gestalt. Übernommen wurde sie von der marxistischen Ideologie – wie so viele andere Probleme und Lösungen – aus der durch die historische Praxis bedingten Ideologie der Volksmassen und fortschrittlichen Klassen, die gegen die sie unterjochenden Kräfte kämpften. Die Losung der Gleichheit, in deren Namen seit Jahrtausenden erbitterte Klassenkämpfe ausgefochten werden, wurde natürlich nicht immer in der gleichen Weise verstanden. Der Lauf der Geschichte brachte neue Inhalte mit sich, die alten waren so manchen Modifizierungen unterworfen, verschiedene Bedeutungen der Gleichheit, die nicht immer kohärent und ohne Widersprüchlichkeiten waren, häuften sich, vermischten sich und bestanden nebeneinander. Was Wunder, daß der Gleichheitsgedanke heute – wie eine Reihe anderer, bereits behandelter Ideen – auch in der marxistischen Ideologie keine so genau definierte Bedeutung besitzt, als daß sich dahinter nicht unterschiedliche, häufig gegensätzliche Inhalte und Forderungen verbergen könnten. Vor den Marxisten steht also – ich wiederhole – die unaufschiebbare Aufgabe, tiefeschürfende Studien zur Frage der Gleichheit und ihrer Anforderungen anzustellen. Auch deshalb, weil das Gleichheitsideal im Gesellschaftsbewußtsein tief verwurzelt ist und sich natürlich in den Ländern, die den Sozialismus errichten, besonders intensiv bemerkbar macht, das heißt in den Ländern, die die

jahrhundertelangen Bestrebungen der progressiven Gesellschaftsbewegungen, die die Losung von der Gleichheit neben anderen Losungen ständig in den Vordergrund stellten, zur Wirklichkeit machen.

Eine größere Klarheit, Exaktheit und möglichst harmonische Abstimmung der verschiedenen Bedeutungen der Gleichheit sind eine notwendige Voraussetzung für den Erfolg der Maßnahmen, die zur Herausbildung des sozialistischen Bewußtseins des Volkes führen sollen. Wenn wir uns nicht bemühen, uns im Sinne der richtigen, marxistischen Auffassung von den Anforderungen der gesellschaftlichen Gleichheit weiterzubewegen, dann wird stets die Gefahr bestehen, daß wir Fehler machen, die nicht selten von großer praktischer Tragweite sind. Solange nämlich im Sozialismus gesellschaftliche Klassen bestehen, und seien es nicht-antagonistische, solange kann das Problem der Gleichheit nicht von der Tagesordnung gestrichen werden, denn von diesen oder jenen, in diesem Zusammenhang unternommenen Schritten hängt das Gefühl der Zufriedenheit oder Benachteiligung breiter und verschiedener Gruppen der Gesellschaft, ihr sozialistisches Engagement und ihre aktive Teilnahme am sozialistischen Aufbau ab. Und das Problem der Gleichheit tritt im Sozialismus – von den streng privaten zwischenmenschlichen Beziehungen sei hier völlig abstrahiert – unter anderem auch als Problem der Schaffung der Voraussetzungen für die vollständige Gleichberechtigung der Frauen und den Ausgleich der gesellschaftlichen Position der einzelnen Berufe zutage. Je treffender die sozialistische Gesellschaftspolitik Fragen dieser Art behandelt, desto wirksamer werden die Aufrufe zur Hebung der Arbeitsproduktivität und zum sozialistischen Leben und Verhalten überhaupt sein.

Deshalb ist die vom marxistischen Standpunkt richtige Vorstellung von der gesellschaftlichen Gleichheit und ihren Forderungen der unerläßliche axiologische Koeffizient (oder, wenn das besser gefällt: der im weitesten Sinne des Wortes ethische Koeffizient) vieler, sehr vieler praktischer Entscheidungen, sowohl derer, die für die Zukunft des Landes außerordentlich bedeutsam sind, als auch derer, die im gesellschaftlichen Mikromaßstab gefällt werden und deren Bedeutung ebenfalls nicht zu unterschätzen ist. Ohne diese Vorstellung kann von einer *sozialistischen* Optimierung der zahlreichen Entscheidungen, von der Zuteilung der Produktionsmittel und Verteilung der produzierenden Güter bis hin zu den Fragen der Bildung, Erziehung und Kultur, keine Rede sein.

Die praktische Bedeutung des Problems der Gleichheit läßt sich auch im ideologischen Kampf erkennen, in dem ein entscheidendes Thema die Auseinandersetzung der Ansichten über das Wesen der gesellschaftlichen Gleichheit ist. Und die Wichtigkeit des Problems wird durch die Tatsache noch erhöht, daß die antikommunistischen Tendenzen verschiedenen Schlages versuchen, die sozialistischen Länder zu diskreditieren, indem sie ihnen vorwerfen, sie vergewaltigten angeblich gerade das von ihrer eigenen, marxistischen Ideologie verbreitete Gleichheitsideal. Die wirksame Bekämpfung dieser Unklarheit säenden Tendenzen erfordert nicht nur ökonomische und politische Aufklärung, beispielsweise gegen den Mythos von der „neuen Klasse“, sondern auch, und nicht minder,

philosophische Aufklärung, insbesondere axiologische und ethisch-moralische Erläuterungen zur Gleichheitsidee im Sozialismus.

Die Darlegung der praktischen Bedeutung des Gleichheitsproblems – einer Bedeutung, die durch die Tatsachen noch hervorgehoben wird, daß die Gleichheitsidee heute zu den Menschen aus den verschiedensten staatlichen Verfassungen und internationalen Deklarationen spricht – hat, meiner Ansicht nach, nicht nur die Notwendigkeit intensiver theoretischer Forschungen zu diesem Problem begründet, sondern auch die wichtigsten Aufgaben dieser Forschungen zutage gebracht. Ich möchte jedoch nochmals darauf hinweisen, daß der Effekt dieser Forschungsarbeiten um so ernstzunehmender ist, je stärker die Arbeit der Wissenschaftler der verschiedenen, an diesem Problem interessierten Fachgebiete, von den Gesellschaftswissenschaften bis hin zu den Naturwissenschaften, koordiniert sein wird, und je mehr dieses Problem – sowohl im theoretischen als auch im praktischen Sinne – vom marxistischen Standpunkt aus betrachtet wird.

Was aber heißt in diesem Fall „marxistische Betrachtungsweise“? Das heißt, um es kurz zu sagen (denn wir treffen in diesem Buch nicht zum erstenmal auf eine derartige Frage), es handelt sich hier – in meiner Auffassung – um eine *konkrete* Betrachtungsweise. Das heißt eine Betrachtungsweise, die das Problem aus der Perspektive der *gegebenen* Zeit und des *gegebenen* Orts erfaßt, und das nicht als etwas Eigenständiges, Isoliertes, sondern in seinem untrennbaren Zusammenhang mit den anderen Fragen, die die Gesamtheit der Gesellschaftsproblematik der jeweiligen Entwicklungsetappe des Sozialismus ausmachen. Und da ich, wie sich das naturgemäß aus der Thematik ergibt, mit der ich mich befasse, bei der Erörterung der Gleichheitsfrage vorwiegend ihre überaus wichtige axiologische Seite berücksichtigen werde, möchte ich an dieser Stelle feststellen, daß die marxistische Ideologie meiner Überzeugung nach eine axiologisch reiche Ideologie ist. Mit anderen Worten, der Marxismus reduziert nicht alle Werte auf einen einzigen (wie sie beispielsweise der Hedonismus auf die Lust reduziert), sondern er erkennt die *Vielfalt* der Werte an, wobei der übergeordnete, axiologisch höchste Bezugspunkt der Mensch und seine Bedürfnisse ist.

Gerade die Gleichheit ist einer der wichtigsten Werte innerhalb des axiologischen Systems des Marxismus. Aber auch dieses System ist konkret zu betrachten, denn es ist ebenfalls, wie alles in der Welt – außer gewissen Unveränderlichen (wie beispielsweise der Rang des Menschen und seiner Bedürfnisse in diesem System), unablässigen Veränderungen unterworfen und nimmt unter historisch unterschiedlichen Umständen einen verschiedenen Verlauf. Gewisse Werte und damit verbundene Normen verlieren einfach an Aktualität, andere wandeln sich, neue kommen hinzu, und auch die Rangordnung, also die Hierarchisierung des Systems, verändert sich. Demnach ist die Gleichheit nicht außerhalb der Gesamtheit des Systems und losgelöst von seinen übrigen Bestandteilen zu betrachten. Und auch ihr gegenüber gilt der Grundsatz der Konkretheit in der Betrachtungsweise und der Berücksichtigung der Bedingungen von Zeit und Ort.

Wir dürfen nie den Leitsatz *Lenins* vergessen, daß, solange Klassen bestehen, – bei der Erörterung des Problems der Gleichheit – die Frage gestellt werden

muß: Wessen Gleichheit ist gemeint, welcher Klasse mit welcher Klasse, was soll womit gleichgemacht werden? Seinerzeit warfen die russischen Sozialdemokraten den Kommunisten vor, sie verletzen das Prinzip der Gleichheit von Bauern und Arbeitern, da sie den Bauern das überschüssige Getreide abnehmen. Diesen Vorwurf wies *Lenin* zurück, indem er darauf verwies, daß sich Bauern und Arbeiter zwar als Werktätige gleichen, man aber einen hungernden Arbeiter und einen satten Getreidespekulanten dennoch keineswegs gleichsetzen dürfe. *Lenin* war bekanntlich ein Gegner der Gleichmacherei, und dennoch zögerte er nicht, diese unter den Bedingungen des Kriegskommunismus in nicht geringem Maße anzuwenden.

Die richtigen Erläuterungen zur Gleichheit dürfen nicht von Zeit, Umständen und Klassenverhältnissen abstrahieren. Das bedeutet aber nicht, daß damit die Spannung zwischen den Werten und den Daseinsbedingungen, zwischen Ideal und Wirklichkeit verschwindet. Diese Spannung, die übrigens in hohem Maße eine Widerspiegelung der Spannung im Dasein an sich darstellt, besteht weiter und wird auch fernerhin bestehen, wobei sie die Wirklichkeit, indem sie ihre fortschrittliche Entwicklung mitbestimmt, unablässig dynamisiert. Um aber diese ihre Funktion erfüllen zu können, darf sie nicht stets gleich intensiv sein; bei der Realisierung der fernliegenden Ideale muß sie nicht selten Kompromisse eingehen, wichtig ist nur, nicht zu vergessen, daß das Kompromisse sind, gegen ihre Verfestigung zu kämpfen und die endgültigen, höchsten Werte nicht aus den Augen zu verlieren, denen diese Kompromisse untergeordnet sein müssen.

Diese Sachlage ist einer der Gründe dafür, weshalb die Überlegungen zum Begriff der Gleichheit nicht nur unter den Bedingungen der ersten Phase des Sozialismus, sondern auch unter den Bedingungen der weiteren Entwicklungsetappen, das heißt unter den Bedingungen der entwickelten sozialistischen Gesellschaft, und unter den Bedingungen des Kommunismus eine derart große Bedeutung haben. Sind es doch gerade diese Überlegungen wie überhaupt die Überlegungen über die Grundsätze und Werte dieser Gesellschaft, die uns unsere Endziele verdeutlichen, die uns lehren, sie von dem zu unterscheiden, was wir heute anstreben oder heute tun. Einerseits wirkt das den Tendenzen zur Stabilisierung auf jeder erdenklichen Entwicklungsetappe entgegen, andererseits verleih es unserem bisher Geleisteten und unseren gegenwärtigen Programmen Attraktivität, indem es ihren Zusammenhang mit den großen Idealen des Kommunismus aufzeigt.

Hier hat die Überlegung über die Gleichheit sogar unter den Bedingungen des Kommunismus keinen akademischen oder abstrakten, halb phantastischen Charakter. Nicht allein, daß sie uns die Endziele, nach denen die kommunistische Bewegung strebt, klarer aufzeigt, sondern sie erleichtert uns damit das Verständnis und die Klärung der Probleme der Gleichheit in den aufeinanderfolgenden größeren und kleineren Abschnitten des Weges zum Kommunismus. Aber auch die Erfahrungen der aufeinanderfolgenden Etappen des sozialistischen Aufbaus können nicht ohne Einfluß auf das Begreifen der Endziele des Kampfes für den Kommunismus bleiben. Sein ideologisches Modell, also auch das Gleichheits-

ideal, ist kein totes, geschlossenes Schema, sondern der Wegweiser, der auf die Erfahrungen der Praxis und die Fortschritte der Wissenschaft reagiert. Dieses Modell hat nichts gemein mit der ihm von den Antikommunisten nachgesagten Eschatologie, es ist nur beschämend, daß sich auch unter den Marxisten solche finden, die, ohne gründlich genug nachzudenken, die Phrasen vom angeblichen eschatologischen Charakter der Ideale des Kommunismus wiederholen.

II. Gleichheit und andere Werte

Die Gleichheit nimmt zweifelsohne im sozialistischen Wertsystem einen führenden Platz ein. Aber sie ist in diesem System weder der einzige noch gegenüber den anderen übergeordnete Wert. Sowohl ihr Rang als auch ihr Inhalt verändert sich mit den Veränderungen in der Basis und im Überbau des Sozialismus.

Woher kommt also die nicht selten anzutreffende Überzeugung, die Gleichheit sei das Endziel des Kommunismus und – wenn schon nicht der einzige, so doch der höchste sozialistische Wert? Und woher ihre Verabsolutierung und Fetischisierung? Unter anderem, wie ich schon erwähnte, sicher auch daher, daß sich der Gleichheitsgedanke in der Geschichte mit dem Kampf der Unterjochten gegen die Unterdrücker, mit jeglichen plebejischen und fortschrittlichen Bewegungen, mit der Philosophie des Protestes gegen das Übel der vorgefundenen Welt verbindet, wie sie sich bereits bei den Stoikern so deutlich abzeichnet und in den Schriften *Rousseaus* und der sozialistischen und kommunistischen Utopisten eine mächtige gesellschaftliche Wirkung entwickelt. Es versteht sich also, daß sie auch in das System der sozialistischen Werte eingegangen ist, aber nicht als „Gesetz der Natur“ oder „Selbstverständlichkeit, die für sich spricht“, sondern als untrennbarer Teil der marxistischen Ideologie. Und in eben dieser Ideologie tritt die Gleichheit nicht mehr mit ihrem charakteristischen Glorienschein auf, sondern als Produkt der Geschichte. Und daß sie, wie *Marx* sich ausdrückt, „... bereits die Festigkeit eines Volksvorurteils besitzt“, hat seine historischen Gründe und ist nicht die Wirkung irgendeiner axiomatischen Wahrheit.

Zum tieferen Verständnis der Gleichheitsidee ist es erforderlich, sie mit ihrer nächstverwandten Idee, der Gerechtigkeitsidee, zu vergleichen. Zuvor aber einige Bemerkungen über das Verhältnis der Gleichheitsidee zu einigen anderen axiologischen Ideen, um die Kompliziertheit des Problems und die Grundlosigkeit der Fetischisierung der Gleichheitsidee sichtbar werden zu lassen. Nicht einmal die Französische Revolution von 1789 blieb bei der Losung der Gleichheit stehen, sondern sie verkündete in einem Atemzug mit ihr die Losungen der Freiheit und der Brüderlichkeit. Und kann es in der Praxis nicht zu scharfen Konflikten zwischen diesen drei Losungen kommen? Gebührt in diesen Fällen immer der Gleichheit der Vorrang?

Es ist wohl nicht notwendig, den Beweis anzutreten, daß Brüderlichkeit und Gleichheit nicht identisch sind, daß sich gesellschaftliche Beziehungen, die sich

auf der Grundlage der Brüderlichkeit entwickeln, nicht günstig auf das krampfhafte Festhalten an der Gleichheit auswirken, daß sie sich eher durch die selbstlose Motivation auszeichnen, die der Gleichheit fernliegt und den Reaktionen des liebenden Herzens naheliegen. Nicht viel besser sieht es mit dem Verhältnis von Gleichheit und Freiheit aus. Schließlich gibt es auch eine Gleichheit, die mit der Freiheit in Konflikt gerät, wenn wir unter Freiheit die Möglichkeit zur vollen Entfaltung der individuellen, herausragenden Talente und menschlichen Kräfte, das Recht auf individuelle, die anderen nicht benachteiligende, nur sich selbst eigene Lebensweise verstehen.

Einst funktionierte das Gleichheitsprinzip auch in der Gestalt *lex talionis*; Aug um Auge, Zahn um Zahn. Hielten wir es nicht für barbarisch, zum Recht der gleichen Rache zurückzukehren? Widersprüche das unserer Auffassung nach nicht den einfachsten Forderungen der Humanität? Und könnten wir uns wiederum wirklich zur Verdammung des Großmuts oder der Wohltätigkeit entschließen, nur weil dadurch diejenigen, die diesen Großmut oder diese Wohltätigkeit genießen, ausgezeichnet würden? Es wird kaum jemand bereit sein zu glauben, daß im Namen der Gleichheit in Situationen der Auswahl (da wir uns beispielsweise entschließen müssen, entweder den eigenen ertrinkenden Vater oder einen ertrinkenden Unbekannten zu retten) Fremde und Angehörige der eigenen Familie gleich behandelt werden müssen, Menschen, denen gegenüber wir verpflichtet sind, und Menschen, die uns nie einen Dienst erwiesen haben. Aber hier geht es nicht um irgendeine abstrakte Moralistik, das sind Probleme, die die Grundlagen der Gesellschaftsordnung betreffen.

Sehr kompliziert ist das Verhältnis von Gleichheit und gesellschaftlichem Fortschritt. Kaum jemand wird heute die Sklaverei befürworten; der Kampf der Nordstaaten Amerikas gegen die Südstaaten für die Aufhebung der im Süden herrschenden Sklaverei erfreute sich einer großen Unterstützung in der gesamten fortschrittlichen Menschheit, ebenso wie sich ihrer gegenwärtig der Kampf gegen die besondere Form der Sklaverei erfreut, wie sie die Verhältnisse in den Kolonialstaaten darstellen. Wie aber ist die Sklaverei z. B. im antiken Griechenland zu bewerten? Sie war unstrittig eine auffallende Verletzung des Grundsatzes der Gleichheit, aber wieviel verdankt ihr der Fortschritt der Zivilisation...! Leider kann auch heute so manche richtige Forderung der Gleichheit, und sei es in der sozialistischen Gesellschaft, noch nicht eingehalten werden, weil sie sonst dem Fortschritt der Zivilisation, der so notwendig für die Verwirklichung der gegenwärtig noch irrealen Forderung ist, im Wege stehen würde.

Zuweilen wurde die Frage gestellt: Welche Gesellschaft verdient größere Anerkennung, die egalitäre, aber arme Gesellschaft oder die reiche, aber nicht egalitäre Gesellschaft? Meiner Meinung nach kann der Marxismus auf diese Frage nur eine Antwort geben: Keine dieser Gesellschaften verdient es, anerkannt zu werden. Denn keine bietet den Menschen die Möglichkeit zur allseitigen Entfaltung ihrer Kräfte und Talente, zur vollen Befriedigung ihrer Bedürfnisse, und das nicht nur der biologischen, sondern auch ihrer historisch entstehenden Bedürfnisse und Erwartungen. Das kann ihnen einzig die kommunistische Gesell-

schaft geben, in der das Problem der Gleichheit völlig neue Gestalt annimmt, aber das kann sie nur unter der Bedingung tun, daß sie eine reiche, überaus reiche, und immer noch reicher werdende Gesellschaft sein wird. Für Marx war die egalitäre, aber primitive und elende Gesellschaft in ihrer „unnatürlichen Einfachheit“ eine Gesellschaft, die nicht einmal beim Privateigentum angelangt ist.

Die Gleichheit während des sozialistischen Aufbaus muß so verstanden werden, daß sie unter anderem die unablässige Vergrößerung des Reichtums des Volkes, die Reichhaltigkeit der ihm zur Verfügung stehenden Produktions- und Konsumtionsgüter, materiellen und geistigen Güter maximal fördert. Und es ist überhaupt nicht wahr, daß sich die marxistisch aufgefaßte Gleichheit in keiner Weise mit den Erfordernissen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts vereinbaren läßt. Das behaupten nur Antikommunisten bzw. pseudomarxistische Doktrinäer und Pseudo-Kontestatoren. Aber bei alledem darf nicht vergessen werden, daß der wissenschaftlich-technische Fortschritt an sich noch kein sozialistischer Fortschritt ist und daß sich die Überlegenheit des Sozialismus über den Kapitalismus vor allem auf die nur dem Sozialismus eigene Möglichkeit der planmäßigen und wirksamen *Einspannung der Sachkräfte in den Dienst* des Glücks und der Vollkommenheit der Menschen stützt.

Und wie verhalten sich Gleichheit und Gerechtigkeit zueinander?

Eine generelle Antwort auf diese Frage läßt sich nicht geben, denn auch die Gerechtigkeit ist ein überaus vieldeutiger Begriff. Die verschiedenen Bedeutungen der Gleichheit werden sich während der weiteren Ausführungen immer deutlicher abzeichnen, doch auf diese oder jene Version der Gerechtigkeit werden wir uns nur im Bedarfsfall, zur genaueren Erklärung des Gleichheitsgedankens, berufen.

So muß sofort festgestellt werden, daß von Gleichheit und Gerechtigkeit nicht zufällig in einem Atemzug gesprochen wird, häufig so, als hätte man es mit Synonymen zu tun, und das nicht nur im alltäglichen Gespräch, wenn die Wendung „die Menschen ungleich behandeln“ gewöhnlich so klingt wie „die Menschen ungerecht behandeln“. Ähnliches geschieht auch so manchenmal im gesellschafts-politischen Diskurs, und sogar im philosophischen Diskurs. Gleichheit und Gerechtigkeit sind einfach unter dem Einfluß der Bewegungen und Ideen, von denen bereits die Rede war, so miteinander verwachsen, daß sie schlecht voneinander zu trennen sind. Sogar diejenigen, die diese Begriffe nicht identifizieren, behandeln den Gleichheitsbegriff nicht selten als untrennbaren Bestandteil des Gerechtigkeitsbegriffs. Meiner Meinung nach ist theoretisch ein solcher Gerechtigkeitsbegriff möglich, in dem eine Version der Gleichheit ein untrennbar dazugehörendes Element wäre. Praktisch fällt aber Gerechtigkeit nicht immer mit Gleichheit zusammen. Es gibt Abweichungen und Konflikte, deren Lösung einzig die kommunistische Gesellschaft bringen kann, die sich von der Devise leiten läßt „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“.

Aus der philosophischen Perspektive besteht die nahe Verwandtschaft zwischen der Idee der Gleichheit und der Gerechtigkeit vor allem darin, daß die Gerechtigkeit in sehr großem Maße der richtigen Verteilung der Güter dient, und in Anbetracht eben dieser Aufteilung wird der Terminus „Gerechtigkeit der Verteilung“ verwendet. Der Sinn der Sache besteht gerade darin, daß die Ausdrücke „gerechtfertigte (auf Grund der Gerechtigkeit) Verteilung“ und „gleiche Verteilung“ durchaus nicht gleichbedeutend sind. In gewissen Situationen kann die gleiche Verteilung eine gerechte Verteilung und in anderen eine ungerechte Verteilung und in noch anderen Fällen eine sinnlose Verteilung sein. Auf diese Situationen werde ich noch näher eingehen, an dieser Stelle wollte ich nur den Stein aus dem Wege räumen, über den gewöhnlich die stolpern, die die „gerechte Verteilung“ von der „gleichen Verteilung“ nicht unterscheiden.

Die in unserem Kulturkreis entstandenen moralischen Intuitionen bilden durchaus kein einheitliches, zusammenhaltendes System. Obwohl sie allem Anschein nach zu einer Identifizierung der Gerechtigkeit mit der Gleichheit, mit der gleichen Behandlung aller Menschen tendieren, wechseln sie mit einer bewunderungswürdigen Unbeschwertheit auf die entgegengesetzte Seite über und ergreifen für die zahlreichen Ungleichheiten bei der Verteilung jeder Art Güter Partei. Für viele erfordert besonders die „elementare Gerechtigkeit“, daß die Verdienste bei der Verteilung der Güter berücksichtigt werden, von den Privilegien, beispielsweise denen, die zumindest Kindern, meist aber auch Kranken und Alten gewährt werden, ganz zu schweigen.

Aber nicht nur das Gefühl der „elementaren Gerechtigkeit“, nicht nur die verschiedenen philosophischen Doktrinen, besonders die, die die Rolle der Verdienste im Gerechtigkeitsbegriff hervorheben, wenden sich gegen die primitive Auffassung der Gerechtigkeit als Gleichheit. Gegen diese Auffassung richten sich auch die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen, darunter das Recht, das als eine Institution gilt, die alle ihr unterworfenen Menschen gleichsetzt. Und wahrlich, es vollzieht wirklich diese Gleichstellung, denn es betrifft einen jeden Bürger und fordert von jedem *gleichermaßen* die Einhaltung seiner Bestimmungen. Aber dennoch kann es nur ein Recht der eklatanten *Ungleichheit* sein, da es verschiedenen Gruppen von Staatsbürgern ungleiche Befugnisse verleiht und ungleiche Pflichten auferlegt. Nehmen wir nur das Recht der Sklaverei oder das Feudalrecht – oder auch das Recht der modernen rassistischen Staaten. Ja, sogar das Recht, das die Ungleichheit der Rechte und Pflichten der Staatsbürger ausschließt, kann nicht ohne die verschiedensten Klauseln auskommen, die diese oder andere Besonderheiten der gegebenen Sachlage in Betracht ziehen. Im Strafrecht gehören zu diesen Klauseln vor allem die sogenannten „mildernden Umstände“, die sich – übrigens nicht immer im Sinne bestimmter Regeln, sondern viel dem guten Willen und Verständnis des Richters überlassend – weitgehend auf die *Unterschiede* zwischen den Menschen stützen, die die *ungleichartige* Behandlung der Angeklagten in den richterlichen Urteilsprüchen rechtfertigen.

Die Unterschiede zwischen Gleichheit und Gerechtigkeit treten besonders stark dann zutage, wenn wir von den *negativen* Forderungen der Gleichheit zu den *positiven* Forderungen übergehen. Negativ gesehen, kämpften die Teilnehmer der Französischen Revolution von 1789 in ihrem Kampf um die Gleichheit *übereinstimmend* gegen jegliche privilegierte Stände. Positiv gesehen, waren ihre Gleichheitsforderungen jedoch *nicht übereinstimmend*, sie kämpften – in Abhängigkeit von der von ihnen vertretenen Gesellschaftsklasse oder ideologischen Orientierung – für verschiedene Ideale. Positiv gesehen bedeutete die Gleichheit in der Auffassung der Girondisten, Jakobiner und Sansculotten in jedem Fall etwas völlig anderes. Für die einen beschränkte sie sich auf die Einführung der formalen Demokratie, die anderen wiederum bedienten sich ihrer, um die gleiche Verteilung der gesellschaftlich erzeugten Güter zu fordern.

Ich glaube, es ist an der Zeit, einfach festzustellen, daß die Meinungen über eine „*ungerechte Gleichheit*“ oder eine „*gerechte Ungleichheit*“ durchaus keinen inneren Widerspruch enthalten und die *contradictio in adiecto* nicht erfüllen. Wäre in unseren Augen eine Gleichheit gerecht, gemäß der die körperliche Arbeit, beispielsweise auf einer Baustelle, gleichmäßig zwischen Jungen und Starken und Alten und Schwachen aufgeteilt würde?

Wäre die Gleichheit nicht viel gerechter, die die schwereren Arbeiten den ersteren und die leichteren den zweiteren zuteilen würde? Und wäre es ungerecht, in Kriegszeiten die Lebensmittelvorräte so aufzuteilen, daß bevorzugt Frontsoldaten und Kleinkinder im Hinterland versorgt werden? Und ist es nicht gerecht, denjenigen eine größere Autorität zu gewähren, die sich durch ihr gesellschaftliches Engagement auszeichnen und für das Wohl des Volkes ihre Kräfte nicht schonen?

Die Unterscheidung gerechter und ungerechter Gleichheiten war bei den Klassikern des Marxismus nichts Außergewöhnliches. Besonders *Lenin*, der der Realität des Sozialismus unmittelbar ins Gesicht sah, hob des öfteren hervor, daß es eine gerechte Sache sei, die ehrlichen Werktätigen und die Spekulanten, Parasiten und Faulpelze nicht gleichwertig zu behandeln. Mit Bedauern aber sprach er von den „ungerechten Unterschieden“, die auf der ersten Etappe des sozialistischen Aufbaus unvermeidbar sind. Doch er wies sofort darauf hin, daß diese Etappe die größte Ungerechtigkeit aufhebt, die der Privatbesitz an Produktionsmitteln ist, also die Ungleichheit, die im Kapitalismus aller anderen gesellschaftlichen Ungleichheit zugrunde liegt.

Das Problem ließe sich auch weniger scharf formulieren; dadurch wird der Unterschied zwischen der starken und der schwachen Version der Gerechtigkeit herausgearbeitet. In der starken Version ist das, was nicht gerecht ist, ungerecht, und in der schwachen ist nicht alles, was nicht gerecht ist, ungerecht. Demnach steht dem nichts im Wege, die schwache Version zu verwenden und beispielsweise zu verkünden, daß sich im Sozialismus über längere Zeit noch Ungleichheiten erhalten, die, obwohl sie nicht gerecht sind, doch damit immer noch nicht ungerecht sind. Demzufolge wäre es z. B. ungerecht, daß bei uns immer noch ein großer Unterschied im Lebensstandard zwischen der provinziellen Kleinstadt und

den Bezirksstädten besteht. Andererseits kann aber in diesem Fall in keiner Weise von einer Ungerechtigkeit die Rede sein, denn der Sozialismus hat diese Ungleichheit vom Kapitalismus ererbt und strebt ihre Aufhebung an. Und dennoch, obwohl die Verwendung des Terminus „ungerecht“ in der schwächeren Version gegenüber gewissen, im Sozialismus bestehenden Formen der Ungleichheit genügend begründet ist und im Bedarfsfall nicht vermieden werden sollte, möchte ich mich im Prinzip dafür aussprechen, der stärkeren Version den Vorrang zu geben, wie das die Klassiker des Marxismus im allgemeinen taten. Und zwar weil die schwächere Version unversehens zum Instrument der sogenannten „kleinen Stabilisierung“ werden kann, wogegen die stärkere Version, die die Spannung zwischen dem gegenwärtigen Zustand und dem gewünschten Zustand herausarbeitet, die gesellschaftliche Energie zur Überwindung der Diskrepanz zwischen der Realität und dem Ideal mit konstruktiver Anstrengung mobilisiert.

Aus den bisherigen Überlegungen geht hervor, daß die Gleichheitsidee in keiner Weise mit der Gerechtigkeitsidee identifiziert werden kann, schon deshalb nicht, weil die letztere den Begriff der Verdienste impliziert. Ja mehr noch, es kann von einer Gleichheit die Rede sein, die nicht gerecht ist (obwohl sie auch nicht ungerecht ist) und schließlich sogar von einer ungerechten Gleichheit. Demgegenüber widerspricht es der sprachlichen Gewohnheit, von der Gerechtigkeit zu sagen, sie sei „gleich“ oder „ungleich“. Aber mit dieser Gewohnheit scheinen auch die üblichen moralischen Empfindungen zusammenzufallen. Maßstab der Gerechtigkeit ist für uns nicht die Gleichheit, sondern umgekehrt, die Gerechtigkeit ist das Kriterium der Gleichheit. Sie vor allem ist es, die darüber entscheidet, ob die Annahme oder Ablehnung einer bestimmten Form der Gleichheit richtig ist. Es wird wohl kein allzu großes Risiko sein zu folgern, daß die Gerechtigkeit im marxistischen Wertsystem einen höheren Platz einnimmt als die Gleichheit. Einige erblicken in *Marx* den Propheten der Gerechtigkeit. Sie irren, denn dieser große Humanist hatte nichts von einer derartigen Einseitigkeit an sich. Doch sicher stand die Gerechtigkeit bei ihm nicht weniger hoch im Kurs als die Gleichheit; vielmehr maß er den Wert der Gleichheit am Ausmaß der Gerechtigkeit. *Lenin* vertrat bekanntlich, daß der den Marxismus nicht von der richtigen Seite kennt, der sich nicht der Bedeutung bewußt ist, den der Marxismus der Gerechtigkeit beimißt.

Natürlich versuche ich nicht, die Bedeutung der Gerechtigkeit herauszustellen, nur um die Idee der Gleichheit in Mißkredit zu bringen. Es geht vielmehr darum, bei der Analyse der verschiedenen Formen, die die Gleichheitsidee annimmt, bei ihrer Bewertung nicht von den anderen gleichrangigen oder übergeordneten Werten zu abstrahieren, vor allem nicht von den Forderungen der Gerechtigkeit. Oder, mit anderen Worten ausgedrückt, um nicht jegliche egalitäre Tendenzen, jeglichen Egalitarismus an sich, nur weil es der Egalitarismus ist, weil er die Gleichheit verteidigt, für richtig zu halten. Die Einschätzung der verschiedenen Gestalten des Egalitarismus muß immer davon ausgehen, was in der jeweiligen Gestalt des Egalitarismus unter der Gleichheit verstanden wird und in welchem

Verhältnis diese Gleichheit zu den anderen, von der marxistischen Ideologie verbreiteten Werten steht.

III. Gleichheit als Tatbestand und als Ideal

In dem Streben nach dem Verständnis des Wortes „Gleichheit“ in den einzelnen Abarten des Egalitarismus ist zu beachten, daß sich mit diesem Wort, ähnlich den anderen, bereits analysierten Ausdrücken dieses Typs, sowohl deskriptive als auch normative Inhalte verbinden können (unter normativen Inhalten verstehe ich hier sowohl normative Direktiven als auch axiologische, beurteilende einschätzende Sätze). Deshalb bedeutet „Gleichheitsideal“ nicht nur irgendein Ideal, sondern auch irgendeine *Ansicht über einen bestimmten Tatbestand*.

Es kommt vor, daß das Gleichheitsideal nur in Form von gewissen Behauptungen über Fakten vorkommt (oder vortäuscht vorzukommen). Und genauso klingt beispielsweise der Satz aus der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung aus dem Jahre 1776: „*Wir halten es für eine natürliche Wahrheit, daß alle Menschen gleich geschaffen sind...*“ Ähnlich lautet die französische Deklaration der Menschenrechte aus dem Jahre 1789: „*Die Menschen werden frei und in den Rechten gleich geboren*“. Der Geist beider genannter Deklarationen wird sozusagen fortgesetzt in der Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte, die im Jahre 1948 von der Vollversammlung der Organisation der Vereinten Nationen angenommen wurde. In ihrem ersten Artikel heißt es: „*Alle Menschen werden frei und in ihrer Würde und ihren Rechten gleich geboren*.“

Die zitierten Sätze müssen aber nicht als deskriptiv oder ausschließlich deskriptiv erachtet werden. Wie sie in Wirklichkeit zu behandeln sind, darüber kann uns vor allem der Kontext aufklären, in dem sie auftreten (natürlich wenn er aussagekräftig genug ist). Wenn er diese Aussagekraft nicht besitzt, sind kontroverse Interpretationen naheliegend. Es ist nicht unsere Aufgabe, hier nach der richtigen Auslegung der aus den drei zitierten Deklarationen entnommenen Sätze zu suchen. Mir ging es lediglich darum, Beispiele für Sätze über die Gleichheit zu finden, denen man ohne weiteres ausschließlich eine deskriptive Bedeutung zuschreiben kann.

Man *kann*, aber man muß nicht, denn – wie wir unterdessen wissen – deskriptive Sätze üben anscheinend nicht selten faktisch die Funktion von Bestimmungen, also eine präskriptive Funktion, aus.

Zwar wird der Satz „*Alle Menschen sind gleich geschaffen*“ in der bekanntgegebenen Form geäußert, doch er muß nicht unbedingt als beschreibender Satz aufgefaßt werden. Häufig bedeutet er in der Rede und in der Absicht der ihn äußernden Person (oder in der Aufnahme bei den Zuhörern), entgegen seiner grammatischen Form, soviel und nur soviel: „*Alle Menschen sind als Ebenbürtige zu behandeln*“.

Und schließlich üben die dem Anschein nach rein deskriptiven Sätze außerordentlich oft tatsächlich zugleich eine beschreibende und eine normative Funktion aus. Der Satz „*Alle Menschen sind gleich geschaffen*“ kann ein Hybridsatz sein und zugleich der Überzeugung des Redners Ausdruck geben, daß alle Menschen *faktisch* gleich sind (gewöhnlich aus bestimmten, für den Redner höchst bedeutsamen Gründen), als auch dessen fester Meinung, daß sie (aus eben diesen Gründen) gleich behandelt *werden müssen*. Ein Hybridsatz war der bei uns einst so außerordentlich wichtige Satz „Ein Edelmann auf seinem Besitz ist nicht weniger als ein Wojewode“. Er drückte die, übrigens wenig begründete Überzeugung von einem gewissen, *aner kennenswerten* Zustand aus, der mit der Wirklichkeit zusammenfallen *mußte*.

Ein Egalitarist ist sich heute nicht immer dieser Differenzierungen bewußt (geschweige denn früher). Was also Wunder, daß er in der Darlegung seiner Ansichten, in seiner Argumentation und Diskussion häufig verschiedene Dinge durcheinanderbringt (oder durcheinanderbrachte). Derartige Verwirrungen sind aus logischen Gründen zu vermeiden, sie können die Ausführungen nicht bestärken, sondern schwächen sie letzten Endes nur. Aber das bedeutet nicht, daß man sich im Diskurs über die Gleichheit entweder ausschließlich auf theoretische Probleme oder ausschließlich auf normative Probleme beschränken sollte. In Wirklichkeit sind diese meist stark miteinander verbunden. Verschiedene Abarten des Egalitarismus betreffen die einen und die anderen Fragen gleichzeitig, und die Thesen des Egalitarismus besitzen häufig den Charakter von Hybriden. Vom Standpunkt des Marxismus wäre es aber ein grober Fehler, den Egalitarismus als Ideal, losgelöst von seinen deskriptiven Inhalten zu betrachten. Der Marxist kann die Werte nicht von den Fakten trennen, schließlich würde er ihnen dadurch von vornherein die Möglichkeit des Nachweises als auch der Einflußnahme auf das reale Leben nehmen.

So treten also die verschiedenen Formen des Egalitarismus gewöhnlich als bestimmte Kombinationen faktischer und normativer Thesen auf, letztere stützen sich gewöhnlich in irgendeiner Weise auf die erstgenannten. Denn überlegen wir einmal, welcher der zwei Sätze uns rationeller, sinnvoller erscheint, der Satz, der besagt, daß „*Die Menschen gleich sind, deshalb also gleich behandelt werden müßten*“, oder der Satz, nach dem „*Die Menschen nicht gleich sind, aber gleich behandelt werden müßten*“? In unserer Kultur wenigstens (vorerst ohne zu entscheiden, welcher dieser Sätze den Tatsachen entspricht) scheint der zweite Satz, wenn wir tiefer in ihn eindringen, *weniger rational* als der erste zu sein. Wir könnten mit der normativen „Konklusion“ beider Sätze einverstanden sein, aber insgesamt werden wir den Satz für sinnvoller halten, der diese Konklusion auf Tatsachen stützt, und nicht den, der sie abweichend von den Tatsachen proklamiert.

Wollten wir an dieser Stelle die Natur des Zusammenhangs zwischen normativen und deskriptiven Urteilen erforschen, dann würde uns das – wie es sich auch bei anderer Gelegenheit herausstellte – weit, sehr weit vom Thema wegführen. An dieser Stelle genügt es, wenn wir hervorheben, daß wir uns in den Diskussio-

nen über die Gleichheit, egal ob es sich um Privatgespräche oder um Diskussionen in der politischen Arena handelt, ob sie in einem ruhigen Meinungsaustausch oder im Getümmel der Klassenschlachten und Befreiungskämpfe geführt werden, *gewöhnlich*, und gewissermaßen (unbewußt) immer auf irgendwelche *Fakten* berufen, und seien es scheinbare, außerempirische (wie beispielsweise die Gebote des Höchsten Wesens oder der Natur). Wäre das nicht der Fall, könnten oder besser müßten wir damit rechnen, daß uns der Vorwurf gemacht wird, daß die von uns proklamierten Ideale arbitral und Phantasieprodukte sind, die in der Wirklichkeit weder hinsichtlich ihrer Rechtfertigung noch hinsichtlich ihrer Realität eine Deckung finden. Und tatsächlich, denken wir nur einmal daran, wie, nehmen wir einmal an, die Forderungen nach der Gleichberechtigung der Frau aufgenommen würden, wenn sie nicht durch die verschiedensten Behauptungen über Fakten unterstützt würden, beispielsweise, daß Frauen mit verschiedenen Pflichten, die bisher als ausschließlich „männliche“ galten, ausgezeichnet zurechtkommen, daß ihr Anteil an der Schaffung und an der Mitwirkung in der Kultur proportional zum Abbau der bisher auf ihnen lastenden Diskriminierungen zunimmt usw. usw. (von den „Fakten“, die einige Religionen vertreten, beispielsweise, daß die Frauen im Gegensatz zu den Männern keine unsterbliche Seele besitzen, ganz zu schweigen).

Zweifelsohne besteht zwischen den Forderungen und den Behauptungen ein überaus bedeutsamer Zusammenhang, der in der Praxis, also auch in der gesellschaftlich-politischen Praxis, ständig zutage tritt. Natürlich bezieht sich das auch auf die Gleichheitsforderungen, aber von dieser Erscheinung kann man lediglich in rein formalen logischen Schemata abstrahieren, nicht aber im praktischen Leben.

IV. Über die Gleichheit – deskriptiv

Um Verwechslungen zu vermeiden und den Unterschied zwischen den deskriptiven und den normativen Behauptungen der egalitaristischen Doktrinen deutlicher zu machen, will ich mit den deskriptiven Behauptungen beginnen und anschließend zu den normativen übergehen. Aber entsprechend dem, was ich eben erst erklärte, will ich weder die einen noch die anderen losgelöst voneinander betrachten, sondern stets den gegenseitigen Zusammenhang zwischen ihnen im Auge haben.

Die Egalitaristen begründen ihre Forderungen gewöhnlich, indem sie sich auf Behauptungen berufen, die besagen, die Menschen seien überhaupt gleich oder sie seien in dieser oder jener Hinsicht gleich. Diese Behauptungen fallen, besonders wenn sie nicht in Allgemeinplätzen formuliert sind, in die Kompetenz der Wissenschaften, insbesondere der Anthropologie, Soziologie, Psychologie und Biologie. Der Axiologe als solcher darf hier nichts aufdrängen, er sollte lediglich Fragen stellen und ausreichend belegte Antworten in der richtigen Weise verwenden. Der Wissenschaftler wiederum muß sich keineswegs auf die Beantwortung

seiner eigenen oder fremder Fragen beschränken, er darf und soll sogar anhand seiner Kenntnisse in den Lebensfragen der Gesellschaft das Wort ergreifen.

Je gewichtiger seine Stimme ist, desto stärker wird sie natürlich zugleich mit den entsprechenden axiologischen Überlegungen unterstützt. Die Mode des Neopositivismus hat die Welt hinter sich, gegenwärtig verspüren die Wissenschaftler immer häufiger das Bedürfnis nach einem engen Kontakt zu den Axiologen, und das nicht nur in öffentlichen Angelegenheiten, sondern auch in ihren streng wissenschaftlichen Arbeiten. Das betrifft ebenfalls die Problematik der Gleichheit, die – wie ich bereits erwähnte – eines der Forschungszentren darstellt, oder besser darstellen sollte, das die Anstrengungen von Wissenschaftlern der verschiedenen Fachrichtungen sowie der Philosophen, Axiologen und Ethiker konzentriert.

Vor wenigen Augenblicken war die Rede von der Forderung nach der Gleichberechtigung der Frau. Sowohl die Gegner als auch die Anhänger dieser Forderung suchen eine Bestätigung ihres Standpunkts in den Angaben über die biologischen Unterschiede bzw. Ähnlichkeiten zwischen beiden Geschlechtern, über den Anteil beider Geschlechter an der Schaffung der Zivilisation und der Kultur und über die gesellschaftlichen Konsequenzen, die die Gleichberechtigung der Frau mit sich bringt. Die ältere Generation erinnert sich noch sehr gut an die Auseinandersetzungen über den Rassismus. Die Rassisten bedienten sich in ihrem Kampf gegen die Forderung nach der Gleichberechtigung der Rassen durchaus nicht nur oder vorwiegend der Unterschiede in der Hautfarbe oder im Aufbau des Schädels bei den einzelnen Rassen. Sie wußten sehr gut, daß derartige Argumente keine Überzeugungskraft besäßen, in den Überlegungen der Menschen wären sie unwichtig. Daher bemühten sie sich um den Nachweis, daß den erwähnten Unterschieden solche Merkmale entsprechen, wie beispielsweise der konstruktive oder destruktive Einfluß auf die gesellschaftlichen Institutionen und die kulturelle Entwicklung. Die Stimme der Wissenschaftler, vor allem der Anthropologen, unter den sich auch Kulturanthropologen befanden, sowie der Psychologen und Soziologen hatten einen entscheidenden Anteil daran, daß der Zweig abgesägt wurde, auf dem sich die Rassisten ihr Nest bauen wollten. Ähnlich verfuhr im Polen der Periode zwischen den beiden Weltkriegen die Anhänger des Egalitarismus, genauer gesagt der Privilegierung einiger Klassen oder Schichten der Gesellschaft, in den Diskussionen über das Bildungssystem; sie führten an, es müssen in den Schulen nur Untersuchungen durchgeführt werden, anhand derer es sich herausstellt, daß Bauern- und Arbeiterkinder eine weniger entwickelte Intelligenz besitzen. Die Egalitaristen, die die praktizierten Untersuchungsmethoden so manchenmal in Zweifel stellten, verwiesen aber, vor allem anhand der soziologischen Untersuchungen, auf die gesellschaftliche Bedingtheit der herausgestellten Differenzen und auf die Möglichkeit, diese mit Hilfe einer ganz bestimmten Gesellschaftspolitik zu beseitigen.

Es ist aber gar nicht nötig, bis auf die Wissenschaft zurückzugreifen, denn wir begegnen hin und wieder auch der allgemeinen Behauptung, alle Menschen seien gleich. Die alltägliche Erfahrung belehrt uns eines Besseren; sie besagt, daß diese

These offensichtlich falsch ist, denn die Menschen unterscheiden sich voneinander durch ihr Geschlecht, Aussehen, den Wuchs, die Stärke, Intelligenz, ihr Temperament, ihre schöpferische Leistungsfähigkeit, ihre Aufrichtigkeit, Empfindlichkeit, Aktivität und vieles mehr. Folglich sind die Menschen nicht gleich, sie sind ungleich, und diese Tatsache beunruhigt die extremen Egalitaristen, die bekanntlich manchmal auch als die primitiven Egalitaristen bezeichnet werden, so sehr, daß sie bemüht sind, sie in ihren Worten, verbal zu beseitigen. Das heißt, sie vertreten, daß „ungleich sein“ das eine sei und „verschieden sein“ etwas anderes sei. Es stimmt, daß sie zugeben, daß die Menschen verschieden sind, aber das bedeute keineswegs, daß sie ungleich seien. Die Unterschiede zwischen den Menschen sind, mit anderen Worten, in keiner Weise für ihre Ungleichheit entscheidend.

In Wirklichkeit ist dieses Wortspiel eine Falle, denn die deskriptive und normative Verwendung des Wortes „ungleich“ wird hier durcheinandergebracht. Marx umging diese Falle beispielsweise, indem er schrieb, daß die menschlichen Individuen „nicht verschiedene Individuen wären, wenn sie nicht ungleich wären.“ Er umging sie, weil er beide Wörter in ein und demselben deskriptiven Sinn verwendete. Demgegenüber gehen die extremen Egalitaristen in die Falle, denn faktisch bedienen sie sich des Wortes „verschieden“ im deskriptiven und des Wortes „ungleich“ im normativen Sinne. Und in diesem Fall bedeutet „verschieden“ (ungleichartig) natürlich etwas anderes als „ungleich“ (einer ungleichartigen Behandlung wert). Aber nicht um diese Wortspiele geht es in unseren Überlegungen, mit Worten werden die faktischen Ungleichheiten der Menschen nicht aufgehoben. Und sie hat nichts furchterregendes an sich, besteht doch die totale Gleichheit nur in der Mathematik. Schlimmer steht es, wenn die primitiven Egalitaristen zur Beseitigung jeglicher Unterschiede zwischen den Menschen nicht in der Sprache, sondern in der Realität aufrufen. Aber davon wird etwas später die Rede sein. Jetzt ist es an der Zeit, die extrem überempfindlichen Egalitaristen mit dem Hinweis zu trösten, daß es zur Bekräftigung der Forderungen des Egalitarismus gar nicht notwendig ist, zu einer so starken (und so fehlerhaften) These zu greifen, daß alle Menschen gleich sind oder wenigstens gleich geboren werden.

Der Marxismus war sich stets über die biophysisch, gesellschaftlich und biographisch bedingte Ungleichheit der Menschen im klaren. Das hinderte ihn aber nicht daran, die Forderungen des Egalitarismus in dieser seiner Form zu verbreiten, die mit dieser Ungleichheit rechnet, denn er ist stets in der Lage, die erwünschte Vielfalt von der unerwünschten, aber überwindbaren zu unterscheiden. Lenin betonte nachdrücklich, wenn die Sozialisten von Gleichheit reden, wenn sie Gleichheit fordern, geht es ihnen überhaupt nicht um die Gleichheit der einzelnen Individuen, sondern um die gesellschaftliche Gleichheit. Würden die Menschen so behandelt werden, als unterschieden sie sich durch nichts Wesentliches voneinander, so sagte Engels, wären es keine Menschen, sondern geschlechtslose Geister.

Die Tatsache der Ungleichheit der Menschen darf aber nicht zur Negation der berechtigten egalitaristischen Ansprüche führen. Marx erkannte die unterschiedliche Befähigung der Menschen, aber er wies zur gleichen Zeit auf die Gleichartigkeit ihrer Mägen hin. Auch die ersten polnischen Marxisten, die sich um die Zeitschrift „Równość“ („Gleichheit“) scharten, betonten, daß *neben andersgearteten Bedürfnissen auch gemeinsame Bedürfnisse*, Bedürfnisse eines jeden menschlichen Individuums existieren. Für die Forderungen des verstandesgemäß gefaßten Egalitarismus genügt nunmehr der Nachweis, daß die Menschen unter gewissen wesentlichen Blickpunkten gleich sind und daß es keine Blickpunkte bzw. keine derartigen Ungleichheiten zwischen ihnen gibt, die beispielsweise die kapitalistische Ausbeutung rechtfertigen würden. Wieviel Gemeinsames es gibt, das die Menschen verbindet, das lehrt uns die gewöhnliche Alltagserfahrung. Demgegenüber ist es Sache der Wissenschaft als auch der wissenschaftlichen Philosophie festzustellen, welches die den Menschen gemeinsamen Merkmale sind (da doch nicht alle der durchschnittlichen Erfahrung zugänglich sind), welche Rolle sie in der Herausbildung der „Gattung Mensch“ (nicht nur im biologischen Sinne des Wortes) spielen und ob einige von ihnen nicht einzig und ausschließlich den Menschen eigen sind. Andererseits kann die Wissenschaft nicht die Unterschiede zwischen den Individuen und gesellschaftlichen Gruppen außer acht lassen, kann sie nicht umhin, die Wurzeln dieser Unterschiede und eine eventuelle Möglichkeit zu ihrer Überwindung zu suchen.

Der Marxismus entdeckte das Wesen der Klassenunterschiede zwischen Arbeitern und Kapitalisten, er deckte die Quelle dieser Unterschiede auf und legte die Konsequenzen ihres Fortbestehens für die Menschheit dar. Er schuf damit eine solide Grundlage für die egalitaristischen Forderungen des Sozialismus und zugleich wirksame Mittel zu ihrer Realisierung. Überhaupt kämpfte der Marxismus stets für die revolutionäre oder schrittweise Aufhebung jeglicher ungerechter, aber überwindbarer gesellschaftlicher Ungleichheit (das, was allmählich ist, darf nicht dem starr entgegengesetzt werden, was revolutionär ist, wenn sich ersteres auf Grund des zweiten vollzieht). Wie also zu ersehen ist, können auch die Unterschiede zwischen den Menschen, nicht nur ihre Gemeinsamkeiten, der Ausgangspunkt für egalitaristische Ideale sein – und sind es meist. Das bezieht sich aber nicht nur auf die gesellschaftlichen Unterschiede, sondern auch auf die biologischen (und der Wissenschaft fällt die Aufgabe zu, den Zusammenhang einiger biologischer Unterschiede mit den aufhebbaren gesellschaftlichen Unterschieden zu untersuchen), schließlich sind auch sie ein Grund für Gleichheitsforderungen, wenn sie diskriminierenden Zwecken dienen sollen. So finden wir in allen sozialistischen Programmen, wie im „Programm der Polnischen Sozialisten“ aus dem Jahre 1878, die Forderung nach „*völliger gesellschaftlicher Gleichheit der Bürger, ohne Unterschied des Geschlechts, der Rasse und der Nationalität*“ (um Mißverständnisse zu vermeiden: Hinter dieser „*völligen Gleichheit*“ dieses von den ersten polnischen Marxisten proklamierten „Programms“ verbergen sich keineswegs solche Forderungen, wie gleicher Lohn für unterschiedliche Arbeit. Ganz im Gegenteil . . .).

Welche Gründe es auch waren, die die Klassiker des Marxismus veranlaßten, bestimmte egalitaristische Forderungen aufzustellen, so fehlte es unter diesen Beweggründen nie an Behauptungen über die Einheit der menschlichen Art, über allen Menschen gemeinsame Merkmale und über die sie verbindende Menschlichkeit. Da sie sich der nichthistorischen und nicht klassengemäßen Auffassung vom Menschen entschieden widersetzten, hätten die Klassiker des Marxismus nicht nur die Auffassung als abstraktiv verdammt, die die Unterschiede zwischen den Menschen übersieht, sondern auch die, die die ihnen gemeinsamen Eigenschaften übergeht. Diese Eigenschaften verlangen – auch wenn sie sich vorwiegend historisch herausbilden – von uns, im Menschen eben den Menschen zu sehen, ihn zu der einen, einzigartigen Gattung zu rechnen. Sie, diese Eigenschaften, sind die Grundlage der von den Klassikern des Marxismus so hoch geschätzten menschlichen Würde.

Die Klassiker des Marxismus gingen, wie alle Humanisten, besonders die mit der volkstümlichen, egalitären Orientierung, weiter, sie blieben nicht bei den die Menschen teilenden Ungleichheiten der Talente und gesellschaftlichen Rollen stehen, sondern suchten die Merkmale, die die Menschen zu Menschen machen. Sie vergaßen jedoch nie, daß sich die Einheit der Menschen in ihrer Verschiedenartigkeit zeigt, daß zu konkreten menschlichen Individuen gemeinsame Merkmale und verschiedene Merkmale gehören, die einander bedingen und durchdringen. Hier sollte noch am Rande bemerkt werden, daß sich die Klassiker des Marxismus nie den Illusionen des abstrakten Humanismus hingaben, der in den Menschen lediglich bzw. hauptsächlich sah, was ihnen gemeinsam ist, ihre „*Gattungsmerkmale*“. Immer betonten sie die Bedeutung der Unterschiede, die die Menschen unter den Bedingungen der Klassenantagonismen trennen, und nur dank dessen konnten sie zu den Schöpfern des realen, sozialistischen Humanismus werden. Im Resultat waren ihre egalitären Postulate weit entfernt von jeglicher *Metaphysik*. Sie stützten sich auf den festen Boden der Realität, und in der fernliegenden Perspektive des Kommunismus, eines Bestandteils ihrer Ideale, nahmen sie eine völlig neue Bedeutung an, indem sie sich über die bisherigen Antinomien der Gleichheit erheben.

Die bislang verschiedenen Eigenschaften prätendierten zur Rolle typisch menschlicher Eigenschaften. Einige von ihnen, wie das „Mitsein in Gott“ oder das Menschsein im spekulativen Sinne, haben sich in überirdische Gefilde hinaufgeschwungen, die außerhalb jeglicher, der menschlichen Erfahrung zugänglichen Wirklichkeit liegen. Andere, wie die häufig angeführte Schmerzempfindlichkeit, die Empfindlichkeit gegen körperliches und seelisches Leiden, standen häufig vor der schwer zu beantwortenden Frage: Besitzen denn die Tiere nicht die gleichen Empfindungen? Weshalb sollen wir sie anders als die Menschen behandeln und die Gleichheitspostulate nicht auf sie ausdehnen? Und schließlich wurden auch solche Merkmale vorgegeben, die tatsächlich den Menschen, und nur ihnen, eigen zu sein scheinen, wie der Verstand, das Verantwortungsgefühl, die Sprache, das abstrakte Denken, die Herstellung von Werkzeugen usw. usf. Für die Klassiker des Marxismus war die wichtigste, konstitutive Eigenschaft des Menschen, daß er

sein eigener Schöpfer ist, daß er, indem er die ihn umgebende Umwelt verändert, sich selbst verändert. Das war der außerordentlich wichtige Beitrag des Marxismus zur philosophischen Anthropologie, der Beitrag, der immer umfassender anerkannt wird und sich in den modernen Wissenschaften vom Menschen immer fester verankert. Und zur gleichen Zeit hebt er am stärksten die Autonomie des Menschen hervor, und zwar, daß der Mensch sein eigenes Ich sich selbst verdankt, daß er der höchste Wert für sich selbst ist. Dabei geht es natürlich nicht um den Menschen als Individuum, sondern um den Menschen als „Gattung Mensch“.

V. Über die Gleichheit – normativ

Auch wenn die Behauptungen über Fakten gewöhnlich die Untermauerung für die normativen Forderungen darstellen, kommt es vor, daß sich die Anhänger bestimmter Ideale, wenn die Fakten sich als ungeeignet herausstellen, von den Fakten abwenden. Die egalitaristischen Ideale besitzen für ihre extremen Verfechter so ein qualitatives Gewicht, daß sie sich, wenn ihnen die Fakten widersprechen, gegen die Fakten wenden. Ich erwähnte bereits die Manipulationen mit Worten, die für die Egalitaristen dieses Schlages der Sand sind, in den sie ihren Kopf stecken, um die Wirklichkeit nicht zu sehen. Ja schlimmer noch ist es, wenn diese über die Fakten erbosten Egalitaristen zur praktischen Tätigkeit aufrufen, um diese zu verändern. Nicht, daß sie mit den Fakten in Konflikt geraten, ist das wichtigste, das wichtigste ist, daß sie versuchen, sie entgegen den Werten zu verändern, für die die fortschrittliche Menschheit stets gekämpft hat und auch heute noch kämpft, die der Kern der Werttafel des marxistischen Humanismus sind. Ich meine die persönlichen Werte, die in der Losung „Schaffung der Voraussetzungen für die allseitige und harmonische Entwicklung der Individualität und Persönlichkeit der Menschen“ ihren vollständigsten Ausdruck gefunden haben.

Die extremen Egalitaristen träumten bekanntlich immer von einer derartigen Verwandlung der Lebensweise der Menschen, die mehr den Regeln eines Klosterlebens als dem vom zivilisatorischen Fortschritt geborenen Leben entspricht. Ja, einigen Egalitaristen würde nicht einmal dieser Vergleich gefallen, denn ihnen schwebte weniger das Ideal der Ordensbrüderschaft vor (von dem sie nicht selten ausgegangen waren), sondern vielmehr das Ideal einer „Gesellschaft“ der Termiten. Ihr wichtigster Grundsatz vertrat das Recht auf den gleichen Anteil jedes Bürgers an der Verteilung der gesellschaftlich erarbeiteten Güter. Eben dieser Grundsatz wurde fast generell als charakterisierendes Prinzip des Egalitarismus angenommen. Zu Unrecht. Denn es entspricht nur dem extremen Egalitarismus, das heißt dem Egalitarismus der Gleichmacherei, dem ausgleichenden Egalitarismus. Es kommt aber vor, daß es bestimmten Vertretern desselben nicht mehr nur darum geht, daß niemand mehr als die übrigen hat. Es geht ihnen sogar darum, daß niemand anders als kein anderer ist, daß alle Menschen völlig

gleichartig sind, daß sich die Menschen, wie der Egalitarist dieses Schlages *Deschamps* im achtzehnten Jahrhundert erklärte, voneinander weniger unterscheiden als die einander ähnlichsten Tiere derselben Gattung, daß – wie sich *Deschamps* bildhaft ausdrückte – aus allen Männern „genauso ein Mann“ und aus allen Frauen „genauso eine Frau“ gemacht werden.

Das Anstreben eines derartigen Gesellschaftszustands, in dem niemand mehr als die anderen hätte, mußte bei vielen Egalitaristen einfach im Streben nach dem Gleichmachen aller Menschen enden, durch das sie ihnen das rauben wollten, was wir Individualität nennen. Und solange dies nicht erreicht wird, solange die Menschen nicht völlig vereinheitlicht worden sind, so lange kann man sich seines Besitzes nicht sicher sein, so lange werden wir die Angst nicht los, daß wir durch etwas überragt werden, daß jemand anderem ein besseres Stück vom Leben zufällt. Aus diesem Grunde gingen einige extreme Egalitaristen so weit, sogar den gemeinsamen Besitz der Frauen zu verlangen. Für *Deschamps* wäre jeder, der einem anderen den Anspruch auf irgendeine, ihn anziehende Frau streitig machen wollte, nichts anderes als einfach ein „Usurpator“ gewesen.

Je nach seiner Klassenherkunft nimmt der Egalitarismus sehr verschiedene Formen an. Das betrifft auch den extremen Egalitarismus, der als „bürgerlicher Sozialismus“ vor allem auf die Gleichheit des Besitzes und als noch unreifer – sagen wir – „plebejischer Kommunismus“ auf das gemeinsame Eigentum Wert legte. In jeder dieser Formen tendierte der extreme Egalitarismus aber zur Desindividualisierung der Menschen, und er erhoffte sie sich von einer Rückwärtsentwicklung der Menschheit von den höheren Formen der Zivilisation zu niedrigeren, die gleichartige Daseinsbedingungen und Erziehungsbedingungen für alle Mitglieder der Gesellschaft ermöglichen. Für *Marx* war das deshalb der Versuch der Rückkehr zu Verhältnissen, in denen der Mensch, wie bereits einmal erwähnt wurde, nicht einmal beim Privateigentum angelangt war. *Marx* war ein entschiedener Kritiker jeglichen Egalitarismus, der den Menschen desindividualisierte, und sei es in der Erscheinungsform des Kommunismus. Einen solchen Kommunismus nannte er den *primitiven* Kommunismus. Er warf ihm unnatürliche Askese vor und brandmarkte ihn als Unterschätzung der bisherigen Errungenschaften der Menschheit, als eine Tendenz zur Negierung der gesamten Welt der Zivilisation der Kultur, als Negation der menschlichen Persönlichkeit.

Zu *Marx'* Zeiten nahm sich jenes Streben nach dem Gleichmachen nicht nur des Anteils an den mehr oder weniger teilbaren Gütern, die die Menschen nutzen, sondern auch der Menschen selbst aber wie hohle Phantasie aus, eine Vorstellung zudem, in der das Ziel in der Rückkehr zu einem niedrigeren Stand der Wirtschaft bestand. In einer damit überhaupt nicht vergleichbaren Situation befindet sich die Menschheit heute, in der Epoche der wissenschaftlich-technischen Revolution. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daß sich die Menschen ihrer individuellen Persönlichkeitsmerkmale wirksam entledigen, als auch nicht, daß diese Menschen in einer wirtschaftlich hochentwickelten Gesellschaft leben können, obwohl diese aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Zeit ihre

Expansivität verlieren und sich auf einer schiefen Ebene abwärts entwickeln würde.

Die Ideen *Stanislaw Lems* aus dem Buch „*Rückkehr von den Sternen*“ sind keineswegs aus den Fingern gezogen. Wird sie falsch gelenkt, kann die wissenschaftlich-technische Revolution zu einer im vollen Wohlstand lebenden Gesellschaft führen, deren Mitglieder vermittels entsprechender Spritzen „vervollkommenet“ werden, was aber dem humanistischen Ideal vom Menschen völlig widerspricht. Sicher wird die Wissenschaft in nicht allzu ferner Zukunft Mittel entwickeln, mit denen die Persönlichkeit des Menschen so beeinflusst wird, möglicherweise schon in seinem Embryonalzustand, daß die Ideen der extremsten Egalitaristen Wirklichkeit werden könnten. Um so richtiger ist es, ihnen die Zukunftskonzeptionen des Marxismus entgegenzusetzen und uns von jenen reaktionären Tendenzen abzugrenzen, die die Zukunft des Menschen in seiner Rückkehr zur ursprünglichen Homogenität sehen, nur eben auf einem ungleich höheren Stand der Wirtschaft.

Die im Zusammenhang mit dem Gleichheitsgedanken angewachsenen Mißverständnisse beeinflussen sogar heute noch einige Marxisten. Und diese Mißverständnisse haben lange Traditionen, auch unter hervorragenden Marxisten, wie wir an dem Beispiel von *Paul Lafargue* erkennen. *Lafargue*, der begriff, daß die Gerechtigkeitsidee in keiner Weise auf die Gleichheitsidee zurückzuführen ist, wandte sich gegen die Gerechtigkeitsidee. Die kommunistische Revolution soll, seiner Auffassung nach, den von den Ideen der Gerechtigkeit angeblich zerstörten „Geist der Gleichheit“ neu bestärken, diese Ideen aus dem Denken der Menschen ausmerzen, da sie – so *Lafargue* – die vom Privateigentum hervorgebrachten Ungleichheiten zwischen den Menschen sanktionieren.

Zum Glück gab es nur wenige hervorragende Marxisten, die – wie *Lafargue* – das Janusgesicht der Gerechtigkeit nicht erkannten. In einer ihrer Hauptformen nämlich wacht sie über die Einhaltung der herrschenden Rechte und auf der anderen Seite wendet sie sich gegen die überlebten Rechte und verleiht ihren Namen und ihre Autorität jenen, die für die neue Weltordnung kämpfen. Übrigens darf bei dieser Gelegenheit erwähnt werden, daß auch nicht alle utopischen Sozialisten und Kommunisten, besonders die hervorragendsten, die Idee der Gleichheit fetischisierten. Sie tritt bei ihnen in einer weit gemäßigteren Form als bei den extremen Egalitaristen auf, und *Fourier* erblickte sie nicht einmal in der von ihm proklamierten künftigen Gesellschaft. Er hielt es nämlich für richtig, die Ungleichheiten der Menschen, die Verschiedenartigkeit ihrer Talente, Erwartungen und „Leidenschaften“ zur Anhebung des Niveaus der gesellschaftlichen Produktion auszunutzen.

Kehren wir direkt zum Thema zurück! Dabei möchte ich jedoch an die teilweise schon in den bisherigen Ausführungen enthaltene Kritik des extremen Egalitarismus anknüpfen. Wie die Klassiker des Marxismus zu Recht feststellten, ist er in seiner kleinbürgerlichen Form nur die Kritik an der kapitalistischen Distribution, ohne die sie bedingenden kapitalistischen Produktionsverhältnisse anzutasten. Aber auch dann, wenn er zum Sturz dieser Verhältnisse, des kapitali-

stischen Eigentums, aufruft, ist er nur ein primitiver, vulgärer Kommunismus, der nicht imstande ist, mit der geschichtlichen Entwicklung Schritt zu halten.

Engels belehrte die deutschen Sozialdemokraten, die sich um die Aufteilung der Produkte der Arbeit im Sozialismus stritten, daß die Art dieser Aufteilung von der Entwicklung der Produktion und Organisation der Gesellschaft abhängt, daß sie sich also zusammen mit den Veränderungen in dieser Produktion und in dieser Organisation selbst verändert. In seiner Charakteristik der „proletarischen Gleichheitsforderung“ wies *Engels* darauf hin, daß sie unvergleichlich weiter geht als die Forderung nach der Aufhebung der Klassenprivilegien. Sie verlangt aber die Abschaffung der gesellschaftlichen Klassen an sich und die Schaffung der klassenlosen Gesellschaft. „*Jede Gleichheitsforderung, die darüber hinausgeht, verläuft notwendig ins Absurde*“, sagte *Engels*¹. Ähnlich widersetzt sich *Lenin*, der sich für die sozialistische Gleichheit als die Beseitigung der Klassen ausspricht, zur gleichen Zeit scharf dem Anspruch, die Menschen in jeder Hinsicht gleich machen zu wollen, als „leere Phrase“ und „dumme Erfindung“.

Im Gegensatz zum Sozialismus der Gleichheit der kleinen Besitzer, schrieb *Lenin*, ist der Sozialismus des Proletariats mit der vergesellschafteten modernen Großindustrie gekoppelt. Jener Sozialismus tendiert zur Vergangenheit, ist somit reaktionär, wogegen der proletarische Sozialismus fortschrittlich ist, da er seine Aufgaben in der Zukunft erblickt. Während die Geschichte für den russischen Deschamps des neunzehnten Jahrhunderts – *Piotr Thatschow* – rückwärts lief, da sie eine „chaotische Differenzierung“ der menschlichen Individuen einführte und damit die Gleichartigkeit der Menschen und ihrer Bedürfnisse zunichte machte, lief die Geschichte für *Lenin* im Vorwärtsgang, da sie die Menschheit über immer höhere Entwicklungsstufen führte und letzten Endes die große Perspektive des Kommunismus vor ihr eröffnete. Und diese Perspektive war für *Lenin*, wie für die Schöpfer des Marxismus, die Perspektive der Befreiung des arbeitenden Menschen, der Gewährleistung der vollen Blüte der Individualität für jeden Menschen und der Befriedigung aller seiner verschiedenartigen Bedürfnisse, wenn diese Bedürfnisse nur „vernünftig“ sind, wie *Engels* in einer seiner späteren Äußerungen betonte. („*Vernünftig*“, also, meiner Ansicht nach, auf der jeweiligen Etappe der sozialistischen Entwicklung realisierbar, ohne daß die Gesellschaft und die anderen Menschen einen Nachteil davon hätten.)

Das Sündenregister des extremen Egalitarismus in seinen verschiedenen, auch in seinen schwächeren Spielarten, ließe sich noch endlos weiterführen. Es wäre angebracht, besonders auch seinen Widerspruch zur Freiheit im positiven Sinne als der Möglichkeit der ungehinderten Entwicklung der Talente, der Gestaltung des Privatlebens entsprechend den Erwartungen und dem persönlichen Geschmack ausführlicher darzulegen. Aber im Vordergrund muß die Frage ste-

1 Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“), in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke Bd. 20, S. 99

hen: Welches Verhältnis hat der Marxismus letzten Endes zum Egalitarismus, welchen Platz nimmt die Gleichheit im marxistischen Wertsystem ein? Und diese Frage ist um so wichtiger, weil einige Marxisten den Gleichheitsgedanken verabsolutieren und andere seine Bedeutung wiederum unterschätzen und den Egalitarismus einfach als reaktionäre, kleinbürgerliche Konzeption abtun.

Es ist also festzustellen, daß Egalitarismus nicht gleich Egalitarismus ist und daß auch die reaktionären Formen des Egalitarismus nicht nur kleinbürgerliche Mißgunst, sondern auch plebejischen Aufruhr gegen die vorgefundene unmenschliche Wirklichkeit in sich bergen können. Es ist wahr, daß uns dieser Aufruhr, auch in den völlig plebejischen, volkstümlichen Doktrinen, aus verständlichen Gründen ein außerordentlich primitives, geradezu vulgäres Gesicht zeigt; aber nichts kann und nichts darf uns dazu veranlassen, daß wir den von diesen Doktrinen diktierten Forderungen folgen. Auch die chinesischen Marxisten müssen, wenn sie Marxisten bleiben wollen, früher oder später unter anderem auch auf diese Forderungen verzichten. Dennoch darf nicht vergessen werden, daß die Ideale des Egalitarismus, wie sehr sie auch verabsolutiert seien, doch immer mehr oder weniger stark die Stimmungen der kämpfenden Volksmassen zum Ausdruck bringen und die fortschrittliche Menschheit die Losungen des Egalitarismus auf ihre Fahnen schrieb. Die stärkste Sehnsucht des plebejischen Egalitarismus war, auch wenn sie nicht ihren richtigen Ausdruck finden konnte, die Einheit der menschlichen Art, die Gemeinsamkeit der Menschen und ihrer Handlungen. Und diese Sehnsucht war hervorgegangen aus der auch von der marxistischen Ethik empfundenen Überzeugung, daß die Menschen, bei all ihrer Ungleichheit, doch mehr verbindet, als sie trennt, und daß das sie einigende, vom Privateigentum mit den Füßen getretene Menschsein wesentlicher ist als die Unterschiede zwischen ihnen.

Dieses Menschsein gibt — entsprechend der marxistischen Ethik — jedem Menschen das Recht auf die ihm als Menschen gebührende Achtung. Die Feststellung ist keineswegs trivial, die besagt, daß die Menschen wenigstens soviel verbindet, daß sie eben Menschen sind. Das darf keinen Augenblick vergessen werden, wenn Faschismus und Kolonialismus jeglicher Art konsequent und wirksam bekämpft werden sollen. Der Hitlerfaschismus und das Unheil, das er über die Menschheit brachte, ging von der Negation dieser scheinbar banalen Feststellung aus. Der Kommunismus dagegen verlangt als Humanismus die *Gleichheit* und *Achtung* aller Menschen, die Achtung ihrer menschlichen Würde und ihrer Rechte, die Behandlung des Menschen als des höchsten Wertes für den Menschen.

Es ist wahr, daß die Möglichkeit und Notwendigkeit des Kommunismus dem bisherigen Lauf der Geschichte entsprungen ist und daß diese Möglichkeit und Notwendigkeit das Produkt objektiv wirkender Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung ist, die die Arbeiterklasse zum Totengräber der alten Ordnung und zum Erbauer der neuen Ordnung machen. Es gibt keinen anderen Weg zum Kommunismus als die Tätigkeit der arbeitenden Massen unter der Führung der Arbeiterklasse, die durch die marxistische Partei zu einer politischen Kraft

entwickelt wurde. Aber die Arbeiterklasse ist eine besondere Klasse, denn indem sie nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv für ihre Interessen kämpft, kämpft sie zugleich für die Interessen aller arbeitenden Menschen, der Gesellschaft als Ganzes, für die Zukunft der menschlichen Familie. Ihre Klassenforderungen und -ziele — das sei nochmals betont — sind zugleich die Forderungen und Ziele der gesamten Menschheit, der ewige Traum der Menschheit über das Recht eines jeden Menschen auf die Achtung seines Menschseins, auf die Gewährung einer wirklich menschenwürdigen Qualität des Lebens, sie können nur unter den Bedingungen des Kommunismus als Gesellschaftsordnung volle Wirklichkeit werden, indem der Grundsatz regiert „*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.*“

Es versteht sich, daß ich hier vor allem über den axiologischen Gehalt des Marxismus schreibe, es ist unmöglich, immer und alles mit dem ABC zu beginnen. Ich schreibe aber, wie ich meine, über theoretisch und praktisch bedeutsame Probleme, denn der Bedarf an der gesellschaftlichen Ethik nimmt im Marxismus immer mehr zu. Und eine der wichtigsten Fragen dieser Ethik ist die Gleichheitsfrage. Es ist zum Beispiel nicht möglich, sich der Beantwortung der Frage zu entziehen, ob die Devise „*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen*“ eine egalitaristische Devise ist und ob ihre Verwirklichung der Triumph des Gleichheitsideals sein wird.

Einige antworten ohne zu zögern: *Ja*, das ist der vollendetste Grundsatz der *gleichen* Aufteilung. Ob aber diese Aufteilung wirklich *gleich* ist, wo doch die Bedürfnisse der Menschen *verschieden* sind und die Ideale des Kommunismus diese Unterschiede fördern und sie der Graueit, Monotonie und Langeweile des menschlichen Lebens in der Gesellschaft des extremen Egalitarismus entgegensetzen? Freilich, vom Standpunkt des Marxismus haben wir es hier gewiß mit dem *vollkommensten* Grundsatz der Verteilung zu tun, können wir aber mit der gleichen Gewißheit behaupten, daß eben das das Prinzip der *gleichen* Verteilung ist? Die Zitate der Klassiker bringen keine Klarheit in dieser Frage. Hier müssen wir uns in den Geist des Marxismus hineinversetzen, oder wir stehen ratlos vor seinem Buchstaben.

Am einfachsten und sichersten ist es natürlich, mit Worten, wie Gleichheit und Gerechtigkeit, zu operieren, deren Bedeutung unklar ist, die aber emotionell wirksam sind. Da wir aber das Wesen der aus der heutigen Perspektive erkennbaren höchsten Ziele des Kommunismus klären und verstehen wollen, müssen wir eine unzweideutige Antwort, sei sie auch kontrovers, finden.

Und nach meiner Überzeugung muß diese Antwort lauten: Infolge der jahrhundertelangen Herrschaft des Privateigentums können wir uns nicht, nicht einmal, wenn wir uns dagegen erheben, aus den von ihm eingepfachten gedanklichen und emotionalen Gewohnheiten freimachen. Immer noch verwirrt unseren Geist die Besorgnis um die Verwirklichung der Gleichheitsideale, denn die vollauf verständliche Unvollkommenheit der Vorstellungskraft hindert uns daran, zu begreifen, daß unter den Bedingungen des entwickelten Kommunismus, wenn der Grundsatz „*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürf-*

nissen“ wirklich wirksam sein wird, die Gleichheitsideale ihre bisherige Bedeutung ganz einfach verlieren und sich niemand mehr darum kümmern wird.

Vielleicht bedeutet also der Triumph dieses Grundsatzes den vollen Sieg des Gerechtigkeitsideals? Hier haben wir es wiederum mit einer Kategorie zu tun, die allgemeiner als die der Gleichheit ist. Die positive Antwort fällt folglich leichter, aber nur unter der Bedingung, daß wir deutlich bestimmen, welche Gerechtigkeit wir meinen, was wir darunter verstehen. Ganz gewiß nicht die *ausgleichende* Gerechtigkeit, also vielleicht die Gerechtigkeit als Grundsatz, der gebietet, jedem zu geben, was ihm gebührt? Eben, aber der Sinn der Sache besteht in der Frage, wie diese allgemeine Formulierung zu verstehen ist. Gaben ihr doch die arbeitenden Klassen einen völlig anderen Inhalt als die schmarotzenden Klassen, sie bedeutet im Munde eines Arbeiters etwas völlig anderes als im Munde eines Kapitalisten.

Vielleicht sollten wir sie also konkretisieren, indem wir ihr den folgenden Wortlaut geben: Für Gleiches gebührt Gleiches, für Ungleiches gebührt Ungleiches. Und zugleich den Vorbehalt, daß dieses Prinzip erstens jegliche vernünftige Abweichungen gestattet, beispielsweise bei Kindern, Alten und Kranken, und zweitens, daß es unter Bedingungen wirkt, da das Privateigentum an Produktionsmitteln von der sozialistischen Revolution bereits aufgehoben worden ist.

Es läßt sich unschwer verstehen, daß die Gerechtigkeit auch in diesem Sinne nicht zu den im Kommunismus, in den weiteren Phasen des sozialistischen Aufbaus herrschenden Verhältnissen paßt. Sogar in seiner ersten Phase ist sie zu rigoros, steht sie im Widerspruch zu den auf dieser Etappe noch richtigen, verstandesmäßig aufgefaßten Gleichheitsforderungen. Der Gerechtigkeit höheren Typus wird gewöhnlich Unparteilichkeit zugeschrieben, da sie nichts und niemanden bevorzuge. Aber der Sozialismus kann sich das nicht erlauben. Er muß und sollte, wenigstens in dem ihm möglichen Maße, allen Mitgliedern der Gesellschaft möglichst gleiche Chancen der Entwicklung und Befriedigung ihrer Bedürfnisse bieten. Und das kann er nicht, wenn er *nicht* die bislang unterdrückten Klassen und Schichten *bevorzugt*, wenn er nicht für die weniger entwickelten Gruppen mehr sorgt als für die entwickelten, wenn er nicht solche Ungleichheiten überwindet, wie die zwischen Stadt und Land oder zwischen körperlicher und geistiger Arbeit. Ja, der dem Sozialismus eigene Humanismus und das Ziel, das er anstrebt, verlangen von ihm nicht selten zu Recht, *mehr zu geben, als er empfängt*, sich entgegen dem *kurzsichtigen* ökonomischen Nutzen zu bemühen, die Unterschiede in den Lebensmöglichkeiten der verschiedenen Gesellschaftsgruppen immer mehr abzubauen.

Und was soll mit der Gerechtigkeit in diesem Sinne erst auf den weiteren Entwicklungsetappen der sozialistischen Gesellschaft angefangen werden? Weist nicht alles darauf hin, daß unter den Bedingungen des Kommunismus die *Regel der Gegenseitigkeit* „Etwas für etwas“ weitgehend, oder jedenfalls in der Verteilung der gesellschaftlich erzeugten Güter, an Bedeutung verlieren wird? Wird doch die Frage „Wofür?“ auf diesem Gebiet immer seltener gestellt werden; die aus der Welt des Privateigentums überlieferten Motivationen werden immer mehr

Motivationen einer neuen Art Platz machen; die menschliche Natur wird sich grundlegend zu ihrem Besseren verändern. Ich weiß, daß diese meine Worte etwas emphatisch klingen, daß das an Utopien erinnert, aber das soll mich nicht abschrecken. Ich bin zutiefst davon überzeugt, daß ich hiermit die grundlegenden Ideale des Kommunismus wiedergebe, die Ideale, in deren Sinne wir unsere Jugend erziehen müssen und deren Verwirklichung dem Leben vielleicht noch vieler Generationen einen tieferen Sinn geben wird.

Die Gerechtigkeit in der Version *sum cuique* kann aber viel umfassender verstanden werden, indem erklärt wird, daß jedem das gebührt, was seine Bedürfnisse befriedigt, natürlich unter Berücksichtigung der jeweiligen Möglichkeiten der Gesellschaft. Dann wäre es angebracht, schon vom Triumph des Gerechtigkeitsprinzips im Kommunismus zu sprechen, dann würden auch die letzten Gleichheitsideen aufhören, den menschlichen Geist aufzusuchen, denn niemand fühlte sich mehr von der Gesellschaft benachteiligt. Beunruhigend ist nur die Frage, ob wir uns nicht in einen Teufelskreis begeben haben, ob wir die Idee der Gerechtigkeit nicht einfach mit dem dem Kommunismus vorschwebenden Prinzip der Verteilung identifiziert haben. Wahrscheinlich ist das der Fall, denn ich sehe keinerlei ernstzunehmenden Grund, der gegen diese bewußte Identifizierung spricht, der dagegen spricht, die Gerechtigkeit in ihrer kommunistischen Version gerade so zu definieren.

Die Gleichheit läßt sich, meiner Ansicht nach, wiederum nicht so definieren. Schließlich ist der Kommunismus nicht darauf eingestellt, die menschlichen Individuen gleichzumachen, vielmehr stellt er sich das Ziel, die jedem von ihnen eigenen individuellen Begabungen und Wünsche zu entfalten. Mich quält aber der Zweifel, ob es richtig ist, den Kommunismus als das Paradies der Gerechtigkeit, und nicht der Brüderlichkeit unter den Menschen, darzustellen. Immer noch scheint es mir, daß wir noch zu sehr in der alten Haut stecken, als daß wir klar erkennen und voraussehen könnten, welche Werttafel in der kommunistischen Gesellschaft gelten wird.

Vielleicht hatte Engels recht, als er erklärte, daß die Ideen der Gleichheit und Gerechtigkeit im Kommunismus „in der Rumpelkammer der historischen Erinnerung“² ruhen werden. Nach einigen Generationen, deren Leben unter den Bedingungen des Kommunismus verläuft, wird die Forderung nach Recht und Gleichheit so lächerlich klingen, wie uns heute die Forderungen nach den Adelsprivilegien lächerlich vorkommen. Der, der „auf pedantische Aushändigung seines gleichen und gerechten Produktenanteils beharrt, (wird) mit Aushändigung des Doppelten verhöhnt.“³

Wie dem auch sei, eines können wir jedenfalls gewiß sein, und zwar, daß die kommunistische Werttafel jegliche menschliche Benachteiligung verhindern, die

2 Ebenda, S. 581

3 Ebenda, Hervorhebung M. Fritzhand. Bei dieser Gelegenheit sollte noch ein Gedanke von Engels erwähnt werden, der dort enthalten ist: „Aber Gleichheit=Gerechtigkeit als höchstes Prinzip und letzte Wahrheit hinstellen zu wollen, ist absurd.“ A. a. O., S. 580.

brüderlichen zwischenmenschlichen Beziehungen sanktionieren und das Glück und die Vervollkommnung eines jeden Menschen und der Gesellschaft als Ganzen fördern wird. Und schließlich wird das alles *gänzlich* erst möglich, wenn der Grundsatz herrscht, „*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen*“. All unsere weitsichtigen Unternehmungen in Vergangenheit und Gegenwart sind also entsprechend der Überzeugung *Lenins* in Hinblick auf ihre Bedeutung für die Verwirklichung dieses Grundsatzes zu beurteilen.

Natürlich wäre es eine hoffnungslose und schädliche Utopie, diesen Grundsatz und die ihm entsprechenden Verhältnisse sofort nach dem Sturz des Kapitalismus einführen zu wollen. Der Grundsatz der ersten Phase des sozialistischen Aufbaus kann nicht anders lauten als „*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Leistungen*“.

Die Verteilungsregeln müssen während der Herrschaft dieses Grundsatzes anders als im Kommunismus sein, *teilweise* auch die Verhaltensnormen und der Inhalt der Werttafel. Weshalb war es also nötig, soviel Aufmerksamkeit den Dingen zuzuwenden, die möglicherweise noch weit entfernt sind und heute noch nicht in Frage kommen?

Weil das „Heute“ einerseits vom „Morgen“ abgegrenzt werden und andererseits so gestaltet werden muß, daß es langsam, aber stetig ins „Morgen“ übergeht, so lautet die Antwort.

„Abgrenzen“, um in der Entwicklung nicht stehenzubleiben, um nicht aus dem Gesichtsfeld zu verlieren, was der tiefste Sinn des Sozialismus ist, um nicht Ideal und Wirklichkeit miteinander zu identifizieren. Zwar handelt es sich auch in der ersten Phase um eine sozialistische Wirklichkeit, aber um eine Wirklichkeit, die – wie *Marx* schrieb – aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgegangen ist und noch ihre Prägung besitzt und diese erst dann von sich abwischen kann, wenn „*mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen*“.⁴ Wohlstand und Überfluß ist die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung des Prinzips des Kommunismus, und erst dann und in dem Maße, wie wir es erreichen, werden wir schrittweise unsere Mängel überwinden, unter anderem auch die immer noch auf unserem Leben lastenden Überreste der gesellschaftlichen Ungleichheit.

Damit dieser Überfluß aber nicht zum Ziel an sich wird, damit sein Wachstum mit der allgemeinen Umwandlung des „Heute“ in das „Morgen“ einhergeht, damit eine Rückkopplung zwischen dem Wachstum der Produktivkräfte und den kommunistischen Umwälzungen entsteht, ist es erforderlich, daß das kommunistische Zukunftsbild unserem Handeln ständig vorschwebt und es unablässig neu anregt. Das verstand *Lenin* sehr gut, als er wieder einmal über die proletarische Gleichheitsidee schrieb. Er maß ihr eine große Bedeutung bei, wenn sie – wie schon erwähnt – als Aufhebung der Klassen verstanden wird. Aber „*sofort nach*

⁴ Karl Marx, Kritik des Gothaer Programms, in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Bd. 19, S. 21

der Verwirklichung der Gleichheit aller Mitglieder der Gesellschaft in bezug auf den Besitz der Produktionsmittel (. . .), wird sich vor der Menschheit unvermeidlich die Frage erheben, wie sie von der formalen zur tatsächlichen Gleichheit – (hier, und nur verbal, unterscheidet sich die Äußerung Lenins von der kurz zuvor zitierten Äußerung Engels') –, d. h. zur Verwirklichung des Satzes 'Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen' weiterschreiten soll.“⁵ Es ist uns nicht bekannt und kann uns nicht bekannt sein, über welche Etappen und auf welchem Wege die Menschheit zu diesem höchsten Ziel gelangen wird. Doch es ist außerordentlich wichtig, daß wir – entgegen den bürgerlichen Einflüsterungen – begreifen (und diesem Begreifen in unserem Handeln Ausdruck verleihen), daß der Sozialismus nicht etwas „*Lebloses, Verknöchertes, ein für allemal Abgeschlossenes*“ ist, daß er erst der Beginn der großen Vorwärtswentwicklung in allen Sphären des „gesellschaftlichen und individuellen Lebens“ ist.

VI. Gleichheit unter Bedingungen der sozialistischen Gesellschaft

Aus den bisherigen Überlegungen ist zu ersehen, daß die Gerechtigkeit, ungeachtet dessen, ob sie im axiologischen System der kommunistischen Gesellschaft vorhanden sein und welchen Inhalt sie dann besitzen wird, aus der Werttafel der sozialistischen Gesellschaft in ihrer ersten Entwicklungsphase gewiß nicht verschwinden wird. Unabhängig davon nimmt die Gleichheit in dieser Gesellschaft eine neue, besondere und andere Gestalt als im Kapitalismus an, und auch die Funktionen, die sie als Wert ausübt, sind andere. Ich habe nicht die Absicht, die Gleichheit im Sozialismus einer eingehenden Analyse zu unterziehen. Meiner Ansicht nach ist das eine Aufgabe für einen großen Kreis verschiedener Spezialisten, unter denen auch die bisher nicht erwähnten Demographen und insbesondere die Ökonomen nicht fehlen dürfen. Ich werde mich darauf beschränken, lediglich einige Bemerkungen, vor allem von axiologischen Positionen aus, zu machen. Beginnen werde ich natürlich mit dem Grundprinzip des Sozialismus „*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Leistung*“.

Welchen Charakter besitzt das Prinzip, dessen Konkretisierung die Regel ist, die besagt, daß die zur Verteilung gelangenden gesellschaftlich produzierten Güter nach der Arbeitsleistung, dem Anteil an ihrer Erzeugung aufgeteilt werden? Die Marxisten geben im allgemeinen nur ungern auf diese Frage Antwort. Es ist schon viel, wenn sie feststellen, diese Gleichheit sei formal, denn gewöhnlich nehmen sie zur Verbalistik Zuflucht und verwenden Bezeichnungen, wie „besondere Form der Gleichheit“, „relative Gleichheit“ oder „unvollständige Gleichheit“. Hier wirkt immer noch die emotionelle Magie des Terminus „Gleichheit“, dabei hatte *Marx* in einem seiner für sein Programm wichtigsten Dokumente ganz klar festgestellt, daß das behandelte Prinzip seinem Inhalt nach, wie alles Recht, ein Recht der Ungleichheit sei. Er legte einen *gleichen* Maßstab

⁵ W. I. Lenin, Staat und Revolution, in: W. I. Lenin, Werke, Bd. 25, S. 486

an die von Natur aus oder auf Grund ihrer gesellschaftlichen Situation *ungleichen* Individuen an. Die einen sind begabt und die anderen unbegabt, noch andere verheiratet, möglicherweise kinderreich, und jene sind Junggesellen, frei von familiären Belastungen.

Nicht um den Schutz vor der Realität geht es, sondern darum, diese genau zu erkennen. Und das Erkennen der Realität zeigt sofort, daß diese „nur formale Gleichheit“ bzw. „inhaltliche Ungleichheit“, die in der überaus strengen Einschätzung des von der kommunistischen Zukunft faszinierten *Marx* den bürgerlichen Gesichtskreis noch nicht grundsätzlich überschritten hat, dem *Wesen nach etwas* dem Sozialismus *Spezifisches ist und weit höher steht als jegliche Verteilungsregeln in der kapitalistischen Gesellschaft.*

So wirkt sie auch unter den Verhältnissen, in denen die schmarotzenden Klassen beseitigt und die Produktionsmittel den arbeitenden Klassen anvertraut wurden. Also unter Verhältnissen, in denen *in vernünftig verstandenen Grenzen* die sozialistische Direktive gilt „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen!“ Ohne die Wahrung dieses Grundsatzes wäre die ökonomische Weiterentwicklung, die Überwindung der Armut und das Eintreten in das Zeitalter des Überflusses, der letzten Endes eine notwendige Voraussetzung des Kommunismus ist, überhaupt nicht möglich. Dank dieses Prinzips erhöhen sich die beruflichen Qualifikationen der arbeitenden Menschen, und der „Kult der guten Arbeit“ macht immer größere Fortschritte. Die Resultate dieser Bewegung sind für die gesamte Gesellschaft von Nutzen und können ihren Interessen nur dienlich sein. Und das Prinzip des Sozialismus schließlich führt, obwohl es seinem Inhalt nach ein Prinzip der Ungleichheit ist, in seinen Konsequenzen eben zur *Gleichheit*, das heißt zur Überwindung der vom Kapitalismus ererbten schreienden Ungleichheiten in der Lebenslage der einzelnen Klassen, Schichten und Individuen.

Beim Schreiben dieser Worte verfolge ich keine apologetischen Ziele. Hebe ich doch pausenlos hervor, daß der Sozialismus nur der erste Schritt zum Kommunismus ist und der Kommunismus das ist, was nicht nur die Geister, sondern auch die Herzen zur Arbeiterbewegung zieht. Doch dem Sozialismus soll Gerechtigkeit widerfahren, er ist nicht nur die Brücke zum Kommunismus, sondern auch der *bessere* Lebensstil als der kapitalistische. Als Zeugen rufe ich gerade das Prinzip des Sozialismus, das – trotz seiner ganzen Begrenztheit – jeglichen Regeln des Kapitalismus mit dem sie beherrschenden Prinzip des maximalen Profits unvergleichlich überlegen ist. Das wird unwiderlegbar durch die Tatsache bewiesen, daß die *gesellschaftlichen* Unterschiede in der sozialistischen Gesellschaft einer ständig voranschreitenden Nivellierung unterliegen, daß sie sich durch einen Prozeß der pausenlosen Erweiterung und Vertiefung des Egalitarismus im Geiste des Marxismus-Leninismus kennzeichnet. Ist es nun erforderlich, an dieser Stelle die für jeden, der sehen will, sichtbaren Erfolge beim Angleichen des materiellen und kulturellen Niveaus, beim Angleichen der verschiedenen Klassen, Schichten und Kreise nach oben nochmals anzuführen?

Es dürfen aber auch nicht die Unzulänglichkeiten des Prinzips des Sozialismus vergessen werden, auch nicht jene, die mit dem Gleichheitsgedanken verbunden

sind. Ansonsten wird der Anfang des Weges mit seinem Ende verwechselt und das gegenwärtig Absehbare für das Endziel gehalten. Es war bereits von einigen Konsequenzen der Tatsache die Rede, daß dieses Prinzip verschiedene Menschen ungerechterweise als gleiche behandelt. Unangenehme Konsequenzen dieser Art gibt es weit mehr, und das sind zum Teil Konsequenzen, derer sich der Staatsapparat nicht genügend bewußt ist. Diese sind in jedem Fall aufzudecken, damit Partei und Staat die Möglichkeit haben, den Kampf für ihre Beseitigung bzw. wenigstens ihre Linderung aufzunehmen.

Ich belasse es hier bei einer kurzen Erläuterung nur eines Problems, aber eines Problems, das zuweilen übersehen wird, obwohl es den Ethikern besonders zu schaffen macht. Und zwar wird beim Bemessen des Lohns nach der Arbeit in sehr verschiedenen Menschen nur das eine gesehen: Werktätige, die einen bestimmten Beitrag zur gesellschaftlichen Produktion leisten. Es wird also nicht berücksichtigt, welche *Anstrengung* in dieser Arbeit enthalten ist, die ihren Anstoß nicht selten aus einer authentischen ideellen Bereitschaft erhalten hat. Berücksichtigt wird nur das *Arbeits-Ergebnis*, und nur dieses wird belohnt. Wer beispielsweise kräftiger und geschickter ist, kann mit geringerer Anstrengung bei einer körperlichen Arbeit unvergleichlich bessere Resultate erzielen als ein Schwächling, der auf Grund seiner Überzeugung sogar noch nach seiner Dienstzeit die Arbeit fortsetzt, um von sich aus mehr zur Planerfüllung beizutragen.

Obwohl überzeugten Menschen meist die Tatsache allein genügt, daß sie ihre Pflicht erfüllen, wäre es ungerecht, und gesellschaftlich falsch, die Mängel des Kriteriums der *Entlohnung nach der Leistung* nicht dementsprechend zu korrigieren. Daß es ungerecht wäre, muß wohl nicht extra nachgewiesen werden. Und gesellschaftlich falsch wäre es erstens, weil immer einmal ein Zeitpunkt kommen kann, an dem sogar der Überzeugte erbittert darüber ist, daß er nicht richtig beurteilt wird, daß lediglich das Ergebnis seiner Anstrengung in Betracht gezogen wird, nicht aber seine Motive, und seien es noch so ideelle. Und zweitens wird in seiner Umgebung, unter den Beobachtern ein immer fruchtbarer Boden für Einstellungen der Art „Wozu sich anstrengen?“ sein.

Was ist also in dieser Situation anzufangen? Entgegen der unklugen Überzeugung ist sie keineswegs ausweglos. Die in die Arbeit eingesetzte Anstrengung wird nicht nur mit Geld vergolten. Jedes Kollektiv verfügt über viele Ausdrucksmittel der gesellschaftlichen Anerkennung, um die Mängel dieses Maßstabs vollständig zu rekompensieren. Vorwiegend bieten sich solche Mittel an, wie die Delegation zu einer entsprechenden Schule, um dem Betreffenden die Möglichkeit zu geben, seiner Überzeugung in viel besseren Ergebnissen als früher Ausdruck zu verleihen. Überzeugte Menschen sind nicht weniger zu beachten als begabte Menschen; Idee und Talent müssen sich auf dem Wege zum Kommunismus aufeinander stützen.

Noch können wir uns es nicht leisten, zu dem Prinzip „*Jedem nach seinen Bedürfnissen*“ überzugehen, diese Zeit liegt noch sehr fern. Aber wir können es uns leisten, das Anwendungsfeld des Prinzips „*nach den Bedürfnissen*“ ständig zu erweitern, um damit die Mängel des Prinzips „*nach der Leistung*“ wenigstens

teilweise auszugleichen, und in dem Maße, wie sich unsere Wirtschaft weiterentwickelt, werden wir uns das immer mehr leisten können. Aber nicht nur in der sozialistischen Gesellschaft bahnt sich das Prinzip „nach den Bedürfnissen“ seinen Weg. Dieses Prinzip ist es, das von der Gesellschaft fordert, für die Arbeitsunfähigen zu sorgen, im Krankheitsfall Unterstützung zu gewähren und das Lebensminimum ständig weiter zu erhöhen. Der Sozialismus *kann und muß* in diesen Dingen schrittmachend sein. Er kann es wie keine andere Gesellschaftsordnung, ist doch das Wohl des Menschen und nicht der Profit seine Triebkraft, und er muß, weil er im entgegengesetzten Fall neben der gesellschaftlichen Energie auch die kommunistischen Haltungen und Motive nicht genügend mobilisieren würde und nicht die Schule des Kommunismus und die Eingangshalle zum Kommunismus wäre.

Eben das ist die Dialektik zwischen Ungleichheit und Gleichheit auf der ersten Etappe des sozialistischen Aufbaus, daß die Ungleichheit der Gleichheit dient und die Gleichheit zur Ungleichheit führt. Es geht darum, daß der Lohn nach der Arbeit durch die Entwicklung der ökonomischen Leistungsfähigkeit der Gesellschaft gleichzeitig die Möglichkeit bietet, unbegründete und ungerechte Ungleichheiten zu bekämpfen. Andererseits steigt durch das Angleichen der Lebenssituation verschiedener Gruppen der sozialistischen Gesellschaft, also durch die Fortschritte in der Gleichheit, die Zahl der im sozialistischen Sinne des Wortes „reichen“ Menschen, Menschen mit den vielfältigsten Fähigkeiten und Bedürfnissen, Menschen, die sich durch ihre Persönlichkeit voneinander unterscheiden. Indem sie die Entwicklungschancen eines jeden Menschen, der Mitglied der sozialistischen Gesellschaft ist, angleicht, wird diese Gesellschaft immer differenzierter, was wiederum für alle ihre Mitglieder die Voraussetzung ist, ihre individuelle Stärke und Begabung zu verwirklichen.

Eine faktische, völlige Gleichheit der Chancen ist nur in der sozialistischen Gesellschaft möglich, in der keine antagonistischen Klassen mehr bestehen. Und die in dieser Gesellschaftsordnung herrschenden Verhältnisse wachen darüber, daß diese Gleichheit der Chancen keine negativen Folgen für die Vergesellschaftung der Menschen und die Einheit der sozialistischen Gemeinschaft hat. Ist es aber im Sozialismus angebracht, Talente zu fördern und sie, wie beispielsweise eine mathematische oder poetische Begabung, als Verdienst aufzufassen? Sind doch Talente Privilegien, die von Natur aus mitgegeben werden, und sollte der Sozialismus die Gleichheitsforderungen nicht über die natürlichen Privilegien stellen? Nein, das sollte er nicht, ganz im Gegenteil, es ist seine Pflicht, das beste Klima und die besten Voraussetzungen für die Aufdeckung und Förderung der Talente zu schaffen. Der Besitz eines Talents allein ist noch kein Verdienst, ein Verdienst ist vielmehr die gewöhnlich mühsame, beschwerliche und schwierige Arbeit an der Entwicklung und Veräußerung des eigenen Talents, aus dem letzten Endes die anderen, die ganze Gesellschaft geistigen und materiellen Nutzen ziehen.

Im Sozialismus unterscheidet sich sogar die Gleichheit gegenüber dem Recht zu ihren Gunsten von der bürgerlichen Gleichheit gegenüber dem Recht. In der

Gesellschaft, in der es keine privilegierten Klassen mehr gibt, entfaltet sich diese Gleichheit auf einem für sie weitaus fruchtbareren Boden als in der kapitalistischen Gesellschaft. Und wie verhält es sich mit der politischen Gleichheit im Sozialismus? Es ist wieder einmal modern, den Sozialismus dessen anzuklagen, daß er – angeblich entgegen seinen Idealen – Recht und Staat beibehält bzw. die Macht unter seinen Bürgern ungleich aufteilt und aus den einen Regierende und aus den anderen Regierte macht.

Wirklich, eines der Ideale des Sozialismus ist das „Absterben“ von Staat und Recht, das Ersetzen dieser Institutionen durch eine gesellschaftliche Selbstverwaltung. Wie wir aber bereits im Kapitel über Politik und Moral feststellten, wird das erst auf einer hohen Stufe der zweiten Phase der sozialistischen Gesellschaft, und zwar nur dann möglich sein, wenn dem keinerlei Gefahr von außen droht. Deshalb haben auch die Marxisten, die in der Theorie ständig auf dieses Ideal verweisen, keine Eile mit seiner Realisierung in der gegenwärtigen geschichtlichen Periode.

Und wie verhält es sich mit dieser gleichen Aufteilung der Macht? Das hat der Sozialismus in Wahrheit nie versprochen, und es wäre widersinnig zu versuchen, allen Bürgern eine gleiche „Portion“ Macht zuzuteilen. Es können höchstens allen Bürgern gleiche Chancen für die Teilnahme an der Regierungstätigkeit gewährleistet werden. Und eben das gewährt ihnen vor allem der Sozialismus, und sicher hatte *Lenin* das im Sinne, als er von der Regierungsgeschäfte ausübenden Köchin sprach. Nicht nur im „politischen“ sozialistischen Staat, sondern auch im „apolitischen“, weil schon absterbenden Staat und sogar in der staatenlosen kommunistischen Gesellschaft wird es nicht ohne irgendeine „Macht“ abgehen, obwohl sie bereits ohne Zwang und ohne den ihr dienenden Apparat ausgeübt wird. Die zivilisierte Gesellschaft ist keine Herde, und die kommunistische Gesellschaft wird ihre komplizierten Angelegenheiten bewußt und zielgerichtet leiten müssen. „Leiter“ werden also unvermeidlich sein, und folglich in gewissem Sinne auch „Geleitete“. Leiten wird jeder können, auch die Köchin, und man wird das im Auftrage der gesellschaftlichen Selbstverwaltung tun. Doch nicht alle werden gleichermaßen in der Lage und bereit sein, sich mit dieser Leitungstätigkeit zu befassen.

Zum Schluß möchte ich noch einige Worte über die Gleichheit der Achtung vor dem Menschen im Sozialismus verlieren. Es versteht sich, und davon war im dritten Kapitel schon die Rede, daß nicht alle Menschen gleichermaßen Achtung verdienen. Wir können unmöglich mit gleicher Achtung dem Säufer oder mit allem einverstandenen Durchschnittsmenschen und dem Helden oder in seiner gesellschaftlichen Tätigkeit überzeugten Bürger begegnen. Es gibt aber eine gewisse Form der Achtung, mit der wir jeden Menschen gleichermaßen, ungeachtet der ihn von den anderen unterscheidenden Merkmale, behandeln müssen. Das ist die Achtung vor ihm als vor einem menschlichen Wesen, vor seinem Menschsein, vor seiner Menschenwürde, deren heißer Verfechter der sozialistische Humanismus ist.

Diese Achtung darf uns nicht am beharrlichen, ja sogar erbitterten Kampf gegen jegliches Übel im Menschen hindern, sie sollte uns vielmehr ständig daran erinnern, daß wir es hier mit einem Menschen zu tun haben und daß es um einen Menschen geht. Das ist ein sehr schwieriges moralisches Gebot, aber der Kampf um den Kommunismus ist auch die Erziehung der Menschen im Sinne der gegenseitigen Respektierung ihrer Menschenwürde und ihres Menschseins. Und wieder muß hervorgehoben werden, daß das Gebot der gleichen Achtung vor der Würde jedes Menschen in der Rede von *Kant* und ähnlichen Humanisten zwar schön und erhaben klingt, aber nur eine Phrase ist, die bar jeder wahren Kraft ist. Die Losung an sich ist, losgelöst vom Klassenkampf und den gesellschaftlichen Realia, lediglich eine kraftlose Maxime. Im Sozialismus jedoch, im Rahmen seiner wissenschaftlichen Ideologie entwickelt sie sich als untrennbarer Bestandteil des proletarischen Humanismus, gestützt auf die sozialistischen Errungenschaften, zu einer außerordentlich wichtigen Kraft, die die Praxis der grundlegenden Neuordnung der alten Gesellschaft vorantreibt.

(Bei allen nichtausgewiesenen Zitaten handelt es sich um Rückübersetzungen aus dem Polnischen. Anm. d. Red.)

Henryk Jankowski

Recht und Moral

Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um einen Auszug aus dem gleichnamigen Buch Jankowskis, das 1968 in Warszawa erschienen ist. Der entsprechende Abschnitt trägt den Titel „Bewertungsmaßstäbe des Rechts auf dem Boden der marxistischen Ethik“ (S. 175–190).

Bei der Erörterung der verschiedenen Konstruktionen zur Bewertung des Rechts teilten wir sie im historischen Teil in teleologische und deontologische Konstruktionen ein. Die teleologischen Konstruktionen beruhen auf einer Bewertung des Rechts vom Gesichtspunkt des Ziels, des Werts und Ideals, die außerhalb des Rechts stehen. Bei dieser Art Bewertung wird das Recht als instrumentaler Wert, als Mittel zur Erreichung der Ziele und Ideale behandelt, die gegenüber dem Recht übergeordnet und die Grundlage seiner Bewertung sind.

Die deontologische Konstruktion der Bewertung des Rechts besteht nicht in seiner Auffassung als Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele, sondern darin, daß es zu irgendeinem idealen *Modell* ins Verhältnis gesetzt wird. Die deontologische Bewertung des Rechts würde also analog zu der Art und Weise erfolgen, in der *Kant* beispielsweise die moralische Bewertung der Tat vornimmt.

Ausgehend von der Unterscheidung teleologischer und deontologischer Bewertungen des Rechts sollte überlegt werden, zu welcher dieser zwei Gruppen die Bewertungen zu zählen sind, die auf dem Boden des Marxismus formuliert werden oder deren Formulierungsmöglichkeit dieses System enthält.

In der Kritik der mit den Ausbeutergesellschaften verbundenen Rechtssysteme lassen sich einige ihrer Grundlagen erkennen. *Marx* und *Engels* forderten nicht, daß das Rechtssystem der bürgerlichen Gesellschaft den Charakter trägt, der ihren Idealen entspricht. Ganz im Gegenteil, sie unterzogen den Zusammenhang dieses Systems mit den materiellen Lebensbedingungen der Gesellschaft einer Analyse und faßten dieses System als die notwendige Folge derselben auf. Die Feststellung dieser Notwendigkeit schloß jedoch unterschiedliche Bewertungen nicht aus. Auch innerhalb des bürgerlichen Rechtssystems kann von mehr oder weniger gerechten und berechtigten Lösungen die Rede sein, von Rechten, die einer äußeren Kritik unterzogen werden können, aber ihre spezifische innere Rechtsmoral bewahren, sowie von anderen Rechten, die „grotesk-terroristischen“ Charakter tragen, wie *Marx* in seiner Beurteilung der englischen Gesetze gegen die Ausgebeuteten sagte. Auf diese Rechte, die jene „innere Moral“ nicht bewahren, können die Vorwürfe *Marx'* gegenüber den Methoden, mit denen die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals vollzogen wird, bezogen werden. „Mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktion während der Manufakturperiode hatte die öffentliche Meinung von Europa den letzten Rest von Schamgefühl und Gewissen eingebüßt. Die Nationen renommierten zynisch mit jeder Infamie, die ein Mittel zu Kapitalakkumulation“ war. „Man lese z. B. die naiven

*Handelsannalen des Biedermanns A. Anderson. Hier wird es als Triumph englischer Staatsweisheit ausposaunt, daß England im Frieden von Utrechts den Spaniern durch den Asientovertrag das Privilegium abzwang, den Negerhandel, den es bisher nur zwischen Afrika und dem englischen Westindien betrieb, nun auch zwischen Afrika und dem spanischen Amerika betreiben zu dürfen. (...) Dies gewährte zugleich einen offiziellen Deckmantel für den britischen Schmuggel.*¹ Marx, der die ökonomischen Notwendigkeiten, die die Ursache allen Übels waren, erkannte, war dagegen, daß dies im Namen des Rechts erfolgte.

Ähnlich analysiert Marx die Aneignung des Gemeindeeigentums. Diese Usurpation beginnt am Ende des 15. Jahrhunderts und dauert im 16. Jahrhundert fort. „Aber damals vollzog sich der Prozeß als individuelle Gewalttat. Der Fortschritt des 18. Jahrhunderts offenbart sich darin, daß das Gesetz selbst jetzt nun zum Vehikel des Raubs am Volksland wird, ...“² Eine Differenzierung bei der Beurteilung des Wesens des bürgerlichen Rechts ist auch Engels nicht fremd. In seiner Polemik mit Dühring wertet Engels das Rechtssystem deutlich. Er unterwirft das System des preußischen Landrechts einer scharfen Kritik und stellt ihm das zeitgenössische französische und englische Recht gegenüber.

In seiner Analyse der für das preußische Recht typischen Konstruktion, der Konstruktion der Unschuldigsprechung auf Grund dessen, daß die Schuld nicht nachgewiesen werden kann, brandmarkt es Engels ganz eindeutig: „Denn die Behauptung“ (Dührings), „als kenne der französische Strafprozeß die preußische landrechtliche Freisprechung von der Instanz, diese halbe Freisprechung, kann nur jemand wagen, der auf dem Gebiet des französischen modernen Rechts ein vollständiger Ignorant ist; dies Recht kennt im Strafprozeß nur Verurteilung oder Freisprechung, kein Mittelding.“³ Engels' Wertung der „inneren Moral des Rechts“ bezieht sich auch auf die anderen Konstruktionen des preußischen Landrechts. Engels stellt beispielsweise hinsichtlich der Konstruktion „Veranlassung“ eines Verbrechens die Lösungen des französischen Rechts dem preußischen gegenüber. „Das französische Recht kennt durchaus nicht die liederliche preußische Landrechtskategorie einer ‚Veranlassung‘ zu einem Verbrechen, geschweige der Veranlassung des Versuchs eines Verbrechens. Es kennt nur Anreizung zum Verbrechen, und diese, um strafbar zu sein, muß geschehn ‚durch Geschenke, Versprechungen, Drohungen, Mißbrauch des Ansehens oder der Gewalt, listige Anstiftung oder sträfliche Kunstgriffe‘.“⁴

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die negative Bewertung des preußischen Landrechts durch Engels ihren Ursprung darin hat, daß er die allgemeine Regel akzeptiert, nach der die Rechtsnormen maximal präzise sein sollten, um keine rechtliche Möglichkeit der Sanktionierung von Eigenmächtigkeit und Willkür zu bieten.

1 K. Marx, Fr. Engels, Werke, Band 23, S. 787

2 K. Marx, Fr. Engels, Werke, Bd. 23, S. 752

3 K. Marx, Fr. Engels, Werke, Bd. 20, S. 101

4 Ebenda

So zeugt die Äußerung Engels' in diesem Fall davon, daß er die „innere Moral“ des Rechts schätzte und die Verstöße des preußischen Landrechts gegen dieses Prinzip verurteilte.

Gerade vom Standpunkt der inneren Rechtsmoral schätzte Engels das modern-bürgerliche Gesetzbuch (den Code Napoléon) hoch ein und verwies darauf als auf das „... auf den gesellschaftlichen Errungenschaften der großen französischen Revolution ruhende und ins Juristische übersetzende Gesetzbuch, ...“⁵ Mit der gleichen Anerkennung begegnet Engels dem modern-bürgerlichen englischen Recht „... mit seiner ganz eigenartigen Entwicklung und seiner auf dem ganzen Kontinent unbekannten Sicherung der persönlichen Freiheit“, in dem „... jedes Mitglied des Richterkollegiums sein Urteil in öffentlicher Sitzung einzeln abzugeben und zu begründen hat; ...“⁶

Die theoretische Analyse der Rechtssysteme der Ausbeuterstaaten durch Marx und Engels hängt mit der ethischen Bewertung der Gesetzbücher dieser Staaten hinsichtlich ihrer Prinzipien der inneren Rechtsmoral zusammen. Mit anderen Worten: Die Systeme des bürgerlichen Rechts können, ohne die Rahmen ihrer Gesellschaftsordnungen im geringsten zu überschreiten, mehr oder weniger modern, mehr oder weniger ehrlich, mehr oder weniger „liederlich“ sein.

Die Bewertung vom Gesichtspunkt der inneren Rechtsmoral tragen deontologischen Charakter. In ihnen wird festgestellt, ob ein Rechtssystem mit irgendeinem formalen Modell übereinstimmt oder nicht übereinstimmt. Dieser Typ der Bewertungen kann und soll natürlich auch auf das Rechtssystem der sozialistischen Gesellschaft angewendet werden. Doch vom Gesichtspunkt der materiellen Werte müssen diese Systeme vor allem mittels teleologischer Konstruktionen eingeschätzt werden. Das heißt, die Wertungen des sozialistischen Rechts sind auf Grund des angenommenen und begründeten Ziels der revolutionären Tätigkeit vorzunehmen, die sich auf Sachkenntnis und die Befürwortung eines bestimmten Ideals der gesellschaftlichen Verhältnisse stützt.

Der generelle ethische Bewertungsstandard des Rechts auf dem Boden der Ethik des Marxismus ist also das Ideal des Menschen und das Ideal der Gesellschaft, wie sie die Philosophie des Marxismus formulierte. Bei der Verwendung dieses generellen Standards ist „gutes“ und „berechtigtes“ Recht ein Recht, das – unter Berücksichtigung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation – die Herausbildung des Ideals der zwischenmenschlichen Beziehungen, beurteilt unter dem Gesichtspunkt des Menschenideals, maximal unterstützt.

Analog dazu werden die Beziehungen zwischen dem Prinzip des Klassenkampfes einerseits und dem Prinzip der Selbstverwirklichung und Vergesellschaftung andererseits aufgefaßt. „Es ist nicht so, daß Marx' Ethik für heute, für die Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Kommunismus, eine Ethik ist, die nur vom Prinzip des Klassenkampfes und der proletarischen Revolution bestimmt wird. Es ist eine Ethik, in der dieses Prinzip eine unerhört wesentliche Rolle

5 K. Marx, Fr. Engels, Werke, Bd. 20, S. 101/102

6 Ebenda, S. 104/105

spielt, aber dennoch ihren Inhalt keineswegs gänzlich erschöpft. Entsprechend dem Standpunkt Karl Marx' sind alle drei genannten Prinzipien mit dem ethischen System, dessen Bedeutung sich über die ganze mühsame und komplizierte Periode des Kampfes für die Errichtung des Kommunismus erstreckt, untrennbar verbunden. Es wäre eine Fehlinterpretation der Absicht von Karl Marx, seine Ethik für heute nur auf das Prinzip des Klassenkampfes und der proletarischen Revolution beschränken und den Unterschied zwischen dieser Ethik für heute und der Ethik, die in der kommunistischen Gesellschaft gelten wird, verwischen zu wollen.⁷

Mutatis mutandis wird diese Auffassung auch für die ethische Bewertung des Rechts verwendet. Bei der ethischen Beurteilung des positiven Rechts darf man nicht ausschließlich vom Maßstab des Ideals der künftigen Gesellschaft ausgehen; das positive Recht kann auch nicht „aus der Froschperspektive“, also nach seinen Sofortergebnissen, bewertet werden. Die Bewertung muß beide Elemente, die insgesamt den Maßstab für die Beurteilung des Rechts vom axiologischen Standpunkt (Menschenideal und Gesellschaftsideal) und vom Standpunkt der Bewältigung der gesellschaftlichen Probleme, (der Berücksichtigung des gegenwärtigen Zustands der Gesellschaft, ihrer Rechtsbedürfnisse, der Wirksamkeit des Rechts usw.) ausmachen, harmonisch miteinander verbinden.

All das bezieht sich auf die generelle Bewertung des Rechts. Es wäre aber ein Fehler von uns, die Anwendung eines generellen Bewertungsmaßstabes des Rechts auf jegliche, auch die geringfügigsten Rechtsakte zu fordern. Es gibt Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, deren rechtliche Reglementierung nicht einfach auf die bereits angeführten generellen Standards bezogen werden kann. Die generelle Bewertung des Rechts sollte hier sozusagen durch spezifische Regeln ersetzt werden, die auf Grund der bisherigen Entwicklung von Recht und Rechtswissenschaft ausgearbeitet wurden, von Regeln, die das Konzentrat der menschlichen Erfahrung auf diesem Gebiet darstellen, das überprüft wird durch die Konfrontation mit dem Menschenideal und den zwischenmenschlichen Beziehungen, die den generellen Bewertungsmaßstab des sozialistischen Rechts darstellen.

Zu jenen spezifischen Regeln gehört zweifelsohne auch das Prinzip der Freiheit, das seinerzeit von Mill ausgearbeitet und von Hart weiterentwickelt und präzisiert wurde. Nach diesem Freiheitsprinzip ist eine Begründung nicht notwendig, es besteht nur die moralische Pflicht, seine rechtliche Reglementierung zu begründen. Diese Regel entspricht in ihrer abstrakten Form völlig der Tradition des Marxismus in der Freiheitsfrage. Das Freiheitsideal ist ein untrennbarer Bestandteil des vom Marxismus geforderten Gesellschaftsideals. Dieses zuletzt genannte Ideal wird wiederum von den zutiefst menschlichen Bedürfnissen abgeleitet, mit denen die Marxsche Konzeption vom Menschen, seiner Würde und seinem Glück zusammenhängt.

7 M. Fritzhand, Das ethische Gedankengut des jungen Marx, Warszawa 1961, S. 172–173

Natürlich fällt die Interpretation der Gründe, aus denen die Freiheit reglementiert werden kann, auf dem Boden des Utilitarismus bzw. Liberalismus anders aus als auf dem Boden des Marxismus. Der Marxismus legt nämlich in den Freiheitsbegriff keine Inhalte hinein, die dem Prinzip des *laissez faire* im bürgerlichen Sinne entspringen. Doch der allgemeine Grundsatz, der besagt, daß sich die Einschränkung der Freiheit durch rechtliche Reglementierung durch den Bezug zu einem anderen Wert auszeichnen muß, bleibt – meiner Ansicht nach – unverändert. Ebenso wirksam bleibt die Auffassung des Freiheitsprinzips, in der alles, was das Recht nicht eindeutig verbietet, rechtlich erlaubt ist. Es ist notwendig, sich von der Praxis des „frohen Schaffens“ auf dem Gebiet des Rechts zu lösen, das nicht nur im Erlassen von Verboten über gesellschaftlich gefährliche Handlungen, sondern auch in der Erfassung jeglicher Taten in Formen der Legalität, eingedenk des Prinzips, daß nur das erlaubt ist, was das Recht eindeutig gestattet, besteht.

In jene spezifischen Bewertungsstandards des sozialistischen Rechts muß auch das Prinzip eingehen, nach dem im Recht das Dasein nicht über das wesentliche Erfordernis hinaus manipuliert werden dürfe, also die rechtliche Reglementierung auf ein Minimum zu beschränken ist. Einen derartigen Grundsatz forderte seinerzeit *Morus* in seiner „Utopie“, und eine zusätzliche Begründung liefert ihre Erhebung zur generellen Bewertung des Rechts vom Gesichtspunkt des sozialistischen Ideals, dessen wesentliches Merkmal letzten Endes darin besteht, daß das Recht in den gesellschaftlichen Verhältnissen des Kommunismus seine Bedeutung und Daseinsberechtigung verliert⁸. Die Anwendung des *Ockhamistischen* Rasiermessers ist übrigens nicht nur vom Gesichtspunkt der ethischen Beurteilung des Rechts wichtig, sondern auch vom praxeologischen Standpunkt. Ist es doch bekannt, daß ein Übermaß an rechtlicher Reglementierung die Wirksamkeit des Rechts mindert⁹. Zweifelsohne finden hier auch die Bewertungsstandards des Rechts Anwendung, die als rechts-technische Anforderungen behandelt werden, obwohl sich ihre Bedeutung keineswegs darauf beschränkt. Es geht also um die Kommunikativität der Rechtsdokumente und ihre richtige Verbreitung.

Die allgemeinen Grundvoraussetzungen des Aufbaus des Sozialismus schließen natürlich eine Situation aus, in der der Gesetzgeber an der Verschleierung und Komplizierung der Rechtsdokumente interessiert wäre, was zahlreiche negative Auswirkungen hätte: Die Bürger könnten ihre subjektiven Rechte nur dann geltend machen, wenn sie über die entsprechenden materiellen Mittel verfügen, es würde sich kein Gefühl der Stabilisation und rechtlichen Sicherheit entwickeln usw.

Schließlich und endlich hängen die detaillierten Standards mit einem Komplex allgemeiner Rechtsgrundsätze zusammen, wie der Vermutung der Unschuld des Angeklagten, der Auslegung von Zweifeln zu seinen Gunsten, die Verlage-

⁸ Eine ähnliche Einschätzung von Staat und Recht schlägt M. Maneli in der bereits zitierten Arbeit „Über die Funktionen des Staats“, Warszawa 1963, vor (S. 52–53 u. a.).

⁹ Vgl. A. Podgorecki, Grundlagen der Rechtspolitik, Warszawa 1957

rung der Beweislast auf den Kläger, *lex retro non agit, nullum crimen sine lege*, niemand darf Richter in seiner eigenen Sache sein usw. Diese Prinzipien garantieren dem einzelnen sein elementares Recht auf Verteidigung, sie tragen aber auch zur Realisierung der Gerechtigkeit nach der *Perelmanschen* Formel „Jedem gebührt, was ihm das Recht zuerkennt“ bei.

Wahrscheinlich läßt sich auf diese Regeln die theoretische Konstruktion anwenden, die das Wechselverhältnis der klassenmäßigen und allgemeinemenschlichen Elemente in der marxistischen Ethik bestimmt. *M. Fritzhand* schreibt, *Marx* „glaubte, daß die allgemeinemenschlichen moralischen Ideen für den Klassenkampf des Proletariats sprechen und seinem Gelingen dienen; er lehnte auch keinesfalls die traditionelle Ethik und Moral als Ganzes ab. Er nahm nur eine Umbewertung derselben vor, und verwarf in der moralischen Tradition alles, was der Erhaltung der Herrschaft der Ausbeuterklassen diene, wie die Tugend der Unterwürfigkeit und des sich in das Schicksal Fügens. Demgegenüber behielt er all das bei, was – seiner Ansicht nach – wirklich allgemeinemenschliche Werte waren, die für alle Menschen als solche gültig waren, ungeachtet ihrer Zugehörigkeit zu einer Klasse, Rasse oder Nation, die den Bedürfnissen des von Entfremdungsbindungen freien Menschen entsprachen und – in diesem Zusammenhang – die Voraussetzungen ihrer Verwirklichung in der Lebenspraxis der breitesten Massen erst in der klassenlosen kommunistischen Gesellschaft finden.“¹⁰

Jene Rechtsgrundsätze können wenigstens bis zu einem bestimmten Maß mit den elementaren moralischen Grundsätzen verglichen werden. Sie nehmen natürlich einen unterschiedlichen Sinn an, je nachdem, in welchem System des materiellen Rechts sie wirksam werden, das durch die ökonomischen Verhältnisse determiniert ist.

Doch unabhängig vom materiell-rechtlichen Kontext ist die Überschreitung dieser Prinzipien zugleich der Anlaß für ihre Disqualifikation vom Standpunkt der inneren Rechtsmoral des jeweiligen Systems. Da diese Grundsätze in dem bereits genannten Sinne innerhalb eines bestimmten Rechtssystems die Voraussetzung der Gerechtigkeit gewissermaßen garantieren, besteht kein Anlaß, ihren Wert im Kontext des materiellen sozialistischen Rechts nicht anzuerkennen.

Das Verhältnis von Recht und Moral in der marxistischen Ethik beschränkt sich keineswegs darauf, daß die marxistische Ethik und die gesamte Doktrin einfach die Bewertungsmaßstäbe des Rechts liefern. Diese Doktrin muß auch die *Impulse* für bestimmte Lösungen innerhalb des Rechts geben.

Die allgemeine Werthierarchie sollte also ihren Niederschlag im Strafgesetzbuch, insbesondere bei der Anwendung von Sanktionen, finden. Das Ideal der Familie sollte seinen Niederschlag im Familiengesetzbuch und die Wertungen des ökonomischen Bereichs im Wirtschaftsrecht finden. Auf diesem Gebiet beruft sich sogar das Recht selbst auf die Regeln des Zusammenlebens in der sozialistischen Gesellschaft, also auf außerhalb des Rechts liegende, auf dem Boden der

10 M. Fritzhand, op. cit., S. 201–202

Moral formulierte Regeln. Diese Dinge bedürfen aber einer gesonderten Erläuterung.

Eine wichtigere Frage der ethischen Bewertung des Rechts ist die Lösung von Konflikten zwischen Bewertungen, die von unterschiedlichen Gesichtspunkten vorgenommen werden. So kann es beispielsweise einen Konflikt zwischen dem Wirksamkeitsgrundsatz und dem moralischen Prinzip geben, wie es in der folgenden juristischen Konstruktion der Fall ist: Eine Person, die auf Verlangen einer Amtsperson ein Bestechungsgeld gibt, wird ihrer Verantwortlichkeit enthoben, sofern sie diesen Tatbestand bei der ersten Vernehmung zugibt¹¹. Es handelt sich hier um ein wirksames Mittel, um die Solidarität im Verbrechen des Bestechenden und des die Bestechung Annehmenden zu brechen, ein Mittel, das jedoch in moralischer Sicht anfechtbar ist.

Es kann ein Konflikt zwischen der Gefährdung durch eine gewisse Kategorie von Taten und der Bewertung dieser Taten vom ethischen Standpunkt bestehen. Sehr oft müssen Taten, die die sozialistische Moral auf Grund ihrer gesellschaftlichen Gefährlichkeit verurteilt, weitaus strengere Sanktionen nach sich ziehen als moralisch niedrigere Taten, die keine so große gesellschaftliche Gefährdung darstellen. Ein derartiger Konflikt kann sich oft in bedeutenden Abweichungen zwischen der allgemeinen Werthierarchie der Ethik des Marxismus und der Widerspiegelung dieser Hierarchie in der Intensität der im Strafrecht vorgesehenen Sanktionen zeigen. Es kommt vor, daß die in Anbetracht des sozialen Gefährdungsgrades für Vergehen gegen Sachwerte (z. B. Diebstahl von Volkseigentum) vorgesehenen Sanktionen höher als die für Vergehen gegen persönliche Werte sind. Das ist gewissermaßen ein Verstoß gegen den allgemeinen Grundsatz der marxistischen Ethik, daß der Mensch immer als der höchste Wert zu behandeln ist, folglich immer auch als Ziel, und nie ausschließlich als Mittel, behandelt werden muß. Vom Gesichtspunkt dieses Grundsatzes sind all die Strafen anzuzweifeln, die nur durch die allgemeine Prävention begründet sind, also die Todesstrafe oder lebenslängliche Haft, denn diesen Strafen liegt die Behandlung des Menschen ausschließlich als ein den Zielen der allgemeinen Prävention untergeordnetes Mittel zugrunde¹².

Es kommt zuweilen vor, daß es in Anbetracht irgendeines dringenden gesellschaftlichen Bedürfnisses oder einfach auf Grund einer rationalen Rechtspolitik zweckmäßig ist, eine rechtliche Lösung anzuwenden, deren Übereinstimmung mit den Regeln der sozialistischen Moral oder mit den spezifischen Bewertungsstandards des Rechts in Frage gestellt werden kann.

Leider ist die Gesellschaft der ersten Phase des Kommunismus, um die Terminologie von *Karl Marx* aus seiner „Kritik des Gothaer Programms“ zu verwenden, noch eine Gesellschaft, in der sich die Einheit des Wesens und der

11 Erlaß vom 13.6.1946 über Verbrechen, die in der Periode des Wiederaufbaus des Staates besonders gefährlich sind. GBl. Nr. 30, Pos. 192 (kurz kleines Strafgesetzbuch genannt), Art. 47

12 Vgl. M. Szerer, Strafe und Humanismus, Warszawa 1964, S. 149–150

Existenz des Menschen, die Einheit des Interesses des einzelnen und des Interesses der Gesellschaft, nicht realisieren kann und in der das Prinzip des Kommunismus nicht voll verwirklicht werden kann. Das hängt mit dem Bestehen der Ware-Geld-Beziehung mit all ihren moralischen und rechtlichen Konsequenzen zusammen. Folglich kann die Bewertung des Rechts nicht durch ein Vergleichen des Rechts mit dem abstrakt gefaßten Sollen, losgelöst von den realen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, erfolgen.

Im Falle der Lösung des Konflikts der verschiedenen Bewertungen des Rechts müssen wir uns darüber im klaren sein, daß dieser Konflikt meist dann entsteht, wenn wir irgendein Rechtsdokument bewerten sollen und es zu diesem Zweck einerseits auf die Sofortziele und andererseits auf das gesellschaftliche Ideal beziehen. Bei derart verschiedenen Bezugspunkten ist auch zu beachten, daß die Sofortziele wiederum, die der Gesetzgeber erreichen will, vom Standpunkt ihres Verhältnisses zum Gesellschaftsideal, das der generelle Bewertungsstandard des Rechts ist, eingeschätzt werden können und müssen. Und auch in diesen Fällen läßt sich der Konflikt lösen, unter der Voraussetzung, daß das Recht vom ethischen und vom praxeologischen Standpunkt aus zugleich bewertet wird. Der praxeologische Gesichtspunkt ist in diesem Zusammenhang nichts anderes als eben die Analyse der Wirksamkeit der vorgeschlagenen bzw. angewendeten Rechtsmittel unter dem Aspekt der Vorverlagerung oder Hinauszögerung der Realisierung des Gesellschaftsideals.

In Konfliktsituationen sollte deshalb die *globale Bewertung des Rechts* zu Worte kommen, in der auch die ethische Bewertung, die keineswegs auf ethische Elemente reduziert ist, einen wesentlichen Bestandteil darstellt. Es muß aber klar sein, daß die in jenem globalen Kriterium der Lösung des Konflikts der Bewertungen des Rechts enthaltenen praxeologischen Bewertungen keinen endgültigen Charakter tragen. Sie müssen auch auf die nichtpraxeologischen, allgemeinen Werte des menschlichen Lebens und der menschlichen Kultur bezogen werden. Das bedeutet die Anwendung der theoretischen Konstruktion des realen Humanismus, wie sie Marx in der „Heiligen Familie“ darlegte, auf das Recht. „*Der reale Humanismus hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus, der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das ‚Selbstbewußtsein‘ oder den ‚Geist‘ setzt.*“¹³

Diese Konstruktion eignet sich auch zur Lösung des Bewertungskonflikts. Wenn aber der Humanismus vom axiologischen Gesichtspunkt das Primäre ist, dann betonen wir vom praxeologischen Standpunkt besonders das Prädikativ „real“. Transponieren wir nun die Konstruktion des realen Humanismus auf die Bewertungen des Rechts, dann können wir feststellen, daß die Lösung des Konflikts der Bewertungen durch die Anwendung der Konstruktion des realen Humanismus auf jenen Konflikt erfolgen kann. Es wäre ein außerordentliches Mißverständnis, wenn wir die Fragen des Humanismus lediglich in Abstraktionen erfassen, und zwar, wenn wir uns, ohne Gestalt und Charakter der Wirklichkeit

13 K. Marx, Fr. Engels, Werke, Bd. 2, S. 7

zu beachten, auf die edlen, aber allgemeinen Formeln des Humanismus beschränkten. Wenn wir vom *realen* Humanismus sprechen, meinen wir vor allem die Tatsache, daß die organisierte Arbeiterbewegung die allgemeinen Ideale des marxistischen Humanismus, des Sozialismus und Kommunismus in einer konkreten Gesellschaft mit einer bestimmten konkreten Tradition, Geschichte und sozial-ökonomischen Situation in die Wirklichkeit umsetzt. Das Übersehen des Elements der Realität des Humanismus kann zu der Situation führen, in der wir zwar die Achtung vor dem Menschen überhaupt deklarieren, aber aufhören, diese Achtung für die *konkreten* Mitmenschen zu empfinden.

So sind also beim Konflikt der Bewertungen des Rechts von verschiedenen Gesichtspunkten die allgemeinhumanistischen Kriterien und die Kriterien des an Zeit und Ort gebundenen Realismus miteinander zu verbinden. Die globale Bewertung des Rechts muß also eine Bewertung des konkreten Rechts vom Standpunkt der humanistischen Kriterien und realen Bedingungen einer konkreten, bestimmten Gesellschaft sein¹⁴.

Hierbei bietet sich eine Hilfe in einer theoretischen und methodologischen Konstruktion, der Konstruktion der Entfremdung, an. Diese Konstruktion war ein Instrument der Kritik Marx' und Engels' nicht nur an der Religion bzw. der Wirtschaft, sondern auch, und vielleicht vor allem, an Staat und Recht. Wahrscheinlich eignet sie sich nicht nur zur Kritik der Rechtssysteme der bürgerlichen Gesellschaften, sondern auch als Element der globalen Bewertung des sozialistischen Rechts. Unter den Determinanten der Bewertung müssen sich einfach auch Feststellungen darüber befinden, inwiefern sich irgendeine Norm bzw. Vorschrift von der Gesellschaft entfremdet, beginnt, sie zu beherrschen und besonders von ihren allgemeineren ethischen Beweggründen zu verselbständigen. Doch dieses Problem muß ebenfalls gesondert behandelt werden.

Auf dem Boden des Marxismus und Sozialismus besteht nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit und ein gesellschaftlicher Bedarf an einer ethischen Bewertung des Rechts. Das ergibt sich aus der Tatsache, daß das Recht ein instrumentales Element der Umwandlung der Gesellschaft zur Erreichung moralisch, und nicht nur moralisch akzeptierter Ziele ist. Eine derartige Bewertung ist aber nicht nur auf Grund der *angenommenen* Voraussetzungen des Marxismus möglich, sie kann auch allgemeineren Charakter tragen. Und zwar halten wir es für eine bewiesene Sache, daß sich die oben herausgearbeiteten Bewertungsmaßstäbe des Rechts voll und ganz auf das System des sozialistischen Rechts anwenden lassen. Darüber hinaus meinen wir aber, daß diese Bewertungsmaßstäbe des Rechts in dem Maße, wie die zugunsten der Annahme der Grundlagen der marxistischen Ethik erwähnten Gründe anerkannt werden, auch für nichtsozialistische Rechtssysteme anwendbar werden.

In bezug auf die Rechtssysteme der sozialistischen Staaten können Bewertungsmaßnahmen praktische Anwendung finden, wenn es sich um die legislative

14 Vgl. W. I. Lenin, Ausgewählte Werke, Band II, polnische Ausgabe, S. 822–825 [Rückübersetzung aus dem Polnischen, Anm. d. Red.]

Tätigkeit handelt, die nicht nur gegenüber den Sofortbedürfnissen der Gesellschaft, sondern auch gegenüber den auf der Grundlage des Marxismus akzeptierten Zielen eine unterstützende Funktion auszuüben hat. Die oft intuitiven Urteile über die Rechte, die jenen Zielen dienen sollen, könnten durch das axiologische und methodologische Selbstbewußtsein in diesem Bereich ersetzt werden, aber das wäre schon sehr viel.

Somit dürfen die ethischen Bewertungen des Rechts nicht nur als ein Element zur Integration der Ethik und der Rechtswissenschaften angesehen werden, sondern auch, und vielleicht vor allen Dingen, als Element zur besseren Realisierung der dem Marxismus zugrunde liegenden gesellschaftlichen Ideale.

Somit hat es den Anschein, als fiele die Antwort auf die eingangs gestellte Frage „Ist es begründet, notwendig und gesellschaftlich von Bedeutung, äußere Bewertungen des Rechts vorzunehmen?“ angesichts der bisherigen Überlegungen positiv aus.

Besonders die Konkretisierung dieser Frage ist positiv zu beantworten: Ist es auf Grund des Marxismus berechtigt, ethische Bewertungen des Rechts vorzunehmen, angesichts dessen, daß diese Philosophie das Prinzip des soziologischen, historischen und kulturellen Relativismus vertritt? Die methodologischen Vorbehalte auf diesem Gebiet lassen sich überwinden, und die Geschichte der rechtspolitischen Doktrinen lehrt uns, daß das Recht, mittelbar oder unmittelbar, offen oder verdeckt, bewußt oder unbewußt, immer ethischen Bewertungen unterworfen war. Diese Bewertungen übten darüber hinaus eine wesentliche gesellschaftliche Funktion aus. Ich meine damit natürlich die Bewertungen, die eine allgemeine Vervollkommenung des Rechts und eine Anpassung des Rechtssystems an die neuen Gesellschaftsverhältnisse anstreben.

IMSF-Informationsbericht Bd. 22:

Berufsverbote in der BRD.

Eine juristisch-politische Dokumentation

110 Seiten, Din A 4, DM 6,—, bei Abnahme von drei Exemplaren und mehr DM 5,—

Auch in englischer, französischer und italienischer Sprache lieferbar!

Herbert Hörz

Naturerkenntnis und Ethik

Aus: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderheft 1973 (S. 84–103).*

Bekannte Naturwissenschaftler haben sich, besonders seit dem Abwurf der Atombombe im August 1945, immer wieder zum Verhältnis von Naturerkenntnis und Ethik geäußert. Der Mißbrauch wissenschaftlicher Erkenntnisse zur Herstellung und Anwendung von Massenvernichtungswaffen für Aggressionen, für die Unterdrückung von Völkern und für die Drohung zur Ausrottung der Menschen wird von den humanistischen Wissenschaftlern in allen Ländern verurteilt. Sie fordern die Ausnutzung der Naturerkenntnis zum Wohle der Menschen. Die Begründung dieser Forderung und die Wahl der Mittel zu ihrer Realisierung sind ein Feld philosophischer und politischer Auseinandersetzungen. Demokratische Bewegungen von Wissenschaftlern wenden sich mit Stellungnahmen gegen den Mißbrauch der Ergebnisse von Wissenschaft und Technik. Im Bestreben, ihren Humanismus theoretisch zu erklären und ihre Haltung zu den ethischen Problemen naturwissenschaftlicher Forschungsarbeit zu begründen, wurden von führenden Naturwissenschaftlern aus kapitalistischen Ländern philosophische Auffassungen entwickelt, die der kritischen Analyse aus marxistisch-leninistischer Sicht bedürfen.

1. Problemstellung

Manchmal erscheint es so, als ob die naturwissenschaftliche Forschungsarbeit keiner moralischen Rechtfertigung bedürfe. *Lichtenberg* schrieb in seinen Aphorismen: „*Man muß in der Welt und im Reich der Wahrheit frei untersuchen, es koste, was es wolle, und sich nicht darum kümmern, ob der Satz in eine Familie gehört, worunter einige Glieder gefährlich werden können.*“ Sicher darf es keine moralischen Bedenken gegen die Wahrheitssuche geben, und die Theorie muß ständig erweitert werden, um die Wahrheit über naturwissenschaftliche Sachverhalte immer besser erfassen zu können. Das Problem besteht darin, ob die Untersuchung so weit getrieben wird, daß auch der Wert wahrer Theorien und vor allem der sich daraus ergebenden Handlungen der Menschen ersichtlich wird. Es geht um das, was im „Faust“ Mephisto zum Herrn über den Menschen sagt: „*Ein wenig besser würd er leben, hätt'st du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben; er nennt's Vernunft und braucht's allein, nur tierischer als jedes Tier zu sein.*“ Wahre Erkenntnisse sollen nach Meinung der humanistischen Naturwissenschaftler dem Wohl der Menschen dienen, und viele stellen sich die Frage, warum das nicht immer der Fall ist. Sie versuchen philosophisch

1 C. C. Lichtenberg, *Aphorismen und Briefe*, Berlin 1953, S. 123.

das Verhältnis von Naturwissenschaft und Ethik zu begreifen. Manche vergessen dabei die vielen Bindeglieder zwischen beiden. Es kommt zu idealistischen Erklärungen, zu ethischen Illusionen und zum Pessimismus. Manche Naturwissenschaftler aus kapitalistischen Ländern meinen, im Interesse des Humanismus den Materialismus angreifen zu müssen, weil sie eine Kluft zwischen beiden entdeckt zu haben glauben. Andere bemerken ein Nebeneinander von naturwissenschaftlicher und moralischer Entwicklung. Sie fordern eine der modernen Naturwissenschaft angepaßte Ethik.

Es geht also um den Wert naturwissenschaftlicher Theorien, der nicht einfach durch die Nützlichkeit für bestimmte Konstruktionen, künstliche Rohstoffe usw. bestimmt werden kann. Indem Heisenberg auf Huxleys Karikatur einer neuen herrlichen Welt anspielt, meint er dazu: „Die Möglichkeit, Menschen für die ihnen zugewiesenen Zwecke zu züchten, das ganze Leben auf der Erde rationell, d. h. durch das Streben nach Zweckmäßigkeit zu ordnen und damit allen Sinnes zu entleeren, ist hier mit schauerlicher Konsequenz ad absurdum geführt worden. Aber man braucht gar nicht so weit zu gehen, um zu erkennen, daß Zweckmäßigkeit überhaupt kein Wert ist, sondern die Wertfrage nur um eine Stelle verschiebt; nämlich zu der anderen Frage: Ist der Zweck wertvoll, dem die betreffenden Erkenntnisse und Möglichkeiten gemäß sind, dem sie dienen sollen?“² Die Bewertung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in ihrer Bedeutung für den Menschen, für bestimmte ökonomische und politische Ziele entspringt nicht aus der naturwissenschaftlichen Forschung selbst. Woher nimmt der Naturwissenschaftler die moralische Rechtfertigung für sein Handeln? Das ist eine Frage, auf die eine Antwort gesucht und von verschiedenen Seiten gegeben wird. Philosophisch ist die wissenschaftliche Berechtigung solcher Antworten kritisch zu analysieren. Wenn es manchmal so schien, als ob sich die Ethik als Lehre von den moralischen Normen menschlichen Verhaltens auf ewigen sittlichen Werten, wie der Wahrheit, der Liebe, der Treue usw., aufbauen könnte, während die Naturwissenschaft moralisch wertfrei Erkenntnisse zu sammeln habe, so ist diese Illusion, die für den marxistisch-leninistischen Philosophen nie existierte, weil er moralische Werte und Normen stets auf gesellschaftliche Interessen zurückführte und den Wissenschaftsbetrieb in seiner gesellschaftlichen Determiniertheit erkannte, für manchen Naturwissenschaftler erst spät an politischen Realitäten zerbrochen. Max Born schrieb dazu: „Auch im Betriebe der Wissenschaft und in ihrer Ethik ist eine Wendung eingetreten, die es unmöglich macht, das alte Ideal des reinen, nur auf Erkenntnis abzielenden Forschens aufrechtzuerhalten. Meine Generation widmete sich der Wissenschaft um ihrer selbst willen und glaubte, daß sie nie zum Schlechten führen könne, weil die Suche nach Wahrheit an sich gut sei. Das war ein schöner Traum, aus dem wir durch die Weltereignisse geweckt worden sind. Auch die festesten Schläfer erwachten, als im August 1945

2 W. Heisenberg, Schritte über Grenzen, München 1971, S. 252; vgl. zur angeführten Problematik auch: K. Wagner, Naturwissenschaft und Humanismus, Berlin 1969.

die ersten Atombomben auf japanische Städte fielen.“³ Die spezialisierte Wahrheit einer physikalischen, chemischen oder biologischen Theorie ist noch kein Wert, der das Suchen nach solchen Wahrheiten um jeden Preis rechtfertigt. Sicher geht es nicht darum, vor Wahrheiten die Augen zu verschließen oder moralische Gebote zu erlassen, auf die Wahrheitssuche zu verzichten. Aber es wird deutlich, daß die Forderung, die Wahrheit zu suchen, allein noch nicht die moralische Rechtfertigung naturwissenschaftlicher Forschungsarbeit bedeutet.

Mit dem Verhältnis von Naturerkenntnis und Ethik wird die Frage nach der Beziehung des Menschen zur Naturerkenntnis gestellt, nach seinen Zielen, der Art und Weise der Forschungsarbeit und nach der Verwendung der erreichten Ergebnisse. Da Naturerkenntnis nicht wertfrei ist, muß der Planung und Organisation wertvoller Erkenntnisse besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Das hat heute seinen Grund nicht nur in der Ambivalenz von Erkenntnissen, die moralisch gut und böse genutzt werden können, sondern auch in dem durch die Gesellschaft zu tragenden ökonomischen Aufwand für erfolgreiche naturwissenschaftliche Forschung. Auch er muß sinnvoll sein. Aber der Sinn ergibt sich nicht allein aus der Suche nach Wahrheit, sondern aus dem zukünftigen Wert für den Menschen, der sicher nicht zu eng gesehen werden darf. Es gibt eine Reihe von Gründen dafür, sich mit dem Verhältnis von Naturerkenntnis und Ethik genauer zu befassen, um die Beziehungen des Menschen zur Naturwissenschaft besser zu erkennen. Es geht hier nicht um die Ausnutzung von Naturerkenntnissen zur Beantwortung der Frage, ob der Mensch von Natur aus gut oder böse ist. Biologistische Deutungen moralischer Verhaltensweisen werden von marxistisch-leninistischen Philosophen begründet zurückgewiesen. Es geht um das moralische Verhalten der Naturwissenschaftler zur Ausnutzung der Naturerkenntnisse. Moralische Entscheidungen sind stets erforderlich. Nur ist nicht immer klar, wie sie begründet werden. Sie verlangen Einsicht in die politischen, ökonomischen und ideologischen Beziehungen der Naturerkenntnis und ihrer Verwendung. Philosophisch interessant sind die Versuche von Naturwissenschaftlern selbst, das Verhältnis von Naturerkenntnis und Ethik zu erfassen.

Bereits die von Heisenberg und Born angeführten Stellungnahmen zeigen, wie ernst es führenden Naturwissenschaftlern aus den kapitalistischen Ländern mit der genannten Problematik ist. Sie sehen das ständige Anwachsen von Naturerkenntnissen, ohne oft einen sichtbaren Fortschritt bei ihrer Ausnutzung zum Wohle der Menschheit feststellen zu können. Meist ist ihre Haltung mehr oder weniger durch den Antikommunismus beeinflusst, und Erfolge sozialistischer Staaten bei der humanen Verwendung der Naturerkenntnisse bleiben unberücksichtigt. Sie sehen oft nicht, daß die Möglichkeiten sozialistischer gesellschaft-

3 H. Born/M. Born, Der Luxus des Gewissens, München 1969, S. 183 f.; vgl. H. Hörz, Mensch und Wissenschaft, in: DZfPh. Heft 7/1967; E. Kellner/R. Mocek, Naturwissenschaft und Ethik, in: DZfPh. Heft 10/1969; E. Luther/A. Prehn, Zum Verständnis von Interesse, Ethik und Wissenschaft, in: DZfPh. Heft 3/1970; Ideologie und Naturwissenschaft, Berlin 1969.

licher Verhältnisse zur friedlichen Verwendung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse nicht vollständig genutzt werden können, solange z. B. die imperialistische Bedrohung ständige Verteidigungsbereitschaft erfordert. Die sozialistische Staatengemeinschaft orientiert unter Führung der Sowjetunion auf die Verwirklichung ihres Friedensprogramms, auf die Durchsetzung der friedlichen Koexistenz zwischen Staaten mit verschiedener Gesellschaftsordnung. Gerade deshalb muß sie ihrer militärischen Stärke besondere Aufmerksamkeit schenken, weil nur unter dieser Voraussetzung politische Lösungen mit dem Imperialismus zu erreichen sind.

Das Verhältnis von Ethik und Naturerkenntnis kann nicht außerhalb des ideologischen Klassenkampfes zwischen bürgerlicher und sozialistischer Ideologie gesehen werden. Es geht um die ideologisch zu begründenden Aktionen im Kampf für die friedliche Koexistenz, um die Auseinandersetzung mit dem Antikommunismus und um die Kritik illusionärer und utopischer Forderungen auf der Grundlage einer idealistisch begründeten Ethik. In dieser Hinsicht sind die Naturwissenschaftler aus den sozialistischen Ländern, die den moralischen Wert des Sozialismus begreifen und seinen Sinn darin sehen, alles für das Wohl des Volkes zu tun, wichtige Bundesgenossen des marxistisch-leninistischen Philosophen. Um die für manche Naturwissenschaftler in den kapitalistischen Ländern auftauchenden Probleme zu charakterisieren, und Lösungen der marxistisch-leninistischen Philosophie zu zeigen, die sicher weiter diskutiert werden müssen, werden die Konzeptionen von *Max Born*, *Jacques Monod* und *Werner Heisenberg* zum Verhältnis von Ethik und Naturerkenntnis kritisch analysiert und einige Fragen an den Materialismus in seiner Stellung zur Ethik, die sich daraus ergeben, kurz berührt.

2. Max Born – kämpferischer Humanist und ethischer Pessimist

Ohne auf die philosophische Haltung *Max Borns* insgesamt hier eingehen zu können⁴, soll seine Stellung zu den moralischen Anforderungen, die sich für den Naturwissenschaftler aus der Entwicklung seiner Wissenschaft ergeben, bestimmt werden. *Born* gehörte zu den Mitunterzeichnern des Göttinger Appells, in dem sich führende Atomwissenschaftler der BRD 1957 für die friedliche Verwendung der Atomenergie einsetzten. Die Frau *Max Borns* verwahrte sich gegen die Deutung dieses Akts durch einen amerikanischen Reporter, der vom „Luxus des Gewissens“ sprach. „Das Manifest der Göttinger Gruppe war vom Gewissen diktiert, da sie sich ihrer Verantwortung ihrem eigenen Volk und der ganzen Menschheit gegenüber bewußt war . . . die ‚Göttinger Achtzehn‘ haben es abgelehnt, einen Weg der Wissenschaft zu verfolgen, den sie aus moralischen Gründen verurteilen.“⁵

4 Vgl. H. Vogel, Physik und Philosophie bei Max Born, Berlin 1968.

5 H. Born/M. Born, Der Luxus des Gewissens, S. 10.

Max Born ist seiner antifaschistischen kämpferisch humanistischen Haltung bis zu seinem Tode 1970 treu geblieben. Während des Faschismus hatte er in Schottland gearbeitet und war nicht an der Herstellung der Atombombe beteiligt gewesen. Er verurteilte die im faschistischen Deutschland zurückgebliebenen Physiker, weil er es für seine Pflicht hielt, dem Faschismus in keiner Weise, auch nicht durch seine passive Duldung zu dienen. Als er 1953 wieder nach Deutschland übersiedelte und sich in Bad Pyrmont (BRD) niederließ, beschäftigte er sich vor allem mit den sozialen, politischen und ökonomischen Folgen der Naturwissenschaft. Obwohl er bei der philosophischen Deutung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse dialektisch und materialistisch an die Lösung vieler Probleme heranging, war er kein dialektischer Materialist. Er lehnte den historischen Materialismus zur Erklärung gesellschaftlicher Prozesse ab. Das mag ein Grund dafür sein, daß sein kämpferischer Humanismus, mit dem er für die friedliche Verwendung physikalischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse überhaupt eintrat, zum Ende seines Lebens mit einem ethisch-moralischen Pessimismus verbunden wurde.

Born erkannte immer mehr die soziale, ökonomische und politische Bedeutung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. „Wie weit auch immer die eigene Arbeit von einer technischen Anwendung entfernt ist“, schreibt er, „bedeutet sie doch ein Glied in der Kette von Handlungen und Entscheidungen, die das Schicksal des Menschengeschlechts bestimmen. Dieser Aspekt der Wissenschaft kam mir in seiner vollen Auswirkung erst nach Hiroshima zum Bewußtsein. Dann aber bekam er überwältigende Bedeutung. Er ließ mich über die Veränderungen nachgrübeln, welche die Naturwissenschaften in den Angelegenheiten der Menschen zu meiner eigenen Zeit verursacht haben und wohin sie führen mögen.“ Das Ergebnis seines Nachdenkens war für ihn „entmutigend“⁶.

Es reicht nicht aus, das lehren *Borns* Überlegungen, nur die gesellschaftliche Determiniertheit und Bedeutung naturwissenschaftlicher Forschungsarbeit prinzipiell anzuerkennen, ohne die objektiven gesellschaftlichen Gesetze zu erkennen und menschliches Handeln selbst in seinen Determinanten zu analysieren. Letzteres ist notwendig, um nicht bei Oberflächenerscheinungen stehenzubleiben, die zweifellos vorhanden sind, jedoch wissenschaftlich nichts ausreichend erklären. So hebt *Born* die explosionsartige Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und Technik in den letzten dreihundert Jahren hervor, die zur Umgestaltung der menschlichen Welt führte. „Aber obgleich dieser Vorgang durch den Verstand bewirkt worden ist“, resigniert *Born*, „wird er nicht durch den Verstand kontrolliert. Für diese Tatsache braucht man kaum Beispiele anzuführen. Die Medizin ist der meisten Seuchen und epidemischen Krankheiten Herr geworden und hat die Lebensdauer im Laufe einer Generation verdoppelt: Das Ergebnis ist die Aussicht auf eine katastrophale Überbevölkerung. Die Menschen sind in den Städten zusammengepfercht und haben allen Kontakt mit der Natur verloren. Das Leben der Tiere in der Wildnis schwindet schnell dahin. Die Nachrichtenverbindung

6 Ebd. S. 65.

zwischen einem Platz auf dem Erdball und einem anderen vollzieht sich fast momentan, und der Verkehr wurde in einem unglaublichen Ausmaß beschleunigt mit dem Ergebnis, daß jede kleine Krisis in einer Ecke die ganze übrige Welt in Mitleidenschaft zieht und eine vernünftige Politik unmöglich macht. Das Auto hat das ganze Land für jedermann zugänglich gemacht, aber die Straßen sind verstopft und die Erholungsgebiete verdorben. Immerhin kann vielleicht diese Art technischen Irrgangs mit der Zeit durch technische und administrative Heilmittel ausgeglichen werden.“⁷ Diese Klage Borns erinnert an die Feststellung Mephistos. Der Mensch nutzt seinen Verstand nicht zur Kontrolle der Produkte seiner Arbeit.

Bevor auf die nach Born tieferliegende Ursache dieser Entwicklung, nämlich den Zusammenbruch aller ethischen Grundsätze, eingegangen werden kann, muß zu seiner Interpretation des „technischen Irrgangs“ Stellung genommen werden. Er hat Erscheinungen genannt, die manchmal als notwendige Zivilisationsübel angesehen werden und die zu den allgemeinen Erfahrungen des Menschen unserer Tage gehören. Aber sie sollten nicht einfach als existierend anerkannt, sondern genauer betrachtet werden, weil dahinter sich schon die Antwort auf die Frage verbirgt, warum diese Vorgänge durch den Verstand bewirkt, aber nicht durch ihn kontrolliert werden. Hier geht es doch nicht einfach darum, ob die Verstandesfähigkeiten des Menschen zur Kontrolle ausreichen, sondern um handfeste ökonomische und politische Interessen, die abhängig von den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen eines Landes und die die Interessen der jeweils herrschenden Klasse sind.

Betrachten wir deshalb kurz Borns Beispiele. Schon die katastrophale Überbevölkerung ist ein Abstraktum, gewonnen aus statistischen Erhebungen und Erfahrungen in Entwicklungsländern. Die Katastrophe bricht dort aus, wo ständiges Wachstum der Bevölkerung mit unterentwickelten Produktivkräften und überholten Produktionsformen zusammentrifft. Der Weg zur Lösung ist die Entwicklung der Industrie, der Übergang von der extensiven zur intensiven Landwirtschaft, die Beseitigung der kolonialen Unterdrückung und imperialistischen Ausbeutung und der Einsatz aller natürlichen und gesellschaftlichen Ressourcen zur Linderung und Beseitigung der Not. Eine große Hilfe wäre dafür die Garantie des Friedens, die den Aufwand an militärischen Mitteln einschränken würde. In hochentwickelten Industrieländern zeigt sich dagegen heute schon eine andere Tendenz, die keineswegs zur Überbevölkerung führt. Die Möglichkeiten der Familienplanung gestatten immer mehr, Wunschkinder zu bekommen. Offensichtlich ist das aber nicht einmal zur einfachen Reproduktion des Menschengeschlechts ausreichend. Die Ursachen für die geringen Geburtenziffern sind ungenügend erforscht. Es werden sowohl Wohlstand und Bequemlichkeit als auch Wohnungsnot, **Belastung usw. angegeben**. Aber klar wird daraus schon, daß es kein *allgemeines Problem der Überbevölkerung* gibt. Es gibt aber viele Probleme, die gelöst werden müssen und nicht als Ergebnis von Wissenschaft und

Technik angesehen werden können. Untersucht man z. B. die Beziehungen der Eltern zu den Kindern in Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Verhältnissen, so entstehen eben solche Probleme, deren Behandlung hier zu weit führen würde, die aber keineswegs unter den Terminus „Überbevölkerung“ passen. Denken wir dabei nur an soziale Not, Kinderverkauf und sadistische Quälereien, die in Ländern wie den USA und der BRD ihre Ursachen sicher nicht in der Überbevölkerung haben.

Wenn Born über das Leben in den Städten, über die Verbindung zur Natur und den Schutz der Tiere in der Wildnis spricht, so sind damit auch Erscheinungen erwähnt, die einer vernünftigen Planung und Organisation bedürfen, aber kein Ergebnis technischer und naturwissenschaftlicher Irrwege sind, sondern mit der Kontrolle der gesellschaftlichen Beziehungen durch den Menschen zusammenhängen. Dort, wo das Profitinteresse im Vordergrund steht, ist eine die menschlichen Beziehungen und das Verhältnis des Menschen zur Natur betreffende umfassende und komplexe Sozialplanung nur schwer möglich. Ansätze dazu werden im Imperialismus in mühevollen Kämpfen demokratischer Kräfte durchgesetzt. Sie gelingen dort, wo sie die grundlegenden Profitinteressen nicht stören und den Anschein humanistischer Gesinnung erwecken lassen. Sicher gibt es in der Sozialplanung für den Sozialismus und Kommunismus auch Probleme. Aber sie sind nicht prinzipieller Art, da das sozialistische und kommunistische Eigentum an Produktionsmitteln die Voraussetzung für eine komplexe Planung sozialer Folgen der Wissenschaftsentwicklung bietet, die Einseitigkeiten in der technischen Entwicklung und ökonomistische Lösungen eindämmt, um zu einer Ausnutzung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und technischer Errungenchaften im Interesse des Menschen zu kommen.

Vernünftige Politik hängt nicht, wie Born es vielleicht vereinfacht ausdrückt, von der schnellen Nachrichtenverbindung ab. Kleine Krisen können heute tatsächlich schnell zu internationalen Konfliktstoffen werden, und dazu hat die Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik beigetragen. Es bedarf deshalb der Kraft und Geschlossenheit der sozialistischen Länder, der internationalen Arbeiterklasse und der antiimperialistischen Befreiungsbewegung, um diese Möglichkeiten zu verhindern und die Prinzipien der friedlichen Koexistenz durchzusetzen. Naturwissenschaft und Technik schaffen Möglichkeiten für ihre friedliche Verwendung, aber auch für ihren antihumanen Einsatz. Eben deshalb sind die von Born genannten Probleme nicht allein durch technische und administrative Heilmittel auszugleichen. Sie verweisen schon auf die eigentliche, die tieferliegende Problematik.

Der grundlegende Widerspruch des Kapitalismus, der sich im Imperialismus weiter zuspitzt, ist der zwischen dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion und dem monopolistischen Eigentum an Produktionsmitteln. Gesellschaftlicher Charakter der Produktion verlangt gesellschaftliche Verteilung der Produkte und gesellschaftliche Konsumtion, gesellschaftliche Planung und gesellschaftliche Verantwortung. Das aber schließt der Imperialismus aus, dessen herrschende Klasse ihre ökonomischen und politischen Interessen aus dem Profit-

streben ableitet. Naturwissenschaft und Technik sind dort nur Mittel zum Zweck. Ihr Einsatz zum Wohl der Menschheit verlangt deshalb die Änderung gesellschaftlicher Verhältnisse, die Enteignung der Monopole, die Entwicklung der Demokratie, die Kontrolle des Einsatzes wissenschaftlicher Erkenntnisse. Insofern war Hiroshima für viele Naturwissenschaftler tatsächlich ein böses Erwachen, weil ihnen ihre Machtlosigkeit gegenüber den Monopolinteressen demonstriert wurde. Mit Naturerkenntnissen wurde die Politik der Stärke und Unterdrückung gefestigt. Das ist für den Imperialismus nicht neu, nur für die Einsicht vieler Naturwissenschaftler war das konzentrierte Morden durch die Atombombe ein Schreckenssignal, wofür sie das Töten durch neue Kanonen, U-Boote usw. nicht hielten. Hinzu kam noch, daß die Entwicklung der Atombombe durch Antifaschisten angeregt und auch vorangetrieben wurde. Sie vertrauten der antifaschistischen Stimmung in den USA und vergaßen die Grundinteressen der herrschenden Monopole. Gerade für diese Naturwissenschaftler war das Erwachen aus dem Traum bitter.

Die bisherigen Bemerkungen sollen nur den Hintergrund für die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Ethik aufhellen. Es geht nicht um abstrakt moralisierendes Verhalten der Naturwissenschaftler, sondern um die konkrete Analyse gesellschaftlicher Determiniertheit des Einsatzes wissenschaftlicher Erkenntnisse als Grundlage für moralische Entscheidungen. Um moralisch handeln zu können, muß man sich gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse wenden, die das Handeln im Interesse des Glücks und Wohlstands der Menschen nicht zulassen, muß man den Imperialismus bekämpfen. Wer wissenschaftliche Einsichten in die der modernen Naturwissenschaft entsprechende Ethik gewinnen will, muß sich mit den ökonomischen, politischen und ideologischen Voraussetzungen für moralisches Verhalten gegenüber der Wissenschaft beschäftigen. Hier ging *Born*, trotz des richtigen Ansatzes, nicht tief genug. Daher auch sein Pessimismus. Er stellt fest: „*Es scheint mir, daß der Versuch der Natur, auf dieser Erde ein denkendes Wesen hervorzubringen, gescheitert ist. Der Grund dafür ist nicht nur die beträchtliche und sogar noch wachsende Wahrscheinlichkeit, daß ein Krieg mit Kernwaffen ausbrechen und alles Leben auf der Erde zerstören kann. Selbst, wenn diese Katastrophe vermieden werden kann, vermag ich für die Menschheit lediglich eine düstere Zukunft zu sehen.*“⁸ Seiner Meinung nach besteht die wirkliche Krankheit „*im Zusammenbruch aller ethischen Grundsätze, die sich im Laufe der Geschichte entwickelt und ein lebenswertes Leben gesichert haben, selbst in Zeitabschnitten wilder Kämpfe und weiträumiger Zerstörung*“⁹.

Als Beispiel für diese These nennt *Born*, daß der Mensch heute im Frieden nicht mehr stolz auf das sein kann, was er gelernt und mit seiner Hände Arbeit geschaffen hat, da Maschinen und Automation die menschliche Arbeit entwertet und ihre Würde zerstört haben. Im Krieg ist von den Tugenden des idealen

8 Ebd. S. 65.

9 Ebd. S. 66.

„Soldaten wie Stärke und Mut, Großmütigkeit und Mitleid gegenüber dem Wehrlosen ebenfalls nichts mehr übriggeblieben, meint *Born*. Für ihn ist der moderne Soldat ein technischer Mörder. Als Ursache für die Abwertung der Ethik sieht er die durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt hervorgerufene Länge und Kompliziertheit des Wegs zwischen einer menschlichen Betätigung und ihrem Endeffekt. Die Arbeiter kennen das vollständige Erzeugnis nicht mehr, das sie mit spezialisierten Handgriffen vorbereiten. Die Mörder vom *Eichmann*-Typ haben „ihre Arbeit verrichtet“ und hätten, wie sie betonen, mit dem Endzweck nichts zu tun gehabt. *Born* sieht die Gefahr dieser Trennung von Tätigkeit und Wirkung für das Nachlassen der Verantwortung. Damit „begründet“ er seinen Pessimismus. Er schreibt: „*Alle Versuche, unseren ethischen Kodex unserer Situation im technischen Zeitalter anzugleichen, sind fehlgeschlagen. Die Repräsentanten der überlieferten Ethik, die christlichen Kirchen haben keinen Ausweg gefunden, soweit mir ersichtlich ist. Die kommunistischen Staaten haben den Gedanken eines ethischen Kodes, der für jedes menschliche Wesen Gültigkeit hat, einfach aufgegeben und ihn durch den Grundsatz ersetzt, daß die Gesetze des Staates den moralischen Kodex darstellen. Ein Optimist kann hoffen, daß aus diesem Dschungel eine neue Ethik entstehen wird, und zwar rechtzeitig, um einen Krieg mit Kernwaffen und eine allgemeine Vernichtung zu verhüten. Dem steht die Möglichkeit gegenüber, daß es gerade wegen der Art der naturwissenschaftlichen Revolution im menschlichen Denken keine Lösung dieses Problems gibt.*“¹⁰ Sicher kann die idealistisch-religiöse Aufstellung eines allgemeinen Moralkodex nicht die Wege zeigen, um mit den gesellschaftlichen Problemen unserer Zeit fertig zu werden. Es geht eben nicht um eine abstrakte Ethik, sondern um eine, die moralische Entscheidungen aus der Einsicht in gesellschaftliche Entwicklungstendenzen begründet. Eigentlich ist nur der Versuch gescheitert, einen ethischen Kodex aufzubauen, der für alle Menschen in gleicher Weise gültig ist. Dieser Versuch ist in der in Klassen gespaltenen Gesellschaft eine Illusion, weil er die antagonistischen Interessengegensätze nicht berücksichtigt. Der Mensch wird nicht in seinem Wesen konkret-historisch als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt, wobei die Produktionsverhältnisse die bestimmenden sind, und daraus seine Moral abgeleitet, sondern er soll als handelndes Wesen nach einem allgemeinen Moralkodex agieren. Damit wäre der wissenschaftliche Grundsatz verletzt, die gesellschaftlichen Erscheinungen materialistisch zu erklären.

Der überzeugte naturwissenschaftliche Materialist kann in der Ethik oft zum Idealisten werden, wenn er die Moral nicht aus der wissenschaftlichen Analyse der gesellschaftlichen Umstände erklärt. Das ist bei *Born* der Fall. Maschinen und Automation entwerten nicht *die* Arbeit, sondern eine bestimmte Art der Arbeit. Sie geben aber auch Möglichkeiten zum vernünftigen Einsatz menschlicher Arbeitskraft und schöpferischer Fähigkeiten. Die neue Würde, der neue Wert der Arbeit besteht nicht mehr in der Anfertigung eines Gegenstandes von Anfang bis

10 Ebd. S. 67 f.

Ende. Mit dieser Produktionsweise wäre nie der Überfluß zu schaffen, den der Mensch an materiellen Produkten braucht, um seine schöpferischen Potenzen besser nutzen zu können. Aber die materiell-technische Basis, die diesen Überfluß an Produkten ermöglicht, bringt nicht automatisch eine neue Moral und Ethik hervor. Dazu bedarf es solcher Produktionsverhältnisse wie des sozialistischen Eigentums an Produktionsmitteln, das Verhältnisse der kameradschaftlichen Hilfe und gegenseitigen Unterstützung erfordert, die bewußt herausgebildet werden müssen. Insofern dienen sozialistisch-kommunistische Produktionsverhältnisse und eine neue materiell-technische Basis als Grundlage für eine neue Moral, die durch die Ethik untersucht werden muß, damit sie organisiert entwickelt werden kann. In diesem Sinne sind die Gesetze des sozialistischen Staates juristische Normen, die bei der Entwicklung der neuen Moral helfen sollen. Was *Born* am Kommunismus kritisiert, ist gerade die Herausbildung einer der neuen Situation angepaßten Moral und Ethik. Sie muß sich auf der Grundlage des gesellschaftlichen Seins gegen Egoismus, Karrierismus, Kleinbürgertum usw. durchsetzen. Das geschieht sicher nicht allein durch einen alles umfassenden Moralkodex, wohl aber durch die Orientierung aller ökonomischen und politischen Maßnahmen auf die Interessen der Arbeiterklasse und damit auf das Wohl des Volkes und durch die ständige Erziehung zu moralischen Entscheidungen als Grundlage freiwilliger Handlungen im Interesse der gesellschaftlichen Entwicklung. *Borns* Resignation ist deshalb nur aus seinem unter imperialistischen Verhältnissen aussichtslosen Kampf zur humanen Nutzung wissenschaftlicher Erkenntnisse und seinem Unverständnis der kommunistischen Moral zu verstehen.

3. Jacques Monod und die Ethik der Erkenntnis

Während *Born* letzten Endes resigniert und keinen Ausweg aus der entstandenen Situation, dem Zusammenbruch eines allgemeinen Moralkodex sieht, will *Monod* eine neue Ethik der Erkenntnis begründen. Im wesentlichen hat auch sie den Mangel, der schon bei der Analyse der Auffassungen von *Born* auffiel: Die gesellschaftlichen Verhältnisse werden nicht genügend in die Betrachtung einbezogen und nur oberflächlich berücksichtigt. Trotzdem sind die Gründe *Monods* dafür interessant, warum er zu einer Ethik der Erkenntnis kommen will. Es werden wichtige Probleme sichtbar, deren einseitige Lösung durch *Monod* nicht den Blick dafür trüben darf, daß sie in der marxistisch-leninistischen Philosophie gelöst werden müssen, um eine den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft angemessene und wissenschaftlich begründete Ethik zu erhalten. Dazu gehört das Verhältnis von der Wahrheit und dem Wert wissenschaftlicher Theorien, mit dem sich auch andere Naturwissenschaftler beschäftigen. Es geht um die wissenschaftliche Analyse und Begründung ethischer Werte. Sie können nicht einfach intuitiv bestimmt werden, weil wir uns damit von Neuem nur der Illusion nähern, es gäbe allgemein einsichtige für das menschliche Wesen zutreffende Werte als Grundlage

für Normen, denen weder Wahrheit noch Falschheit zukommt. Sie werden als begründet oder nicht begründet, als praktikabel oder nicht praktikabel usw. angesehen. Gegen die in dieser Auffassung möglicherweise enthaltene Trennung der Wahrheitssuche von der Wertbegründung, die wissenschaftliche Untersuchung naturwissenschaftlicher Sachverhalte und die intuitive Einsicht in moralische Werte muß man sich m. E. wenden. Dabei ist dieses Problem noch nicht genügend scharf für eine marxistisch-leninistische Lösung gestellt und der Meinungsstreit zur Problemstellung und -lösung ist sicher noch erforderlich. Aber es wird von manchen Naturwissenschaftlern als Tendenz moderner Wissenschaftsbetrachtung angegeben, daß die Naturwissenschaft moralische Werte verwerfe und die Ethik der Naturwissenschaft nicht entspreche. Wahrheit und Wert werden getrennt betrachtet. Die Wahrheit werde wissenschaftlich erforscht, und der Wert müsse auf außerwissenschaftlicher Einsicht beruhen. Damit will *Monod* Schluß machen. Er fordert die Unterscheidung der Erkenntnis- und der Wertkategorien voneinander und unterstellt dem historischen Materialismus die totale Verwirrung beider, wobei er es als eine Illusion betrachtet, daß die gesellschaftlichen Gesetze wissenschaftlich erkannt worden seien. Um dazu Stellung nehmen zu können, muß erst der Ansatzpunkt zur „Begründung“ für die Ethik der Erkenntnis durch ihn klargestellt werden.

Nach *Monod* ist das Bedürfnis einer umfassenden Erklärung menschlichen Verhaltens dem Menschen angeboren. Fehlt eine solche Erklärung, so empfindet der Mensch tiefe Angst. Zu solchen Erklärungen, die die Angst beschwichtigten, rechnet *Monod* die Mythen, die Entwicklung des philosophischen Denkens und auch die marxistisch-leninistische Philosophie. „*Die Erfindung der Mythen und Religionen und die Errichtung gewaltiger philosophischer Systeme waren der Preis*“, schreibt er, „um den der Mensch als soziales Lebewesen hat überleben können, ohne sich einem reinen Automatismus zu unterwerfen.“¹¹ Diesen Ontogenesen, die gegen die Angst gerichtet sind, stellt *Monod* nun „die Idee der objektiven Erkenntnis als der einzigen Quelle authentischer Wahrheit im Reich der Ideen“ entgegen. Sie bietet keine Erklärung, sondern fordert „einen asketischen Verzicht auf jede weitere geistige Nahrung“. Sie beseitigt die Angst nicht, sondern erhöht sie noch. Sie führt zu einem ängstlichen „Suchen in einer eisigen, verlorenen Welt“. Akzeptiert wurde sie bisher nicht, hat sich aber „aufgrund ihrer erstaunlichen Leistungsfähigkeit“ durchgesetzt¹².

Die Wissenschaft soll in ihre eigentlichen Rechte eingesetzt werden. Sie soll respektiert werden und man muß ihr dienen. Diese Haltung, meint *Monod*, richte sich gegen die Begründung von Normen, Werten usw. „*Man fürchtet sich vor dem Sakrileg*“, schreibt er, „vor dem Anschlag auf die Wertvorstellungen. Diese Furcht ist völlig gerechtfertigt. Es ist schon richtig, daß die Wissenschaft die Wertvorstellungen antastet. Nicht direkt zwar, denn sie gibt keine Urteile über sie ab und soll sie auch ignorieren; aber sie zerstört alle mythischen und philoso-

11 J. Monod, Zufall und Notwendigkeit, München 1971, S. 205.

12 Ebd. S. 207 f.

phischen Ontogenien, auf denen für die animistische Tradition – von den australischen Ureinwohnern bis zu den materialistischen Dialektikern – die Werte, die Moral, die Pflichten, Rechte und Verbote beruhen sollten.“¹³ Die erste Verhaltensvorschrift in der Ethik der Erkenntnis ist das Verbot der Vermischung von Erkenntnis und Wertung. „Die wahre Erkenntnis kennt keine Wertung“, sagt Monod, „doch um sie zu begründen, bedarf es eines Werturteils oder vielmehr eines wertenden Axioms. Die Aufstellung des Objektivitätspostulats als Bedingung wahrer Erkenntnis stellt offensichtlich eine ethische Entscheidung und nicht ein Erkenntnisurteil dar, denn dem Postulat zufolge konnte es vor dieser unausweichlichen Entscheidung keine ‚wahre‘ Erkenntnis geben. Das Objektivitätspostulat stellt die Norm für die Erkenntnis auf und legt dafür einen Wert fest, der in der objektiven Erkenntnis selbst besteht. Wenn man das Objektivitätspostulat akzeptiert, dann trifft man folglich das grundlegende Urteil einer Ethik – der Ethik der Erkenntnis.“¹⁴

Das Zusammenbrechen der Illusion von einem allgemeinen Moralkodex, das bei Born zur Resignation führte, weil er meinte, man brauche, um als menschliches Wesen existieren zu können, diesen Kodex, nutzt Monod, um aus der Entwicklung der Wissenschaft zu begründen, daß ein solcher Kodex nicht notwendig sei und seine Aufstellung der Entwicklung der Wissenschaft widerspräche. Monod müßte Born konsequenterweise den Vorwurf machen, seine Angst mit scheinwissenschaftlichen Erklärungen beschwichtigen zu wollen. Der rationale Kern dieser Kritik widerspricht dem Marxismus nicht. Lenin unterstützte die These, daß es im Marxismus kein Gran Ethik gäbe, wenn die Ethik aus dem Bewußtsein heraus begründet werden solle und so zur Utopie und leeren Moral wird. Der ethische Standpunkt wird in theoretischer Beziehung dem Prinzip der Kausalität untergeordnet und läuft in praktischer Beziehung auf den Klassenkampf hinaus, wie Lenin vermerkt¹⁵. Das verlangt aber die theoretische Ausarbeitung der Ethik im Zusammenhang mit der Gesetzesauffassung. Es geht um die Existenz objektiver Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung und ihren statistischen Charakter, der uns das Verhältnis von objektivem Gesetz und menschlichem Handeln besser erfassen läßt. Moralnormen sind nicht unabhängig von objektiven Gesetzen, aber der Zusammenhang beider ist ungenügend erforscht. Moralische Erziehung ist Klassenkampf, und die theoretische Klärung ethischer Probleme ist ebenfalls Bestandteil des ideologischen Klassenkampfes, wie auch die Analyse der Standpunkte von Monod zeigt. So richtig nämlich die Ablehnung wissenschaftlich nicht begründeter Werte und die Forderung nach objektiver Erkenntnis ist, so einseitig ist die Beschränkung auf die Ethik der Erkenntnis. Sie ist wissenschaftlich nicht haltbar und würde zum Objektivismus führen. Hier zeigt sich zugleich das Unverständnis Monods für den historischen

13 Ebd. S. 210.

14 Ebd. S. 215.

15 Vgl.: W. I. Lenin, Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve, in: W. I. Lenin, Werke, Bd. 1, Berlin 1961, S. 436.

Materialismus. Er schreibt: „Für Marx wie für Hegel läuft die Geschichte nach einem immanenten, notwendigen und positiven Plan ab.“¹⁶ Der historische Materialismus proklamiert nach ihm, „er habe die historischen Gesetze ‚wissenschaftlich‘ festgestellt und der Mensch könne ihnen nur noch gehorchen, wolle er nicht ins Wesenlose fallen“¹⁷.

Lenin hat sich mit solchen Mißverständnissen zwischen dialektischem Determinismus und Fatalismus auseinandergesetzt. Die Handlungen der Menschen als Determinationsfaktoren von Geschichtsprozessen werden hier nicht berücksichtigt. Diesen Handlungen liegen Werte und Normen zugrunde, deren Existenz ebenfalls wissenschaftlich erklärt werden muß. Lenin betont deshalb, daß man den Objektivismus durch die eigene Parteilichkeit überwinden müsse, die sich aus der wissenschaftlichen Analyse der Wirklichkeit ergibt. Es geht dabei nicht um eine Vermischung der Erkenntnis- und Wertkategorien, da Lenin die Parteilichkeit nicht unbegründet fordert, sondern sie aus der wissenschaftlichen Untersuchung der gesellschaftlichen Kräfte als begründet ableitet. Darin unterscheidet sich der Materialist vom Objektivisten. Lenin schreibt dazu: „Der Objektivist spricht von der Notwendigkeit des gegebenen historischen Prozesses; der Materialist trifft genaue Feststellungen über die gegebene sozialökonomische Formation und die von ihr erzeugten antagonistischen Verhältnisse. Wenn der Objektivist die Notwendigkeit einer gegebenen Reihe von Tatsachen nachweist, so läuft er stets Gefahr, auf den Standpunkt eines Apologeten dieser Tatsachen zu geraten; der Materialist enthüllt die Klassengegensätze und legt damit seinen Standpunkt fest . . . Auf diese Weise ist der Materialist einerseits folgerichtiger als der Objektivist und führt seinen Objektivismus gründlicher, vollständiger durch . . . Andererseits schließt der Materialismus sozusagen Parteilichkeit in sich ein, da er dazu verpflichtet ist, bei jeder Bewertung eines Ereignisses direkt und offen den Standpunkt einer bestimmten Gesellschaftsgruppe einzunehmen.“¹⁸

Monod gleicht mit seiner Haltung in vielen Punkten dem Objektivisten. Er fordert, als einzige ethische Entscheidung die objektive Erkenntnis allein anzuerkennen. Aber die Erkenntnis wird gar nicht bis zur wissenschaftlichen Analyse von Klasseninteressen an der Wissenschaft vorangetrieben. Diese werden einfach ignoriert. Die Wahrheit wird also nicht für die gesellschaftliche Entwicklung gesucht. Hier ist der dialektische und historische Materialist konsequenter, indem er den Materialismus auf die Erklärung der Gesellschaft ausdehnt. Durch Monod wird die Frage nicht geklärt, ob sich aus wissenschaftlicher Analyse Normen des Verhaltens ergeben. Lenin bejaht das, indem er auf die Parteilichkeit als Ergebnis der Klassenanalyse verweist¹⁹. Der in der Ethik der Erkenntnis angelegte Objek-

16 J. Monod, Zufall und Notwendigkeit, S. 206.

17 Ebd. S. 218.

18 W. I. Lenin, Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve, a.a.O. S. 414.

19 Zum Verhältnis von Parteilichkeit und Naturwissenschaft vgl.: P. W. Alexejew/A. J. Iljin, Prinzip partinosti i jestestwosnanije, Moskwa 1972.

tivismus ist also nicht konsequent. Er weicht der eigentlichen Frage nach den Werten der Naturerkenntnis, nach der gesellschaftlichen Bedeutung bestimmter naturwissenschaftlicher Erkenntnisse aus. In ihrer Konsequenz ist die Ethik der Erkenntnis durch ihren Objektivismus gefährlich, was *Monod* vielleicht nicht sieht. Wenn die moralischen Maßstäbe für die wissenschaftliche Forschungsarbeit nur in der Suche nach der Wahrheit bestehen, dann sind auch Experimente mit Menschen in jeder Hinsicht gerechtfertigt, denn das Ergebnis werden wahre Aussagen über die Verträglichkeit des menschlichen Organismus für tiefe Temperaturen, Gifte usw. sein. Wo *Born* also richtig das Verwerfliche der Handlungen der SS-Ärzte verurteilte, könnte mit *Monods* Standpunkt eine, mit seinem praktischen Kampf gegen den Faschismus nicht zu vereinbarende, theoretische Rechtfertigung dafür in der Wahrheitssuche gefunden werden.

Es bleibt also die Frage offen, woher der Naturwissenschaftler die Begründung für sein moralisches Verhalten gegenüber den Naturerkenntnissen enthält. Der Pessimismus *Borns* und die Ethik der Erkenntnis bei *Monod* sind sicher keine Lösung des Problems. *Monods* Schlußfolgerung erscheint einleuchtend, die Suche nach der Wahrheit nicht mit moralischen Werten, außer der Forderung, die Wahrheit zu suchen, vorzubelasten. Wenn die Wahrheitssuche jedoch an menschliche Interessen rührt, gebietet es gerade diese Forderung, das Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft, von Naturerkenntnissen und menschlichem moralischem Verhalten zu untersuchen. Dieser Konsequenz weicht *Monod* aus. Sie würde ihn aber über die Wahrheit zu Werten führen, die sich aus den objektiven Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft ergeben. Wenn objektiv die Möglichkeit besteht, die Klassengesellschaft zu beseitigen und die klassenlose Gesellschaft zu errichten, dann ist der reale Humanismus mit der Beseitigung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und mit der Herstellung menschlicher Beziehungen im Frieden verbunden. Hier argumentiert *Monod* nicht, sondern lehnt mit einseitigen Feststellungen den historischen Materialismus ab. Die Ethik der Erkenntnis müßte eigentlich mit der Ethik der Handlungen für den gesellschaftlichen Fortschritt, ausgehend von der Einsicht in die gesellschaftliche Entwicklung, verbunden werden. Der gesellschaftliche Fortschritt setzt sich nicht automatisch durch, auch nicht durch die Erkenntnis der Gesetze, wenn der Erkenntnis nicht die Tat folgt. Eben deshalb verfehlt auch die Ethik *Monods* das eigentliche Ziel moralischer Werte und Normen, zur Handlung aus Erkenntnis zu kommen. *Monods* Ethik begnügt sich mit der Forderung nach Erkenntnis allein.

4. Erfinder und Entdecker

Werner Heisenberg, der an der Atomforschung im faschistischen Deutschland beteiligt war, aber eine gewisse Rechtfertigung dadurch erfuhr, daß das faschistische Deutschland die Atombombe nicht erhielt, versucht, sich mit dem Problem der moralischen Haltung einzelner Forscher in bestimmten kritischen Situationen auseinanderzusetzen. In einem Gespräch mit *C. F. v. Weizsäcker* nach

dem Abwurf der Atombombe, das *Heisenberg* in seinen später aufgeschriebenen und nicht unbedingt authentischen „*Gesprächen im Umkreis der Atomphysik*“ darstellte, geht es um die Verantwortung des Forschers²⁰. Es wird die Frage diskutiert, ob *Hahn* und andere Atomphysiker durch ihre Entdeckungen schuld an dem Abwurf der Atombombe seien oder ob die größere Verantwortung nicht die Erfinder träfe, die Entdeckungen zur Konstruktion ausnutzen. *Heisenberg* meint, das Wort „Schuld“ sei für Entdeckungen nicht angebracht, da die Entwicklung der Naturwissenschaft ein Lebensprozeß der Menschheit sei, der zum Guten und Schlechten führen könne. Dabei wäre man überzeugt gewesen, daß mit wachsender Kenntnis das Gute überwiegen werde und man die schlechten Folgen in der Gewalt behalten könne. „*An diesem Lebensprozeß der Entwicklung der Wissenschaft teilzunehmen, kann nicht als Schuld angesehen werden*“, betont *Heisenberg*²¹. Damit wird die Frage nach der moralischen Verantwortung des einzelnen Forschers für den sinnvollen Einsatz wissenschaftlicher Erkenntnisse noch nicht beantwortet, denn die Teilnahme an der Entwicklung der Wissenschaft ist noch keine Rechtfertigung für alle Handlungen im Zusammenhang mit der Wahrheitssuche, mit der Erweiterung der Erkenntnisse. Das wurde schon bei der Analyse der Grenzen der Ethik der Erkenntnis von *Monod* deutlich.

Im Gespräch zwischen *Heisenberg* und *Weizsäcker* wird deshalb das Problem diskutiert, ob wegen der möglichen negativen Folgen der naturwissenschaftlichen Entwicklung diese gestoppt oder eingedämmt werden könne. Da jedoch die Erweiterung der Existenzbedingungen des Menschen von der Entwicklung der Wissenschaft abhängt, ist ein solcher Vorschlag undurchführbar. Wenn aber die Wissenschaftsentwicklung zum Lebensprozeß der Menschheit gehört, dann kann die Teilnahme daran nicht moralisch verurteilt werden, meinen beide. „*Die Aufgabe muß daher nach wie vor darin bestehen*“, heißt es weiter, „*diesen Entwicklungsprozeß zum Guten zu lenken, die Erweiterung des Wissens nur zum Wohl der Menschen auszunutzen, nicht aber diese Entwicklung selbst zu verhindern. Die Frage lautet also: Was kann der Einzelne dafür tun; welche Verpflichtung entsteht hier für den, der in der Forschung tätig mitwirkt?*“²² Da der einzelne, nach Meinung der Gesprächspartner, ersetzbar ist, kann er nicht mehr Verantwortung haben als jeder andere, der die Entdeckung auch hätte machen können. Diese Haltung verwischt jedoch den für moralische Bewertungen wichtigen Unterschied zwischen dem objektiven Entwicklungsprozeß und dem moralisch bewertbaren Verhalten des einzelnen Menschen in einer bestimmten Situation. Sicher wäre die Uranspaltung gefunden worden, wenn nicht durch *Hahn*, dann durch einen anderen Physiker oder Chemiker. Auch die Relativitätstheorie mußte nicht unbedingt durch *Einstein* gefunden werden. „*Ich glaube, man schmälert die große Leistung des Einzelnen nicht*“, wird im Gespräch ausgeführt, „*wenn man dies ausspricht. Daher kann man auch dem Einzelnen, der den*

20 W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, München 1969, S. 262 ff.

21 Ebd. S. 265.

22 Ebd. S. 265 f.

entscheidenden Schritt wirklich tut, nicht mehr Verantwortung für seine Folgen aufbürden als allen anderen, die ihn vielleicht auch hätten tun können. Der Einzelne ist von der geschichtlichen Entwicklung an die entscheidende Stelle gesetzt worden, und er hat den Auftrag, der ihm hier gegeben war, auch ausführen können; mehr nicht. Er wird dadurch vielleicht etwas mehr Einfluß auf die spätere Ausnutzung seiner Entdeckung gewinnen können als andere."²³ Hier wird auf die objektive Entwicklung der Wissenschaften eingegangen, die tatsächlich die Forderung nach einer neuen Produktivkraft erfüllt, ein technisches Bedürfnis befriedigt oder eine Aufgabe löst, wenn dafür alle Voraussetzungen gegeben sind. Der einzelne Forscher erscheint hier nur als der Vollstrecker der historischen Notwendigkeit. So wichtig die Einsicht in die Existenz objektiver Entwicklungsgesetze der Wissenschaft ist, wie sie in dem Gespräch zum Ausdruck kommt, darf doch die Rolle der Forscherpersönlichkeit nicht unterschätzt werden. Auch hier gilt, daß die Rolle von Persönlichkeiten darin besteht, die objektive Entwicklung zu hemmen oder zu fördern. Es wäre eben falsch, solche Entwicklungsgesetze durch die Existenz nur einer Möglichkeit zu charakterisieren, die notwendig verwirklicht werde, wobei der Zufall darin bestehe, ob *Einstein*, *Poincaré* oder *Lorentz* die Relativitätstheorie und *Hahn*, *Fermi* oder *Joliot* die Uranspaltung gefunden hätten. Gerade die Geschichte des Atombombenbaus hat gezeigt, daß ein hervorragender Gelehrter wie *Einstein Roosevelt* von der Notwendigkeit der Atombombe in der Auseinandersetzung mit dem Faschismus überzeugen konnte. Vielleicht hätte sein Brief, der vor dem Abwurf der Bombe auf Japan warnte, wiederum bei *Roosevelt* Gehör gefunden. *Roosevelt* starb gerade in diesen Tagen, und sein Nachfolger *Truman* folgte den Militärs und den Wissenschaftlern, die ihr Produkt erproben wollten. Er folgte vor allem den Monopolen, die auf die Politik der Stärke gegenüber der Sowjetunion setzten.

Der einzelne kann die Entwicklung nicht aufhalten. Aber er kann in günstigen Momenten, wenn er seine Chance wahrnimmt, seine Verpflichtung erkennt und seine ganze Autorität in die Waagschale wirft, mithelfen, daß eine andere, der historischen Notwendigkeit ebenfalls entsprechende, aber weniger negative Möglichkeit verwirklicht wird. Sein Handeln geschieht also stets unter bestimmten Bedingungen und liegt im Rahmen der objektiven Möglichkeiten, die durch das Handeln von Klassen verwirklicht werden, wobei an der Spitze politischer Bewegungen Persönlichkeiten stehen, deren Entscheidungen ebenfalls zu beeinflussen sind. Der einzelne Forscher kann also etwas für die moralisch gute Ausnutzung wissenschaftlicher Erkenntnisse tun. Dabei haben solche Handlungen unterschiedliches Gewicht und nicht jeder geht bis zur letzten Konsequenz, zum Bündnis mit der Arbeiterklasse. Sie ist die gesellschaftliche Kraft, die mit ihrer Befreiung gesellschaftliche Verhältnisse schafft, die Voraussetzungen für die humane Verwendung von Naturerkenntnissen sind. Auch das haben Naturwissenschaftler gesehen. Es sei hier nur an die Stellungnahmen hervorragender Naturwissenschaftler zur Oktoberrevolution in Rußland, wie *Timirjasew*, *Ziolkowski*,

23 Ebd. S. 266.

Jöffe u. a. erinnert, die die welthistorische Bedeutung der sozialistischen Revolution für die Entwicklung der Wissenschaft erkannten und sich politisch bewußt auf die Seite der Arbeiterklasse stellten. Seite an Seite mit anderen Antifaschisten, kämpften später deutsche und andere Wissenschaftler gegen den Faschismus. Viele hervorragende Gelehrte emigrierten aus dem faschistischen Deutschland. Die moralische Haltung ist abhängig von der politischen Einsicht in die Klassenkämpfe unserer Tage, erfordert nicht nur naturwissenschaftliche, sondern gesellschaftswissenschaftliche Einsichten, um den Platz im gesellschaftlichen Leben zu bestimmen, den man im Interesse des Humanismus einnehmen muß. Hierbei determinieren viele Faktoren das Handeln des einzelnen Menschen. Dazu gehören Klassenzugehörigkeit und persönliche Erfahrungen, politische Bildung, Erziehung und Tradition. Für einen bürgerlichen Wissenschaftler ist es sicher schwer, sich bis zur politischen Stellungnahme für die Arbeiterklasse durchzuringen. Aufgabe der Kommunisten ist es, die Intelligenz in den imperialistischen Ländern, die als soziale Schicht immer stärker wird, aus ihrer Bindung an das imperialistische System zu lösen und sie für den antiimperialistischen Kampf an der Seite der Arbeiterklasse zu gewinnen²⁴. Wichtig sind dafür die Stellungnahmen gegen den imperialistischen Mißbrauch naturwissenschaftlicher Erkenntnisse durch demokratische und humanistische Naturwissenschaftler. Aber moralisch zu verurteilen ist das Stillschweigen zum Einsatz wissenschaftlicher Erkenntnisse zur Unterdrückung und Ausbeutung der Menschen, zur Vernichtung menschlicher Existenzbedingungen und des Lebens überhaupt. Das fällt in die Verantwortung jedes Wissenschaftlers, der er nicht mit der Auffassung entgehen kann, er habe nur nach der Wahrheit zu forschen.

Dieses hier angedeutete Problem der moralischen Haltung des einzelnen Wissenschaftlers muß noch differenzierter ausgearbeitet werden, um Antwort auf die von vielen Naturwissenschaftlern gestellte Frage nach den Möglichkeiten moralischen Verhaltens zu bekommen. *Heisenberg* und *Weizsäcker* unterscheiden dazu in ihrem Gespräch zwischen Entdeckern und Erfindern. Während der Entdecker meist nichts über die Anwendungsmöglichkeiten vor der Entdeckung weiß und der Weg zur Anwendung danach sehr kompliziert sein kann, hat der Erfinder ein praktisches Ziel vor Augen. Er ist überzeugt, daß die Erreichung des Ziels ein Wert ist. Diesen Auftrag erfüllt er für eine größere Gemeinschaft, weshalb er auch nur einen Teil der Verantwortung trägt. Für seine Verantwortung wird daraus folgende Schlußfolgerung gezogen: „An den Einzelnen wird man also nur die Forderung stellen können, daß er sein Ziel im großen Zusammenhang sehen müsse; daß er nicht um des Interesses irgendeiner kleinen Gruppe willen andere, viel weitere Gemeinschaften unbedacht in Gefahr bringt. Was verlangt wird, ist also im Grunde nur die sorgfältige und gewissenhafte Berücksichtigung des großen Zusammenhangs, in dem sich der technisch-wissenschaftliche Fortschritt vollzieht. Dieser Zusammenhang muß auch dort beachtet wer-

24 Vgl.: P. Sheg/Sh.-P. Kotten, W. I. Lenin i nekotoryje problemy sowremennogo teoretitscheskogo snanija, in: Woprossy filosofii, Heft 11/1972, S. 71 f.

den, wo er dem eigenen Interesse nicht unmittelbar entgegenkommt.“²⁵ Sicher ist die geforderte Einsicht wichtig, aber sie kann nur wissenschaftlich sein, wenn sie nicht an der Analyse der ökonomischen und politischen Interessen des Imperialismus und an den Problemen des Klassenkampfes vorbeigeht. Weil hier die Einsicht fehlt und die Bindung an das kapitalistische System vorhanden ist, wird das Moralisieren bis zur Utopie getrieben. Aus den gegenwärtigen Einsichten dieser Naturwissenschaftler, die zwar humanistisch gesinnt, keinen politisch gangbaren Weg zur Durchsetzung ihres Humanismus unter imperialistischen Verhältnissen sehen und den Zusammenschluß mit anderen politischen Kräften scheuen, wobei der Antikommunismus keine geringe Rolle spielt, ergibt sich der Wunsch nach einer zukünftigen politischen Regelung, die zu einer zentralen Ordnung der Verhältnisse führt. Großmächte sollen schwächere Gruppen schützen und selbst eine freiheitliche Ordnung gewährleisten. Als entscheidend für die Politik wird die Wahl der Mittel angesehen. Heisenberg schreibt: „Eine Großmacht, die ihren Einfluß nur ganz vorsichtig geltend macht, die in der Regel nur wirtschaftliche und kulturpolitische Mittel einsetzt und die jeden Anschein vermeidet, mit brutaler Gewalt in das innere Leben der betreffenden Völker einzugreifen zu wollen, wird sich diesem Vorwurf (des Imperialismus – H. H.) viel weniger leicht aussetzen als eine andere, die Gewalt anwendet. Die Ordnungsstrukturen im Einflußbereich einer Großmacht, die nur vertretbare Mittel verwendet, werden am ehesten als Vorbilder für die Strukturen in der künftigen einheitlichen Ordnung der Welt anerkannt werden.“²⁶

Hier wird der Wunsch nach humaner Verwendung wissenschaftlicher Erkenntnis zum Wunschbild für die politische Ordnung, die das garantieren könnte. Politik als konzentrierter Ausdruck der Ökonomie ist jedoch durch die Produktionsverhältnisse bestimmt. Monopolistisches Eigentum an Produktionsmitteln führt zur Politik im Interesse der Monopolprofite. Beim Kapitalexpert werden deshalb selbstverständlich wirtschaftliche und kulturpolitische Maßnahmen mit den auszubeutenden Ländern vereinbart, die heute nur notfalls und wenn es die Situation zuläßt mit militärischer Gewalt durchgesetzt werden. Die politischen und militärischen Mittel dienen der Durchsetzung der Interessen der herrschenden Klasse, weshalb diese entscheidend die Struktur der Ordnung beeinflussen und nicht die Mittel. Gewalt kann nicht durch Appelle beseitigt werden, obwohl diese eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Kräfte haben, die gegen die Gewalt kämpfen. Es geht heute um die Beseitigung des Imperialismus, der sich als Gesellschaftsordnung überlebt hat. Das humanistische Anliegen der Naturwissenschaftler kann nur real wirksam werden, wenn sie sich für die Politik der friedlichen Koexistenz zwischen dem Imperialismus und dem Sozialismus einsetzen. Konflikte sollen mit friedlichen und nicht mit kriegerischen Mitteln gelöst werden. Das ist der Ausweg aus der Unzufriedenheit vieler Naturwissenschaftler in den kapitalistischen Ländern mit dem Zustand der Moral und Ethik

und stellt eine sinnvolle Aufgabe für den humanistischen Naturwissenschaftler dar, für deren Lösung es mächtige Bündnispartner gibt. Der Ausweg ist also nicht in einer zukünftigen illusionären moralischen Welt zu suchen, sondern im aktiven kämpferischen Humanismus heute. Dafür ist die Unterscheidung von Entdeckern und Erfindern nicht erforderlich, weil von jedem der Einsatz für die friedliche Verwendung der wissenschaftlichen Erkenntnisse durch die Garantie der friedlichen Koexistenz gefordert ist. Sicher kann der Entdecker, wegen der vielseitigen Verwendung seiner Entdeckung, die möglichen Folgen nicht abschätzen. Aber auch Erfindungen können friedlich genutzt werden. Nach Beendigung des Krieges gegen die Faschisten hätte das Manhattan-Projekt für die Weiterführung der Forschungsarbeit zur friedlichen Nutzung der Atomenergie umgebaut werden können, wie es von vielen Wissenschaftlern gefordert wurde. Die Interessen bestimmter Monopole und ihnen verbundener militärischer und politischer Kreise waren jedoch auf den Bau der Wasserstoffbombe ausgerichtet.

Der einzelne Wissenschaftler existiert nicht allein. Zur Durchsetzung seiner humanistischen Forderung muß er sich mit den Klassenkräften verbinden, die deren Verwirklichung garantieren. Aber er darf sich nicht hinter der notwendigen Wissenschaftsentwicklung verstecken, in die Anonymität des ersetzbaren Wahrheitssuchers gehen. Auch seine Haltung und seine Tat in der Auseinandersetzung um Krieg und Frieden sind wichtig. Das Moralisieren über die Schlechtigkeit der Welt reicht nicht aus. Moralische Forderungen, wie sie an uns durch die gegenwärtige Entwicklung gestellt werden, sind durch Handlungen zu erfüllen.

5. Materialismus und Ethik

Die bisher betrachteten Versuche, mit den ethischen Problemen der modernen Naturwissenschaft fertigzuwerden, zeigten, daß der Materialismus, der gegenüber naturwissenschaftlichen Sachverhalten anerkannt wird, nicht zur Grundlage bei der Klärung dieser Probleme genommen wird. Der Materialismus schließt aber, wie Lenin betonte, die Parteilichkeit für den Fortschritt und damit moralisches Handeln ein. Nun gibt es gegen den Materialismus gerichtete Stellungnahmen von Naturwissenschaftlern, die den Wert materialistischer Problemlösungen herabmindern sollen. Es wird so getan, als ob der Materialismus den Menschen aus der Betrachtung ausschließe, einen automatischen gesellschaftlichen Entwicklungsablauf proklamiere und moralische Werte nicht begründe.

P. Jordan beispielsweise meint, daß uns die neueste Naturwissenschaft „doch Anlaß und Stoff zur Besinnung zu geben vermag“. Darunter versteht er, daß man die Erkenntnis vom ewig existierenden unendlichen Weltall nicht mehr aufrecht erhalten könne, ebenso „wie die den Ursache-Wirkungs-Begriff fälschlich verabsolutierende Lehre der materialistischen Naturphilosophie“²⁷. Ohne auf die verfälschte philosophische Deutung von Naturerkenntnissen im Zusammenhang mit

25 W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze, S. 267.

26 Ebd. S. 270.

27 P. Jordan, Erkenntnis und Besinnung, Oldenburg/Hamburg 1972, S. 223.

der Erkenntnis von der Unendlichkeit der Materie und dem dialektischen Determinismus eingehen zu können²⁸, soll doch das Bild des Materialismus gezeigt werden, das Jordan braucht, um es widerlegen zu können. Als Inhalt der materialistischen Naturphilosophie, die im unversöhnlichen Gegensatz zur religiösen Gläubigkeit stehe, bestimmt Jordan: „Es handelt sich um die Vorstellung, daß die Gesamtnatur eine riesige Maschine sei, ein gewaltiges Uhrwerk gleichsam; daß es das Wesen der Naturgesetzlichkeit sei, alle Naturvorgänge in lückenloser Zwangsläufigkeit voraus zu bestimmen. Vor der Klarheit und Schärfe dieses Gedankens – wenn er wirklich zutreffend ist – scheinen sich alle jene anderen Gedanken aufzulösen, welche das Naturwesen Mensch nicht als Maschine, als Roboter ansehen wollen, sondern als ein auch im Reiche der Freiheit verwurzeltes Wesen. Wenn dieser Grundgedanke materialistischer Wirklichkeitsdeutung Wahrheit ist, dann widerlegt er alles, was jemals von religiöser Weltbewertung aus als Wahrheit betrachtet worden ist. Es gibt hier keine Überbrückung. Nur das eine kann Wahrheit sein, und das andere ist unwahr.“²⁹ Nach Jordan schließt der Materialismus den Menschen als frei handelndes Wesen angeblich aus. Damit wird die Moral entweder überflüssig oder sie besteht nur noch in der Einordnung in den Geschichtsautomatismus. Das ist die Vorstellung, die bei manchem Naturwissenschaftler existiert, der sich nicht mit der marxistisch-leninistischen Philosophie beschäftigt hat. Dem kommt entgegen, daß dem Verhältnis von objektiven Gesetzen und moralischem menschlichem Handeln bisher ungenügende theoretische Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Gegen das einseitige Bild des Materialismus findet nun Jordan in der statistischen Deutung der modernen Physik ein naturwissenschaftliches Argument: „Es ist gar nicht so“, schreibt er, „daß die Naturgesetze allem Geschehen uhrwerksmäßige Zwangsläufigkeit auferlegen. Solche Gesetzmäßigkeit beherrscht zwar in großem Umfang die Natur – aber gerade nicht in den feinsten, wunderbarsten Vorgängen, zu deren Erkenntnis erst unser Jahrhundert Wege bahnen konnte.“³⁰

Hier wird der Materialismus verfälscht und damit sein Verhältnis zur Ethik nicht deutlich. Der dialektische und historische Materialismus schließt den Menschen aus seinen Betrachtungen nicht aus, sondern gibt eine wissenschaftliche Analyse menschlichen Verhaltens. Zurückgewiesen wird die These vom abstrakten Menschen, der sich nur durch seinen Verstand auszeichnet und der nach einem allgemeingültigen Moralkodex leben soll. Der konkret-historische Mensch ist in erster Linie durch die Art und Weise bestimmt, wie er seine Existenzbedingungen produziert. Seine philosophischen, juristischen, politischen usw. Vorstellungen und die ihnen entsprechenden Institutionen sind von den Produktionsverhältnissen abhängig. Deshalb ist die Geschichte der menschlichen Gesellschaft ausgehend von der ökonomischen Basis zu analysieren, ohne andere Faktoren zu vernachlässigen. Aber hier wird schon der Fehler manchen Materialismusver-

ständnisses deutlich, wenn die Entwicklung der ökonomischen Basis als alles bestimmender Automatismus betrachtet wird, der des Menschen nur als Vollstreckers des Sinns der Geschichte, aber nicht als eines frei handelnden Wesens bedarf. Einerseits wird damit die Gesetzmäßigkeit der Geschichte auf die notwendige Verwirklichung einer Möglichkeit eingeschränkt und das Problem der historischen Alternativen nicht beachtet. Andererseits ist damit verbunden, daß die menschlichen Handlungen nicht als Determinationsfaktoren für gesellschaftliche Prozesse berücksichtigt werden. Hinzu kommt, daß der Mensch nicht in seiner Individualität betrachtet wird, der rational und emotional auf seine Umwelt reagiert und aufgrund mehr oder weniger genauer Einsichten in die gesellschaftliche Entwicklung und im Zusammenhang mit herrschenden Moralnormen eigene moralische Vorstellungen als Grundlage seines Handelns erarbeitet, weshalb seine Handlungen auch moralisch zu bewerten sind. Die Physik zeigte mit dem statistischen Charakter objektiver Gesetze nur, daß objektiv ein Möglichkeitsfeld existiert, dessen Möglichkeiten unter bestimmten Bedingungen sich mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit verwirklichen. Gerade diese allgemeine Struktur objektiver Gesetze ist in der Gesellschaft zu berücksichtigen, wenn über menschliches Handeln gesprochen wird. Handeln hebt Gesetze nicht auf. Die historische Notwendigkeit setzt sich durch, oder im statistischen Gesetz verwirklicht sich notwendig die Systemmöglichkeit. Das Möglichkeitsfeld bezieht sich auf die Elemente des Systems, auf die Klassen und Schichten und auf die Individuen.

Materialismus heißt also Analyse der objektiven Entwicklungsgesetze, ihrer konkreten historischen Existenzbedingungen und ihrer Struktur. Damit ist aber erst der Rahmen der Entwicklung charakterisiert. Der Materialist muß, wie Lenin in der Auseinandersetzung mit dem Objektivismen betonte, die gesellschaftlichen Kräfte bestimmen, die den gesellschaftlichen Fortschritt durchsetzen, und sich auf ihre Seite stellen. Jeder einzelne Mensch ist damit Bestandteil gesellschaftlicher Entwicklung, hemmt oder fördert sie. Gerade diese Grundeinsicht ist wichtig, wenn man über die moralische Verantwortung des Wissenschaftlers für die humane Verwendung seiner Erkenntnisse urteilen will. Der Wissenschaftler trägt diese Verantwortung nicht allein. Er ist aber auch nicht aus ihr entlassen. Selbstverständlich ist es dabei wichtig, rechtzeitig bestimmte Gefahren zu erkennen. Während nun Heisenberg darauf hinwies, daß der Entdecker gar nicht in der Lage sei, die Folgen zu übersehen, fordert J. Meurers, Wissenschaft und Technik so zu führen, daß Gefahren für das humane Anliegen der Gesellschaft vermieden werden. Nur soll das schon in einer Zeit geschehen, in der nach Heisenberg die Probleme gar nicht zu lösen sind. Meurers meint, nachdem er sich ausführlich mit der Weltraumforschung beschäftigt hat, daß man heute nicht mehr etwas sittlich Neutrales nur deshalb tun dürfe, weil man es könne. Er verwirft also indirekt die Ethik der Erkenntnis, wenn er schreibt: „Wissenschaft und vor allem Technik als handelndes Denken stellen Weichen, die nicht mehr umgelegt werden können. Sobald ein bestimmter Weg beschritten ist, muß als geschichtliche Erfahrung festgestellt werden, daß dieser Weg immer weiter gegangen wird; die Weltraum-

28 Vgl. H. Hörz, *Materiestruktur*, Berlin 1971.

29 P. Jordan, *Erkenntnis und Besinnung*, S. 222.

30 Ebd.

*fahrt selbst ist dafür das beste Beispiel. Die Verantwortlichen – das sind jetzt nicht in erster Linie die Politiker, sondern die Wissenschaftler und Ingenieure – müssen wissen, daß sie zwar die Weichen stellen, aber den Weg, den sie dadurch geführt werden, nicht mehr ändern können. Beim Stellen der Weichen sind sie Herren, dann nur noch Knechte. Das muß man wissen, und danach muß sich verhalten werden; und welche Rolle Wissenschaft und Technik für die zukünftige Gesellschaft spielen werden, ob zu ihrem Heil oder Unheil, hängt letztlich davon ab, ob diese Situation anerkannt und man gewillt ist, demgemäß zu handeln.*³¹

So wichtig der Gedanke von Meurers ist, Wissenschaft und Technik rechtzeitig zu beeinflussen, so muß doch auf die Ambivalenz wissenschaftlicher Erkenntnisse ebenso verwiesen werden wie auf die Schwierigkeiten echter Sozialplanung. Dabei soll nicht einmal in den Vordergrund gestellt werden, daß unter imperialistischen Verhältnissen die komplexe Sozialplanung, die Wissenschaft und Technik in ihren sozialen Folgen berücksichtigt und beeinflusst, Illusion bleibt. Auch im Sozialismus, der die Voraussetzungen für diese komplexe Planung besitzt, bedarf es vieler theoretischer Überlegungen, um die aus der Entwicklung der Wissenschaft sich ergebenden Folgen kontrollieren zu können. Es sind deshalb auch noch spätere Korrekturen notwendig, die Meurers als unmöglich hinstellen möchte. Die friedliche oder militärische Verwendung von Naturerkenntnissen ist mit der Anlage der Forschung nicht einfach vorausbestimmt, und es ist falsch, daß sie später nicht mehr zu regulieren sei. Wissenschaftsentwicklung erfordert ständige Analyse und Neubestimmung auf die humanistische Naturwissenschaftler eintreten, und dafür schafft der Sozialismus-Kommunismus gesellschaftliche Voraussetzungen.

Wenn man deshalb die Frage nach dem Wert wissenschaftlicher Erkenntnisse für den Menschen stellt, dann ergibt er sich nicht aus den naturwissenschaftlichen Forschungsarbeiten allein. Wohl sollte die Bedeutung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in ihrem Einfluß auf den menschlichen Organismus, auf die Existenzbedingungen des Menschen usw. überprüft werden, wozu wissenschaftlicher Aufwand erforderlich ist, aber das weitergehende Problem ist, ob es wissenschaftlich begründete Werte für das moralische Handeln des Naturwissenschaftlers gibt. Die Antwort darauf ergibt sich als Konsequenz aus den bisherigen Ausführungen. Moralische Werte sind aus der wissenschaftlichen Analyse der gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze abzuleiten. So ist die Freiheit des Menschen durch den Aufbau der klassenlosen Gesellschaft zu verwirklichen. Realer Humanismus fordert die Beseitigung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. Die Werte sind also durch die objektiven Gesetze gesellschaftlicher Entwicklung bestimmt und zeigen die Richtung des menschlichen Handelns zum Wohle der Menschheit. Moralische Normen als Regulatoren des Handelns müssen von den aus der gesellschaftlichen Entwicklung abgeleiteten Werten her bestimmt werden. Die Frage nach der Wahrheit der Werte und Normen ist damit

die Frage nach der Wahrheit der ihnen zugrunde liegenden Theorie über menschliches Verhalten. Werte und Normen sind Ausdruck wissenschaftlicher Erkenntnisse. Sie regulieren als Verhaltensvorschriften das Handeln der Menschen nur richtig, wenn sie wissenschaftliche Einsichten in die gesellschaftliche Veränderung richtig zusammenfassen. Ist das nicht der Fall, dann handelt es sich nicht um wissenschaftlich begründete Werte und Normen, dann sind sie nicht wahr. Wirksamkeit und Wahrheit sind hier grundsätzlich zu unterscheiden. Nicht wissenschaftlich begründete Werte, die also unwahr sind, können aufgrund von Ausbeuteinteressen stark wirken, wie am deutlichsten immer wieder die auf dem von den imperialistischen Ideologen proklamierten Wert des Antikommunismus aufbauenden Normen beweisen.

Die Wahrheit naturwissenschaftlicher Theorien enthält noch keinen Wert, wenn sie nur die Naturprozesse widerspiegelt. Wird sie aber in Verbindung zum Menschen gebracht, indem sie technisch realisiert für den Menschen eingesetzt wird, bedarf es der Untersuchung des Wertes dieser wahren Theorie. Naturerkenntnis muß dazu durch gesellschaftswissenschaftliche Einsichten ergänzt werden, um Werte als Grundlage für moralisches Verhalten zur Naturerkenntnis bestimmen zu können. Der Materialismus wendet sich sowohl gegen die Mißachtung der Moral und Ethik, gegen das nicht bewertete Suchen nach Wahrheit, als auch gegen ein abstraktes Moralisieren. Aus diesem Grunde lehnt er die positivistische Behauptung ab, daß Werten und Normen keine Wahrheit zukomme, weil das eigentliche Problem damit verdeckt wird. Moralische Werte und Normen bedürfen der wissenschaftlichen Begründung aus der Analyse der objektiven gesetzmäßigen gesellschaftlichen Entwicklung heraus. Diese gesellschaftswissenschaftlichen Theorien müssen wahr sein, damit auch die darauf aufbauenden Werte und Normen als zusammengefaßte Erkenntnisse über erforderliches menschliches Handeln, das zu einem bestimmten Ziel führen soll, wahr sind. Die Bezugsebene für die Wahrheit von Werten und Normen ist nicht mehr der objektive Sachverhalt in der Natur, sondern das durch objektive Gesetze bestimmte Handeln der Menschen zur Durchsetzung der historischen Notwendigkeit über bestimmte mögliche Alternativen. Werte und Normen sind also nur dann wahr, wenn sie historische Notwendigkeiten, existierende objektive Bedingungen, objektive Möglichkeiten für das Handeln der Menschen richtig erfassen und auf der Verwirklichung der Möglichkeiten orientieren, die wahrhaft menschliche Beziehungen, d. h. frei von Ausbeutung, Unterdrückung, Krieg, Hunger, Krankheit usw., ausdrücken. Gerade deshalb kann es für den Materialismus auch keine ewigen Werte geben. Moralische Werte und Normen müssen stets aufs Neue auf ihre Wahrheit überprüft werden.

Sicher lohnt es sich, über das Verhältnis von Materialismus und Ethik noch weiter zu diskutieren. Gerade in der Auseinandersetzung mit illusionären ethischen Forderungen mancher Naturwissenschaftler aus den kapitalistischen Ländern, hinter denen sich echte Probleme verbergen, deren Lösung nicht einfach ist, zeigt sich die Notwendigkeit dieser Diskussion.

31 J. Meurers, Weltallforschung, Meisenheim am Glan 1971, S. 111.

Zu einigen Fragen der Forschung auf dem Gebiet der Ethik

Aus: *Voprosy filozofii*, Nr. 1/1973. Wir geben hier die etwas gekürzte deutsche Fassung wieder, die in Heft 10/1973 der Zeitschrift „Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge“ erschienen ist (S. 1031–1042).

Dieser Beitrag versteht sich nicht als Überblick über die in einem bestimmten Zeitraum erschienenen Schriften zur marxistischen Ethik und auch nicht als allgemeine Einschätzung der Arbeit der marxistischen Ethiker. Wir wollen vielmehr der Frage nachgehen, inwieweit in den Arbeiten der sowjetischen Ethiker bestimmte methodologische Anforderungen des Marxismus an die Untersuchung gesellschaftlicher Erscheinungen erfüllt werden. Wir haben dabei zwei Forderungen im Auge, deren Unterschätzung zu schwerwiegenden Mängeln in der Entwicklung der marxistischen Ethik führen kann (und zuweilen auch führt): erstens das konkret-historische (klassenmäßige) Herangehen an die Moral und zweitens die Verbindung der ethischen Theorie mit der Praxis des kommunistischen Aufbaus, mit den in der gegenwärtigen Epoche zu lösenden Probleme des Menschen.

Die konkret-historische Untersuchung der Moral – der Ideen, Werte, Verhaltensnormen, Moralbeziehungen usw. – verlangt vor allem, daß die menschliche Natur nicht als etwas ein für allemal Gegebenes, Unveränderliches angesehen wird. Derartige unhistorische Auffassungen sind in der zeitgenössischen bürgerlichen Literatur zu ethischen Fragen in den verschiedensten Versionen anzutreffen: angefangen bei den Bemühungen, die Grundlagen der Ethik in den „Tugenden“ und „Lasten“ zu suchen, die der Mensch von seinen tierischen Vorfahren geerbt hat, bis hin zur Reduzierung der Moralurteile und -begriffe auf Erscheinungsformen ewiger Imperative und Wertungen, die des Menschen Vernunft, Gefühlen, Willensäußerungen usw. entsprechen. Als Wesen des Menschen wird dabei (wie auch in der vormarxistischen Philosophie) ein gewisses dem Individuum innewohnendes Abstraktum angenommen. Auf die verschiedenen Varianten dieser Interpretation soll hier nicht näher eingegangen werden, da die Haltlosigkeit dieser Betrachtungsweise durch die marxistische Kritik längst nachgewiesen worden ist.

Das marxistische, also wissenschaftliche Verständnis des „menschlichen Wesens“ geht nicht vom Organismus und von den physischen Merkmalen des Menschen aus, nicht von den natürlichen Voraussetzungen der menschlichen Arbeit, nicht von der Psyche oder der Sprache und auch nicht von jenen allgemeinen Eigenschaften, in denen sich der Homo sapiens von den anderen Lebewesen unterscheidet. Der Ausgangspunkt ist vielmehr das, was das eigentliche „menschliche Wesen“ ausmacht: das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Wenn gleich bestimmte genetisch bedingte Merkmale für die Herausbildung der Moral

einzelner Menschen eine gewisse Bedeutung haben können (obwohl auch sie im gesellschaftlichen Leben wesentlich transformiert werden), ist die Richtung dieses Prozesses, der Inhalt der sittlichen Ideen, Vorstellungen, Gewohnheiten usw., gänzlich durch die Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse determiniert. Folglich muß die Moral wie jede andere soziale Erscheinung konkret-historisch untersucht werden.

Der springende Punkt beim konkret-historischen Herangehen an die Moral der Klassengesellschaft liegt im Verständnis des Zusammenhanges der Moral mit den Interessen bestimmter Klassen, in der Erkenntnis, daß der Kampf der sittlichen Ideen, Prinzipien, Wertungen usw. eine Erscheinungsform des Kampfes der Klassen für ihre grundlegenden Interessen ist. Die klassenmäßige Betrachtungsweise ist das Wichtigste bei der Analyse aller gesellschaftlichen Beziehungen der Klassengesellschaft, sie ist Ausdruck des kritischen und revolutionären Geistes des Marxismus-Leninismus.

Indes bestehen selbst unter sowjetischen Ethikern noch gewisse Unklarheiten über das klassenmäßige Herangehen an die Fragen der Moral. In der vor einigen Jahren über den Sammelband „Aktuelle Probleme der marxistischen Ethik“ (Tbilisi 1967) geführten Diskussion versuchten einige Genossen (wie auch verschiedene Autoren des Sammelbandes), die Moral (und die Ethik) losgelöst von den Klassen zu betrachten und in ihr etwas zu finden, das der „Natur des Menschen“ schlechthin entspricht.

Obwohl die Mehrzahl der Diskussionsteilnehmer diesen Standpunkt nicht teilte, machte sich doch eine detailliertere Untersuchung des Problems erforderlich. Die Meinung, daß in der Klassengesellschaft neben der Klassenmoral eine allgemeinmenschliche Moral existiert, daß sich Klassenmoral und allgemeinmenschliche Moral in „dialektischer Wechselwirkung“ befinden, läßt, wie einzelne Arbeiten deutlich zeigen, die Frage offen, was in der Entwicklung der Moral als das Allgemeinmenschliche anzusehen ist.

Was also ist in der Moral das Allgemeinmenschliche? Ist es das für alle Menschen Brauchbare oder das allgemein Anerkannte? Die Geschichte der Moralkodexe und Morallehren sowie der ethischen Konzeptionen besteht fast durchweg aus Versuchen, eine für alle Menschen gültige Moral zu formulieren. Jede Klasse berief sich auf die Allgemeingültigkeit der Gesetze und Gebote der Moral. Indes lag solchen „allgemeinen“ Moralgesetzen und allen anderen Appellen an allgemeine Werte und Interessen der Menschheit stets ein historisch gegebener gesellschaftlicher Inhalt, ein Klasseninhalt zugrunde. „Die französischen Bourgeois von 1789“, schrieb Engels, „erklärten auch die Befreiung der Bourgeoisie für die Emanzipation des gesamten Menschengeschlechts . . ., die Behauptung – obwohl damals, soweit der Feudalismus dabei in Betracht kam, eine abstrakte, historische Wahrheit – artete bald aus in pure sentimentale Redensart und verduftete gänzlich im Feuer des revolutionären Kampfs.“¹

1 F. Engels, Vorwort zur englischen Ausgabe der „Lage der arbeitenden Klasse in England“, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 22, S. 270.

Marx und Engels wandten sich entschieden gegen die Bestrebungen, in der Klassengesellschaft die Determiniertheit der politischen und moralischen Forderungen durch die jeweiligen Klassen außer acht zu lassen, das „allgemeinmenschliche“ Bewußtsein dem Klassenbewußtsein entgegenzustellen und überhaupt „alle historischen Unterschiede zu konfundieren oder auszulöschen in allgemeinen menschlichen Gesetzen“.² Erinnert sei an Marx' und Engels' Polemik gegen die sogenannten „wahren Sozialisten“ mit ihren Appellen an den „Menschen“ oder an Lenins Polemik gegen die Menschewiki, die ebenfalls mit Vorliebe an den „Menschen“, an das allgemeine Gewissen und dergleichen mehr gemahnten.

Wenn die Begründer der marxistischen Gesellschaftstheorie von „wahren“ Menschen sprachen, so sahen sie diese nie losgelöst von den konkreten sozialen Bedingungen und den Klassenbeziehungen. Zumeist handelte es sich dabei um Menschen oder auch ganze soziale Schichten, die sich entweder von der Beschränktheit ihrer Klasse frei gemacht hatten und sich durch große Selbständigkeit, Initiative und Charakterstärke oder durch einen starken Willen zum Kampf gegen die Reaktion auszeichneten. In diesem Sinne bezeichnete Engels z. B. den norwegischen Kleinbürger im Vergleich zu dem verkommenen deutschen Spießer als einen „Mann“.³

Was die „allgemeine“ Anerkennung bestimmter Moralforderungen anbelangt, so ist, sofern es sich um eine antagonistische Klassengesellschaft handelt, in erster Linie der Grad der sozialen Differenzierung in Betracht zu ziehen. Je geringer diese Differenzierung und je weniger die unterdrückte Klasse als selbständige Kraft entwickelt ist, um so mehr werden die herrschenden ideologischen und moralischen Prinzipien „allgemein“ anerkannt. Andererseits tritt die revolutionäre Klasse gegenüber der Reaktion als Vertreterin der ganzen Gesellschaft auf, und diese „Allgemeinheit entspricht . . . der Illusion der gemeinschaftlichen Interessen (im Anfang diese Illusion wahr)“.⁴ Diese Illusion ist im Gegensatz zu dem heuchlerischen Appellieren der Reaktion an das allgemeine Interesse historisch gerechtfertigt. Mit anderen Worten, als „allgemeinmenschliche“ Forderungen fungieren in revolutionären Bewegungen allgemeindemokratische Forderungen, die die Massen im Kampf gegen die Reaktion vereinen. Solche Forderungen (einschließlich der Forderungen, die eine Orientierung auf bestimmte moralische Werte zum Ausdruck bringen) sind weder als nur allgemeinmenschlich noch als nur sozialistisch anzusehen, obgleich sich in ihnen natürlich der Fortschritt der Menschheit äußert. Beispielsweise vereinte während des zweiten Weltkrieges die Widerstandsbewegung in Frankreich, Italien und anderen europäischen Ländern Menschen unterschiedlicher politischer, religiöser und moralischer Ansichten unter dem Banner gesamtnationaler demokratischer Werte. Gesamtnationalen und demokratischen Charakter haben auch die politischen und moralischen Wer-

te, die die unterdrückten Völker verschiedener Länder im Kampf um die Unabhängigkeit vereinen. Diese einer demokratischen Bewegung gemeinsamen Werte dürfen jedoch ebenso wenig losgelöst von ihrer klassenbedingten Grundlage betrachtet werden wie die als allgemeinmenschliche verkündeten Werte des Islam oder des Christentums, die „asiatischen Werte“, die „Werte der westlichen Zivilisation“ usw.

In der gegenwärtigen Epoche haben bestimmte allgemeindemokratische Forderungen umfassendere, realere allgemeinmenschliche Bedeutung erlangt als jemals zuvor. Wir meinen den Friedenskampf, an dem sich Menschen verschiedener politischer und ethischer Auffassungen beteiligen, Menschen, denen bewußt geworden ist, daß der Kampf für den Frieden im Atomzeitalter Kampf für die Erhaltung der Menschheit, für die Erhaltung der Gattung Mensch bedeutet. Aus diesem neuen Inhalt des Friedenskampfes resultiert die ideologische und moralische Unversöhnlichkeit gegenüber jedweder Kriegsapologetik, ganz gleich, ob diese auf pseudowissenschaftlichen Rassentheorien, auf Theorien über eine angeblich heilsame Auswirkung des Krieges auf die psychische und moralische Verfassung des Menschen, auf Theorien über einen dem Menschen angeblich „von Natur aus“ innewohnenden Aggressionstrieb usw. basiert. Wenn wir jedoch die reale allgemeinmenschliche Bedeutung des Friedenskampfes hervorheben, dürfen wir nicht vergessen, daß es soziale Kräfte gibt, die ihrer objektiven Stellung nach zum Aggressionskrieg streben, die Kriege provozieren, auch wenn diese Kriege ihre eigene Existenz bedrohen. Die Marxisten gehen davon aus, daß der Frieden im Kampf der fortschrittlichen Menschheit gegen den Imperialismus errungen werden muß, daß die vollständige und endgültige Sicherung des Friedens in der Welt von der Beseitigung der sozialen Kriegsursachen abhängt.

Einige unserer Ethiker neigen dazu, analog zur Wissenschaft ein „Allgemeinmenschliches“ in der Moral anzunehmen. Sie verdeutlichen sich nicht das Wesen und die soziale Funktion der Moral als einer bestimmten Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, als eines spezifischen ideologischen Instruments zur Verteidigung der Klasseninteressen. Bestimmte Moralforderungen werden mit den ewigen Wahrheiten in der Wissenschaft identifiziert, und die Entwicklung der Moral wird mit der Bewegung der Erkenntnis über die relative zur absoluten Wahrheit verglichen. Man beruft sich dabei auf einige Stellen in Engels' „Anti-Dühring“. Wenn aber Engels von ewigen Wahrheiten und dem souveränen (absoluten) Denken in der Moral spricht, meint er nicht die Moral als praktisches Moralbewußtsein mit seinen Regeln, Normen, Vorstellungen von Gut und Böse, sondern die Moraltheorie.⁵ Er befaßt sich hier mit den Fragen der Moral im Zusammenhang mit den historischen Wissenschaften und weist nach, daß es in dieser Gruppe von Wissenschaften um die ewigen Wahrheiten schlechter bestellt

2 K. Marx, Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 13, S. 619.

3 F. Engels, Antwort an Herrn Paul Ernst, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 22, S. 82.

4 K. Marx, F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, S. 48, Anm.

5 An verschiedenen Stellen seiner Arbeit verwendet Engels freilich die Termini „Moral“ und „Moraltheorie“ synonym. Dies darf jedoch nicht wortwörtlich, außerhalb des Zusammenhangs mit Engels' anderen Thesen und der allgemeinen Theorie des Marxismus gesehen werden.

ist als in den Wissenschaften von der unbelebten und organischen Natur. Doch das ist bereits eine andere Frage.

Die in unserer Ethikliteratur anzutreffende Ansicht, daß die Moral ebenso wie die Wissenschaft eine Erkenntnisfunktion habe, ist u. E. falsch. Diese angebliche Erkenntnisfunktion der Moral wird unter anderem daraus abgeleitet, daß die Moral Objekt der Erkenntnis ist. Mit der gleichen Begründung könnte dann auch der Religion eine Erkenntnisfunktion zugeschrieben werden! Es ist unsinnig, die Widerspiegelung mit einer ihrer Arten – der Erkenntnis – gleichzusetzen. Weiter wird behauptet, die Wahrheiten der Moral seien reicher als die wissenschaftlichen Wahrheiten, da sie die deskriptive mit der normativwertenden Funktion verbänden. Auch würde in den Moralurteilen – im Unterschied zu den Aussagen der Wissenschaft – die Dialektik von Absolutem und Relativem, von Abstraktem und Konkretem deutlicher in Erscheinung treten. Ferner sagt man, im theoretischen (wissenschaftlichen) Bewußtsein wären Erkenntnis und Wertung getrennt, im Moralbewußtsein hingegen organisch vereint usw. Die gute Absicht, die reale Verbindung zwischen Wissenschaft und Sittlichkeit nachzuweisen, führt also zu einer Überbewertung der Rolle, die die Moral in der Erkenntnis spielt.⁶

Im Moralbewußtsein der Massen, das bestimmte soziale Zustände als ungerecht verurteilt, sahen Marx und Engels ein Symptom dafür, daß die bestehende Ordnung reif zur Ablösung ist, daß sich die Bewußtheit der unterdrückten Klasse verstärkt, daß die gegebene Gesellschaftsordnung vom Standpunkt dieser Klasse eine richtige Wertung erfährt.⁷ Diese Wertung braucht nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Erkenntnis zu sein, sie kann auch der eigenen Erfahrung der Massen entspringen, also spontan-empirische Erkenntnis sein. Ihr kommt eine gewaltige Bedeutung zu, und sie besitzt insofern Wahrheitsgehalt, als sie ausdrückt, was „im welthistorischen Sinne“ richtig ist. Doch entbehrt diese Erkenntnis natürlich des wissenschaftlichen Nachweises der Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung und der Notwendigkeit der Ablösung sozialer Ordnungen, ihr fehlt die wissenschaftliche Einschätzung des Verhältnisses der Klassenkräfte wie auch der Potenzen der revolutionären Klasse. „Dieser Appell an die Moral...“, schreibt Engels, „hilft uns wissenschaftlich keinen Fingerbreit weiter.“⁸

Die Moral der herrschenden Ausbeuterklassen erscheint, zumindest in der Periode, in der die Bedingungen für die Ablösung der alten Gesellschaft herangetrieben sind, als eine Kraft, die sich gegen alles das richtet, was zur Negation der

6 Einige derartige Übertreibungen enthält z. B. der Sammelband „Nassuschtschnyje woprossy etiki“ (Moskau 1971), S. 94 und 95 u. a.

7 Marx schrieb: „Die Erkennung der Produkte als seiner eigenen und die Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen – ist ein enormes Bewußtsein, selbst das Produkt der auf dem Kapital ruhenden Produktionsweise, und so sehr das Knell to its doom, wie mit dem Bewußtsein des Sklaven, daß er nicht das Eigentum eines Dritten sein kann, seinem Bewußtsein als Person, die Sklaverei nur noch ein künstliches Dasein fortvegetiert und aufgehört hat als Basis der Produktion fort-dauern zu können“ (K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 366/367).

8 F. Engels, Anti-Dühring, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 20, S. 139.

bestehenden Ordnung, ihrer Grundlagen und geheiligten Werte, führt. „Verneinen in die Sprache dieser Moral übersetzt, heißt: Verleugnen.“⁹ Als Gegengewicht zur Entwicklung des Lebens, zur Negation überholter Lebensformen verkündet man die „moralische Unantastbarkeit“ der alten Ordnung. Vom Menschen wird verlangt, sich so zu verhalten, „wie es sich gehört“, ohne über die Richtigkeit dieses Verhaltens nachzudenken. Die Geschichte kennt nicht wenige Beispiele moralischer Verurteilung von Wissenschaftlern, die für die Wahrheit, für die Aufklärung der Menschen eintraten. Moraliere und Morallehren, die die Menschheit und die menschliche Erkenntnis voranbrachten, entstanden vorwiegend auf dem Boden sozialer und philosophischen Lehren, die vom Geist der Aufklärung getragen waren. Ganz gleich, in welcher Form diese progressiven sozialen und philosophischen Lehren auftraten (als theoretische Abhandlung, publizistische Streitschrift oder Kunstwerk), ganz gleich auch, welchen Platz in ihren Fragen der Moral einnahmen, sie vermochten (unter bestimmten historischen Bedingungen) Vernunft und Gefühl der Menschen, die Entwicklung der Erkenntnis und der Praxis wesentlich zu beeinflussen.

Der moralische Fortschritt der Gesellschaft verdankt jenen auf einem bestimmten historischen Boden entstandenen philosophischen und sozialen Lehren sehr viel. Unter dem Einfluß dieser Ideen bildeten sich auf der Grundlage neuer sozialer Erfahrungen neue Sitten heraus und änderten sich die Beziehungen zwischen den Menschen. Gleichzeitig mit dem Verfall der alten vollzog sich – häufig in einem komplizierten, qualvollen Prozeß – die Entstehung der neuen Moral, die indes noch Merkmale der alten Gewohnheiten und Traditionen aufwies. Die Moral als spezifische Form des gesellschaftlichen Bewußtseins (des Klassenbewußtseins) besitzt allgemeine Gebote und Normen von großer Stabilität, und sie kann als Erkenntnisobjekt im Rahmen bestimmter allgemeiner theoretischer (philosophischer) Kategorien untersucht werden. Aber auch wenn solche Ideen wie Gerechtigkeit und Gut, Pflicht und Gewissen, Tugend und Laster als „ewige“ Ideen erscheinen mögen, ihr Inhalt ändert sich doch ganz beträchtlich von Volk zu Volk und von Klasse zu Klasse. Diese Ideen lassen sich nicht aus dem Kontext der historisch determinierten Auffassungen über den Menschen, seine „Natur“, seine Rolle und Bestimmung in der Welt lösen. Nehmen wir beispielsweise das Menschenbild, wie es Aristoteles in seiner „Nikomachischen Ethik“ zeichnet. Dieses Menschenbild eignet sich schon nicht mehr als Maßstab für das Mittelalter oder die bürgerliche Gesellschaft und schon gar nicht für die sozialistische Gesellschaft.

Ohne konkret-historische Untersuchung der Moralauffassungen, der Sitten und der Beziehungen zwischen den Menschen ist der moralische Fortschritt der Gesellschaft nicht zu verstehen. Diesen Fortschritt zu analysieren ist eine sehr komplizierte Aufgabe. Den Schlüssel zu ihrer Lösung sehen wir in folgendem Ausspruch Lenins: „Die Sittlichkeit ist dazu da, die menschliche Gesellschaft

9 K. Marx, Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 4, S. 336.

emporzuheben und sie von der Ausbeutung der Arbeit zu befreien.“¹⁰ Diese Aussage Lenins bezieht sich auf die kommunistische Moral, indes weist sie auch auf etwas für alle Stufen des moralischen Fortschritts Typisches hin, denn dieser Fortschritt war in der gesamten Geschichte der Klassengesellschaft organisch mit dem Kampf der fortschrittlichen sozialen Kräfte für Freiheit, für größere Möglichkeiten zur Entwicklung der Schöpferkraft des Menschen, für Menschenwürde und Humanisierung der menschlichen Beziehungen verbunden. Doch nur der Kampf für den Kommunismus verleiht diesem humanistischen Inhalt seinen tiefen Sinn und eine klare Perspektive: Dieser Kampf dient der endgültigen Beseitigung der Klassen und der Klassenausbeutung, er dient der Herstellung wahrhaft menschlicher Beziehungen zwischen den Individuen und den Völkern. Solange diese Aufgabe ungelöst ist, bleibt die kommunistische Moral mit ihrem humanistischen Inhalt noch eine Klassenmoral. „Eine . . . wirklich menschliche Moral wird erst möglich auf einer Gesellschaftsstufe, die den Klassegegensatz nicht nur überwunden, sondern auch für die Praxis des Lebens vergessen hat.“¹¹

Heute, da das sozialistische System real existiert, wird der grundlegende Unterschied zwischen der Moral der neuen und der alten Gesellschaft besonders augenscheinlich. Die Moral der alten, insbesondere der bürgerlichen, Gesellschaft ist eine Form der Entfremdung der geistigen Tätigkeit des Menschen. Sie regelt die zwischenmenschlichen Beziehungen bis in die Intimsphäre nach dem Prinzip des Privateigentums, des Profits. Marx demonstrierte an zahlreichen Beispielen, wie das Kapital des Profits wegen bereit ist, den Menschen zu mißachten, ganz gleich, ob es sich um die Arbeiter des eigenen Landes oder um fremde Völker handelt. Die Weltliteratur hat zahllose derartige Konflikte nachgestaltet.

In der ethischen Literatur und in den Diskussionen der letzten Jahre spielte auch die Frage nach jenen Grundregeln des menschlichen Zusammenlebens eine große Rolle, die seit jeher gelten. Diese Regeln werden gewöhnlich als allgemeinemenschliche Moralnormen bezeichnet. Das ist insofern richtig, als jedes menschliche Zusammenleben bestimmter Regeln bedarf, insbesondere solcher Regeln, die Exzessen in den Beziehungen zwischen einzelnen Menschen (Mord, physischer Gewalt, Raub usw.) vorbeugen, und solcher, die ein normales tagtägliches Zusammenleben sichern (hierzu gehören beispielsweise die Forderungen der Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit, die Regeln des äußeren Anstandes, die nicht immer moralische Bedeutung im eigentlichen Sinne haben). Alle diese Regeln waren historisch gewöhnlich nur innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft (Sippe, Stamm, sozialer Gruppe oder Klasse) wirksam, und selbst da gab und gibt es bei den verschiedenen Völkern mannigfaltige Unterschiede im konkreten Inhalt und in den Anwendungsgrenzen, Unterschiede, die von Merkmalen der Klasse, der Gruppe, des Berufs, von Familien-, Stammes- oder nationalen Traditionen geprägt sind. Außerhalb der jeweiligen Gemeinschaft verloren diese Regeln weitgehend ihre Geltung. Was beispielsweise innerhalb des Stammes verboten war,

10 W. I. Lenin, Die Aufgaben der Jugendverbände, in: Werke, Bd. 31, S. 284.

11 F. Engels, Anti-Dühring, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 20, S. 88.

war gegenüber Fremden erlaubt; was sich für die Herren schickte, war den Sklaven untersagt. Die in den bürgerlichen Revolutionen proklamierte Gleichheit der Menschen (die bekanntlich eine Gleichheit mit zahlreichen Ausnahmen und Vorbehalten war) und die Entwicklung des demokratischen Bewußtseins bedeuteten zweifellos einen wesentlichen Fortschritt bei der Durchsetzung der Grundregeln des Zusammenlebens; die geschichtliche Erfahrung lehrt aber, daß sich in der Klassengesellschaft ein normales menschliches Zusammenleben nicht entwickeln kann, daß unter den Bedingungen des Privateigentums, unter dem Einfluß individualistischer und nationalistischer Traditionen sowie von Rassenvorurteilen die elementaren Regeln des Zusammenlebens ständig verletzt und entstellt werden und daß deshalb ihre Einhaltung erzwungen werden muß. Der Kampf für die Anerkennung und Durchsetzung dieser Regeln in den Beziehungen sowohl zwischen den einzelnen Menschen als auch zwischen den Völkern und Staaten ist untrennbar mit dem Erstarken der Kräfte des Sozialismus und der Demokratie verbunden. Wie kompliziert dieser Kampf auf internationaler Ebene ist, läßt die gesamte Geschichte der UNO erkennen, in deren Charta die moralischen Grundprinzipien der friedlichen Koexistenz (des Zusammenlebens) der Völker festgelegt sind. Die Tatsache, daß solche Prinzipien in unserer Zeit internationale Anerkennung fanden und Kräfte existieren, die für die Realisierung dieser Prinzipien zu kämpfen imstande sind (in erster Linie die sozialistische Staatengemeinschaft), hat gewaltige weltgeschichtliche Bedeutung.

Mit der Aufhebung des Privateigentums hat der Sozialismus die wichtigste Voraussetzung dafür geschaffen, daß sich in der Gesellschaft die elementaren Regeln des Zusammenlebens, daß sich wahrhaft menschliche Beziehungen im tagtäglichen Leben durchsetzen. „Der Mensch . . . tritt aus tierischen Daseinsbedingungen in wirklich menschliche.“¹² Hierin liegt die gewaltige Überlegenheit des Sozialismus gegenüber der alten Gesellschaft. Die neue Gesellschaft hat neue Menschen erzogen: Menschen mit einer neuen Weltanschauung und neuen Moral. Doch trotz aller Erfolge bei der Erziehung neuer Menschen, bei der Veränderung der Sitten, können, wie die Praxis zeigt, Gewohnheiten von Privateigentümern, kleinbürgerliche Denkweise, falsche Wertvorstellungen usw. noch lange Zeit fortbestehen und unter bestimmten Bedingungen sogar wieder aufleben. Marx und Engels sahen die Möglichkeit eines Wiederauftretens derartiger „Muttermale“ in der neuen Gesellschaft im Zusammenhang mit einer Rückständigkeit in der Entwicklung der Produktivkräfte, mit materieller Armut. Die KPdSU unterstreicht den organischen Zusammenhang zwischen der Aufgabe der Errichtung der materiell-technischen Basis des Kommunismus (auf der Grundlage des von der Sowjetgesellschaft erreichten gewaltigen Fortschritts der Produktivkräfte) mit dem Anstieg von Kultur und Bildung, mit der Erhöhung des gesellschaftlichen Bewußtseins, mit der allseitigen Entwicklung des Menschen. In der Entschließung des XXIV. Parteitages der KPdSU zum Rechenschaftsbericht des Zentralkomitees heißt es, „daß die Herausbildung der marxistisch-leninistischen Weltanschauung,

12 Ebenda, S. 264.

hoher politisch-ideologischer Eigenschaften und der Normen der kommunistischen Moral bei den Werktätigen auch in Zukunft die zentrale Aufgabe der ideologischen Arbeit der Parteiorganisationen bleibt.¹³

Es ist die Pflicht der marxistischen Ethiker, zur Lösung dieser Aufgabe beizutragen.

Die Wissenschaft beschäftigt sich heute bekanntlich zu einem großen Teil mit Problemen, die nicht der unmittelbaren Anwendung in der Praxis dienen. Das Anwachsen und die Spezialisierung des Wissens führen dazu, daß sich einzelne Wissensgebiete verselbständigen und nur noch „Eingeweihten“, den auf diesem Gebiet Arbeitenden, zugänglich sind.

Die Ethik macht hierbei offenbar keine Ausnahme. In den Arbeiten bürgerlicher Philosophen erscheint die Ethik nicht mehr als jener Teil der Philosophie, der früher als praktische Philosophie, als Anleitung fürs Leben betrachtet wurde. Sie wird zu einer entideologisierten „Metaethik“ bzw. zum Gegenstand sehr spezieller Untersuchungen – kybernetischer, semiotischer, axiologischer, deontischer und anderer Forschungen, die insbesondere darauf abzielen, die der Herausbildung der Moralnomen zugrunde liegenden logischen Beziehungen zu formalisieren. Solche Untersuchungen werden auch von marxistischen Wissenschaftlern betrieben, die auf diese Weise nach Möglichkeiten suchen, die moralische Entwicklung des Menschen wissenschaftlich zu leiten (wozu man auch die Anwendung von Rechenmaschinen u. ä. zählt)¹⁴.

Es wäre falsch, solche Versuche von vornherein abzulehnen. Wichtig ist, daß sie auf dem Boden der marxistischen Weltanschauung und der marxistischen Methodologie unternommen werden und nicht dahingehend ausarten, daß jeder Autor eine eigene logische Konstruktion entwickelt. Leider werden über solchen Konstruktionen bisweilen wesentlich bedeutsamere Aufgaben vergessen: das Studium der realen Erfahrungen bei der Herausbildung des neuen Menschen, bei der Durchsetzung der kommunistischen Moral.

In den letzten Jahren wurde in Arbeiten zu ethischen Fragen viel über die Struktur des Moralbewußtseins geschrieben. Dabei ging es um die Form des Moralbewußtseins, unabhängig von seinem konkret-historischen Inhalt, also um die Abstraktion des Moralbewußtseins. Wir wollen die Möglichkeit und Nützlichkeit solcher Abstraktionen nicht bestreiten. Sie haben sowohl für die Erkenntnis wie auch für die Praxis eine gewisse Bedeutung. Marx schrieb über eine solche Abstraktion – über die Produktion im allgemeinen: „Die Produktion im allgemeinen ist eine Abstraktion, aber eine verständige Abstraktion, sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert und uns daher die Wiederholung erspart.“¹⁵ Mehr vermag eine solche Abstraktion jedoch nicht zu leisten. Mit

13 „XXIV. Parteitag der KPdSU, Dokumente“, Moskau–Berlin 1971, S. 25.

14 Ein Beispiel dafür ist das Buch von Franz Loeser, Deontik, Planung und Leitung der moralischen Entwicklung, Berlin 1966.

15 K. Marx, Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 13, S. 617.

dem Begriff „Produktion im allgemeinen“ läßt sich keine einzige reale historische Entwicklungsstufe der Produktion erklären. Die allgemeinen Momente jeder Produktion und jedweder ökonomischen Beziehungen reduzieren sich „auf einige sehr einfache Bestimmungen, die in flachen Tautologien breitgeschlagen werden“.¹⁶

Dies gilt offensichtlich auch für die Bestimmung des Moralbewußtseins, der Beziehungen und Aufeinanderfolge seiner Elemente, selbst wenn diese Beziehungen mit Beispielen aus der Geschichte belegt werden. Die Versuche, formale Schemata des Moralbewußtseins zu entwerfen, mehren sich. Sie sind aber lediglich dazu geeignet, eine gewisse Ordnung in die Terminologie zu bringen (was in jedem Wissensgebiet erforderlich ist).

Keine Wissenschaft kommt ohne Abstraktionen aus. Abstraktionen können allerdings sehr unterschiedlicher Natur sein. Die einen sind zunächst eine Vorstufe der Erkenntnis, werden später jedoch, um mit Marx zu sprechen, „zu ledernen Gemeinplätzen“¹⁷. Andere wiederum bringen das Wesen der Dinge, ihren inneren Zusammenhang zum Ausdruck und verhelfen uns zum Verständnis der konkreten historischen Realität. Solche Abstraktionen haben großen erkenntnistheoretischen Wert, doch bereitet ihre Formulierung häufig beträchtliche Schwierigkeiten, setzt sie doch voraus, daß die Logik der Entwicklung des realen Objekts aufgedeckt wird.

In der in- und ausländischen marxistischen Literatur wird in letzter Zeit viel über die Anwendung der Logik in der Ethik geschrieben. Dabei wird durchaus nicht immer klar, was für eine Logik gemeint ist. A. A. Iwin hebt in seinem Buch „Grundlegung der Logik der Wertungen“ hervor, daß man unter Logik die unterschiedlichsten – sich häufig gegenseitig ausschließenden – Lehren versteht, z. B. werden dazu die verschiedenen Versionen der sogenannten „inhaltlichen Logik“ gezählt, die keinen klaren Inhalt aufweisen. Iwin hat leider nicht unrecht. In Anwendung beispielsweise auf das Moralbewußtsein als solches können diese Versionen der „inhaltlichen Logik“ gar keinen klaren Inhalt haben. Sie ersetzen nicht die formale Logik als Theorie des formalen Schließens, auf die keine Wissenschaft verzichten kann (auch nicht die Ethik, für die sie sich gegenwärtig erfolgreich entwickelnde Logik der Wertungen große Bedeutung besitzt). Sie stiften insbesondere dann Verwirrung, wenn der Terminus „Logik“ einmal im Sinne der formalen (oder symbolischen) Logik und dann wieder im Sinne der Erkenntnistheorie und Dialektik gebraucht wird.

Maria Makai, die Verfasserin des in Ungarn erschienenen Buches „Die Dialektik des Moralbewußtseins“ (ein Buch, das ein eingehendes Studium verdient), schreibt zu Recht, daß nur eine einheitliche logisch-gnoseologische Interpretation des Moralbewußtseins als Basis für eine produktive Analyse der Konfigurationen des Moralbewußtseins aus der Sicht der formalen Logik dienen kann. Die logisch-gnoseologische, dialektische Interpretation richtet sich auf diese Konfi-

16 Ebenda, S. 618.

17 K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 736.

gurationen in ihren historischen Erscheinungsformen und in ihrer Entwicklung, in ihren realen Widersprüchen und in ihrer Einheit, in der Wechselwirkung der Elemente ihres Inhalts und ihrer Form, während die formale Logik deren gegebenen, faktischen, formalen Aspekt untersucht.

Makai geht in ihrem Buch von der Aufgabe aus, die seinerzeit Engels formuliert hat: von der Forderung, die Formen des Denkens, die logischen Kategorien zu untersuchen. An der systematischen Lösung dieser Aufgabe hat sich seit Aristoteles nur Hegel versucht. Anhand umfangreichen historischen Materials legt Makai die wichtigsten Etappen in der Entwicklung der Konfigurationen (bzw. Strukturen) des Moralbewußtseins dar, wobei sie dem Schema Hegels folgt (indes ohne es zu kopieren). Die Verfasserin ignoriert in keiner Weise die ideologische Natur des Moralbewußtseins, seine Bindung an die Interessen bestimmter Klassen, die Tatsache, daß das Moralbewußtsein unter bestimmten Umständen die Wirklichkeit mystifiziert. Sie schreibt, das Primat des Inhalts und der besonderen (gemeint sind die klassenbedingten) Momente des Moralbewußtseins äußere sich in der Tatsache, daß diese Momente „die allgemeinen Merkmale der Moralkommunikation durchbrechen“, daß diese Momente dort, wo sie sich auf gegensätzliche Klassen beziehen, nur scheinbar ein und dasselbe bedeuten: „Es gibt keine abstrakte allgemeine Form. Die Beziehung zur allgemeinen Form (deren enge oder weite Interpretation, deren Entwicklung oder Negation) ist von Anbeginn durch jenen besonderen Aspekt determiniert, der die Form beeinflusst.“¹⁸ Wir halten dies für sehr zutreffend.

Reduziert sich indes das Problem der Verbindung von Theorie und Praxis im Bereich der Ethik auf die Herstellung der allgemeinen Beziehung zwischen Erkenntnismoment und Wertungsmoment, zwischen Sein und Sollen? Makai beschränkt sich in ihrem Buch auf eben diesen Aspekt. Gegen diese Beschränkung an sich ist nichts einzuwenden. Nur ist eben die Beziehung zwischen ethischer Forschung und Praxis in Wirklichkeit komplizierter, vielseitiger. Sie läßt sich nicht auf die These reduzieren, daß die Erkenntnis zur Praxis, zur Realisierung des Richtigen und Vernünftigen führen muß, daß das – in den ethischen Begriffen und Normen ausgedrückte – Richtige und Vernünftige als solches auf die Praxis Einfluß nimmt. Wichtig für die sozialistische Gesellschaft ist das Studium der bei der Herausbildung des neuen Menschen gesammelten Erfahrungen, der Erfahrungen der kommunistischen Erziehung und der Überwindung kleinbürgerlicher Gewohnheiten, die Aufdeckung der Bedingungen, unter denen solche Gewohnheiten (und die entsprechende Denkweise) wiederaufleben, und der Wege zu ihrer Beseitigung. Bei diesem Studium müssen auch die neuesten Methoden der empirischen und logisch-mathematischen Forschung, die Ergebnisse einer ganzen Reihe von Wissenschaften über den Menschen (Ethnographie, Psychologie, Linguistik u. a.) genutzt werden, natürlich auf der Grundlage der allgemeinen Methodologie des Marxismus-Leninismus. Nur so ist die Wissen-

schaft gefeit gegen bloße „Deskription“ wie auch gegen die Schaffung praxisfremder Konstruktionen.

Unsere Partei, die der ideologischen Arbeit unter den Massen größte Bedeutung beimißt, betont zugleich, daß die politisch-moralischen Eigenschaften der sowjetischen Menschen von „unserer ganzen sozialistischen Lebensweise, dem ganzen Gang der Dinge in der Gesellschaft“ geformt werden¹⁹. Für Untersuchungen der realen Prozesse der moralischen Entwicklung, für das Aufwerfen und die Diskussion tatsächlich aktueller Probleme der Moral besteht also ein großes Betätigungsfeld. Es geht um die Klärung der Rolle des objektiven und des subjektiven Faktors in der Entwicklung des Moralbewußtseins, um die Verbindung der Forderungen des Kollektivs und des persönlichen Gewissens usw.

Die Erforschung der Moralprobleme kann freilich nicht so geschehen, wie es sich eine Romanfigur aus Thomas Manns „Zauberberg“ vorstellte, die mit Hilfe der Wissenschaft in einer zwanzigbändigen „Soziologie der Leiden“ die Leiden der Menschheit beschreiben und klassifizieren, die Ursachen dieser Leiden aufdecken und dann beseitigen wollte. Die Untersuchung der Moralprobleme unserer Gesellschaft kann nur dann produktiv sein, wenn sie sich auf den praktischen Kampf für die Zukunft, für den Kommunismus, für die Herausbildung des neuen Menschen, neuer Beziehungen und Gewohnheiten orientiert.

In der Ethikliteratur der letzten Jahre gab es Bestrebungen, einen besonderen Bereich abzugrenzen, der sich mit der Klärung des realen Zustands der Sittlichkeit beschäftigt. So betrachten Titarenko, Karwazkaja und Titow in einem Zeitschriftenbeitrag diesen Bereich, den sie als „Ethologie“ bezeichnen, als Anfangsetappe der ethischen Erkenntnis, als empirische Basis aller Kenntnisse der Ethik, als einen Bereich, der das Material für weitere theoretische Verallgemeinerungen gibt. Nach Ansicht der genannten Verfasser durchläuft die ethische Forschung drei Etappen: Vom konkreten Material, das die Ethologie (die traditionelle deskriptive Ethik) liefert, steigt sie zur allgemeinen ethischen Theorie und von dieser zur normativen Ethik auf. Wir halten diese Untergliederung in eine theoretische und eine normative Ethik für falsch, ebenso die Unterteilung in eine deskriptive und eine theoretische Ethik. Die Autoren selbst räumen ein, daß sich die „Ethologie“ nicht auf die bloße Beschreibung der Sittlichkeit reduziert, daß eine solche Beschreibung notwendigerweise eine bestimmte Ansicht zur gesellschaftlichen Entwicklung voraussetzt, daß sie eine Klärung der Gesetzmäßigkeiten der zu beschreibenden Erscheinungen sowie ihre Wertung erfordert. Das gleiche gilt für den Zusammenhang zwischen theoretischer und „normativer“ Ethik. Eine normative Ethik ohne Theorie ist keine Wissenschaft, sondern ein Kodex, eine Aufzählung von Regeln, Geboten, Vorschriften. Ein entwickeltes Moralbewußtsein – das sind in erster Linie die sittlichen Überzeugungen des Menschen als Bestandteil seiner allgemeinen Weltanschauung, und zwar deren „praktischste“ Komponente, die die wesentlichen Motive des menschlichen Han-

18 M. Makai, The Dialectics of Moral Consciousness, Budapest 1972, S. 130/131.

19 L. I. Breshnew, Rechenschaftsbericht des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, Moskau-Berlin 1971, S. 112.

delns bestimmt. Unsere Bemühungen zielen darauf ab, daß sich diese Überzeugungen bei jedem sowjetischen Menschen auf die wissenschaftliche marxistisch-leninistische Weltanschauung gründen.

Aufgabe der Ethik ist es nicht nur, das Moralbewußtsein der Menschen zu einem „normativen System“ zu organisieren. Sie soll die Menschen vor allem lehren, über Fragen der Sittlichkeit nachzudenken. Der Mensch unserer Gesellschaft, der Fragen des Verhaltens – des individuellen und des gesellschaftlichen – zu entscheiden hat und zu den Handlungen der anderen Menschen einen Standpunkt beziehen soll, kann nicht einfach ein „Behälter“ für Regeln, Normen, Gebote usw. sein, auch wenn diese zu einem System organisiert sind. Er muß auf dem Boden unserer Gesellschaftsordnung schöpferisch denken, Handlungen richtig einschätzen und die Moralprobleme richtig lösen können, die das Leben der heutigen Gesellschaft, der Aufbau des Kommunismus, die ideologische Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus, die friedliche Koexistenz, die wissenschaftlich-technische Revolution, die Kunst und Kultur aufwerfen. Über diese zahlreichen Probleme wäre in einem speziellen Beitrag zu schreiben.

Wir Ethiker, die wir Arbeiten zu „aktuellen“ Problemen der Ethik verfassen, reagieren nur schwach auf die tatsächlich aktuellen Probleme der Moral. Darüber schreiben vielmehr Journalisten, Schriftsteller, Propagandisten. Die Wissenschaftler interessieren sich für die ethischen Aspekte der Nutzung der Wissenschaft. Über die moralische Erziehung der heranwachsenden Generation schreiben Pädagogen, Schriftsteller, Journalisten. Und wir, die Fachleute, ziehen uns in die rein theoretische Arbeit zurück und überlassen die Fragen der Anwendung der Ethik den anderen. Besondere Bedeutung haben die heutigen Moralprobleme für die Erziehung der Jugend. Die Jugend (insbesondere an den Hochschulen) ist an Moralproblemen außerordentlich interessiert. Unsere Jugend bewegen solche Fragen wie die Verbindung von Wissenschaft und Moral, von Berufsausbildung und Allgemeinbildung, die sittlichen Grundlagen der Kameradschaft, der Freundschaft, der Familie usw.

In der Ethik ist eine entschiedene Wende erforderlich – nicht hin zur Ausarbeitung diffiziler Spezialfragen und auch nicht zurück zur früheren „Zitatenpropaganda“, sondern zum wissenschaftlichen Durchdenken der sittlichen Entwicklung unserer Gesellschaft, der Erziehung unserer Jugend. Diesen Problemen müssen die speziellen Untersuchungen untergeordnet sein. Allein auf dieser Grundlage kann mit Hilfe der marxistisch-leninistischen Methodologie Neues in der Ethik entstehen, können die philosophiegeschichtlichen, die gnoseologischen, soziologischen und anderen Probleme der Ethik tiefer erfaßt werden, kann die ethische Wissenschaft (wie auch die ethische Propaganda als ihre notwendige Fortsetzung) überzeugender werden und wirksamer zur Herausbildung des neuen Menschen beitragen.

Übersetzt von I. Groß

Demokratische Erziehung

Herausgeber: Georg Auernheimer · Frank Benseler · Horst Bethge · Karl H. Bönner
Dankwart Dankwerts · Alfred Degen · Frank Deppe · Helga Deppe-Wolfinger
Lottmi Doormann · Karl-Heinz Heinemann · Horst Holzer · Hans Rainer Kaiser
Karl Chr. Lingelbach · Michael Otte · Karin Priester · Erich Roßmann · Gerwin Schefer
Stephan Voets · Herbert Vorgrimler

Politisch-wissenschaftliche Zweimonatszeitschrift für das gesamte
Bildungs- und Erziehungswesen

Heft 1/76

Zur Sozialisation und Erziehung behinderter Jugendlicher:

W. Jantzen: Materialistische Erkenntnistheorie, Behindertenpädagogik und Didaktik.

H. Reiser: Konzentrationsstörungen in der Schule.

Aufsätze zur Verhaltenstherapie, Legasthenie, zur beruflichen Eingliederung
Behinderter, von U. Preuss-Lausitz, H. Deppe-Wolfinger, R. Wellen und anderen.

Weitere Aufsätze:

R. Koch/G. Rocholl: Gleichgültigkeit der Lohnerzieher? Zur Auseinandersetzung
mit Heinsohn/Knieper.

D. Kramer zur Jugendzentrumsarbeit.

H. Lühring schreibt aus Bonn.

Sammelrezensionen zur Sonder- und Freizeitpädagogik.

Heft 2/76 (Anfang März)

Zur Gesamtschulentwicklung:

K. Goehrke: Warum ich trotzdem an der Gesamtschule bleibe.

Eltern und Lehrer schreiben über Elternarbeit an der Gesamtschule.

D. van Holst: Eine neue vergleichende Untersuchung: Doch mehr Chancengleichheit?

M. Knilli: Überwiegend positive Einstellungen von Eltern zur Gesamtschule.

Weitere Aufsätze:

D. Görs: Ein interessenbezogenes Konzept zur Arbeitslehre.

R. Schulte/P. Werner: Über das DIFF-Projekt Arbeitslehre.

D. Dankwerts: Bildung und Reproduktion der Arbeitskraft.

Bestellungen an Ihre Buchhandlung oder:

Pahl-Rugenstein Verlag, Vorgebirgsstr. 115, 5000 Köln 51

Pahl-Rugenstein

G. L. Smirnow

Die Herausbildung der sozialistischen Persönlichkeit

Aus dem Russischen
456 Seiten mit 1 Grafik
Leinen DM 12,50

Auf eine breite Literaturbasis gestützt, hat der Autor die wesentlichsten neuen Erkenntnisse zu seinem Untersuchungsgegenstand herausgearbeitet, wobei er die unterschiedlichen Standpunkte anderer Wissenschaftler sichtbar macht. Dabei wertete er interessante historische Tatsachen sowie Dokumente aus der Geschichte der KPdSU aus, die die Rolle der Partei bei der Entwicklung der sozialistischen Persönlichkeit deutlich machen. Das Buch gibt Anregung für die publizistische und Forschungsarbeit und rüstet den Leser mit einer wissenschaftlichen Argumentation gegenüber ahistorischen und idealistischen Persönlichkeitsauffassungen aus.



Dietz Verlag Berlin

102 Berlin/DDR, Wallstraße 76–79

HELGA E. HÖRZ

Blickpunkt Persönlichkeit

Grundfragen und Entwicklungstendenzen der marxistisch-leninistischen Ethik
Taschenbuchreihe „Weltanschauung heute“

164 Seiten, Broschur, 8,– DM

Die Autorin, durch ihre 1968 erschienene Arbeit „Die Frau als Persönlichkeit“ bereits einem breiteren Leserkreis bekannt, wendet sich in ihrem neuen Buch wiederum Fragen der Persönlichkeitsentwicklung zu, die mit dem weiteren Aufbau der entwickelten sozialistischen Gesellschaft theoretisch und praktisch zunehmend an Bedeutung gewinnen.

Neben grundsätzlichen Bemerkungen zum Begriff der marxistisch-leninistischen Persönlichkeit interessieren vor allem Ausführungen zur Dialektik von Sozialem und Biologischem und zum Verhältnis von objektiven Gesellschaftsgesetzen und Moralnormen hinsichtlich der Persönlichkeitsproblematik. Die Arbeit enthält zudem eine ausführliche Auseinandersetzung mit nach wie vor aktuellen neofreudistischen Versuchen der „Synthese“ von Marxismus-Leninismus und Psychoanalyse.



**VEB DEUTSCHER VERLAG
DER WISSENSCHAFTEN**

DDR – 108 Berlin, Postfach 1216

DAS ARGUMENT

Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften

93

Umwelt

Zum Verhältnis von Gesellschaft und Natur

Editorial: Umweltkrise im Schatten der Wirtschaftskrise

D. Hassenpflug: Umwelt zu Marktpreisen?

U. Hampicke: Kapitalistische Expansion und Umweltzerstörung

H. Immler: Die Notwendigkeit von Stoff- und Energiebilanzen

Diskussion: Sexualität und Herrschaft

S. Tömmel: „Männlicher“ Kapitalismus und „weiblicher“ Sozialismus

R. Camerer: Alice Schwarzers sexuelle Utopie und die Entpolitisierung der Frauenbewegung

J. Hempel: Feminismus und Psychotherapie bei Phyllis Chessler

T. Graf und M. Herzer: Zur neueren Diskussion über die Homosexualität

Besprechungen: Schwerpunkte: Kommunikationsforschung; Faschismus; CDU/CSU

Zeitschriftenschau

17. Jahrgang November 1975 Heft 9/10 Doppelheft

Einzelpreis 9,— DM, im Abo 7,50 DM, für Schüler und Studenten 7,50 DM, im Abo 6,— DM

94

Antworten auf Althusser

Editorial: Antworten auf Althusser: Worum geht die Diskussion?

H. J. Rheinberger: Die erkenntnistheoretischen Auffassungen Althusser

U. Jaeggi: Theorie der Geschichte: Geschichte der Theorie?

C. Thoma-Herterich: Althusser „Selbstkritik“

Zur Diskussion gestellt

H. Conert: Jochen Steffens „Strukturelle Revolution“

W.-D. Schmidt: Dutschkes Leninismus-Kritik

R. Müller: Armanskis Verbalhornung des wissenschaftlichen Sozialismus

Besprechungen: Schwerpunkte: Stadtplanung; Unterricht; Gesundheitswesen; SPD-Geschichte; Gewerkschaften

Zeitschriftenschau

17. Jahrgang Dezember 1975 Heft 11/12 Doppelheft

Einzelpreis 9,— DM, im Abo 7,50 DM, für Schüler und Studenten 7,50 DM, im Abo 6,— DM

Argument-Verlag

75 Karlsruhe 21

Postfach 210730

MARXISMUS DIGEST

Theoretische Beiträge
aus marxistischen
und antiimperialistischen
Zeitschriften

herausgegeben vom Institut für Marxistische Studien und Forschungen, Frankfurt/Main

Bisher erschienen:

- 1 Staatsmonopolistische Wirtschaftsregulierung — Inhalt, Formen, Methoden
- 2 Neokolonialismus
- 3 Ökonomische Reformen in den sozialistischen Staaten
- 4 Friedrich Engels 1820–1970
- 5 Wissenschaftlich-technische Intelligenz und Angestellte im Spätkapitalismus
- 6 Geschichtstheorie und Geschichtsschreibung
- 7 Neue Aspekte der Monopoltheorie
- 8 Entwicklung der antiimperialistischen Befreiungsbewegung in der Dritten Welt
- 9 Erkenntnistheorie
- 10 Strategie und Taktik des antimonopolistischen Kampfes in den Ländern des staatsmonopolistischen Kapitalismus
- 11 Inflation und Währungsprobleme im heutigen Kapitalismus
- 12 Zur Soziologie der herrschenden Klasse
- 13 Pädagogik und Gesellschaft
Zu Grundkonzeptionen der Pädagogik in den sozialistischen Ländern
- 14 Nationalisierung und demokratische Programmierung
- 15 Bedürfnisse, Reproduktionsbedingungen der Arbeitskraft und Konsum im Kapitalismus
- 16 Zur Kritik der Psychoanalyse
- 17 Staat und Herrschaftssystem im heutigen Kapitalismus
- 18 Philosophie und Naturwissenschaften
- 19 Wachstum und Krise im Kapitalismus heute
- 20 Theorie und Praxis sozialdemokratischer Parteien
- 21 Technik und Gesellschaft
- 22 Allgemeine und zyklische Krise des Kapitalismus
- 23 Arbeiterjugend. Soziale Lage — Bewegungen — Ideologie
- 24 Kritik der bürgerlichen Wissenschaftstheorie
- 25 Probleme der marxistischen Ethik
Solidarität — Verantwortung — Persönlichkeit

Zur Zielsetzung der neuen Publikationsreihe

„Soziale Bewegungen. Analyse und Dokumentation des IMSF“

Die Analyse und Dokumentation sozialer Bewegungen und insbesondere gewerkschaftlicher und politischer Bewegungen und Bewußtseinsprozesse der Arbeiterklasse der BRD bilden einen zentralen Schwerpunkt in der Forschungsarbeit des Frankfurter Instituts für Marxistische Studien und Forschungen.

Im Rahmen der Reihe „Soziale Bewegungen“ sollen nun in vierteljährlicher regelmäßiger Folge Ergebnisse dieser Forschungsarbeit vorgelegt werden.

Kernstück dieser Beiträge sind jährlich zwei Untersuchungen zur Entwicklung der Streik- und Tariffbewegungen. Nach Schwerpunkten, die durch die reale Bewegung gesetzt werden und sich deshalb einer starren Gliederung entziehen, soll in diesen zwei Untersuchungen ein kontinuierlicher Überblick des Verlaufs und der Ergebnisse der Tarifauseinandersetzungen gegeben werden und auslösende Momente, Inhalt und Formen der sozialen und politischen Kämpfe der Arbeiterklasse, soziale und politische Breite der Aktionen analysiert werden. Bewußtseinsprozesse, politische Veränderungen und Auswirkungen auch für die Gewerkschaftsbewegung gehören mit zum Gegenstand der Untersuchungen.

Zwischen den Halbjahresberichten werden spezielle Untersuchungen zu zwei weiteren Schwerpunktthemen bestimmter Bewegungen, Kampfformen, Bürgerinitiativen u. ä. veröffentlicht.

Auf diese Weise sollen die in vierteljährlicher Folge erscheinenden Berichte dieser Reihe ebenso einen Gesamtüberblick wie auch spezielle Detailinformationen über die wichtigsten sozialen Bewegungen in der Bundesrepublik in systematischer Weise vermitteln.

Subskriptionsangebot bis zum 30. 9. 1976

Beiträge des IMSF 4

Wirtschaftskrise und Wirtschaftspolitik

Zu den Beziehungen zwischen Wirtschaftsentwicklung und Wirtschaftspolitik in der BRD in der Periode 1966/67 bis 1975/76.

Verfaßt von 29 Autoren, u. a. Prof. Dr. F. Deppe, Prof. Dr. D. Boris, Dr. J. Janssen, Prof. Dr. J. Hufschmidt, Prof. Dr. J. Schiefelstein
Redaktion: Dr. J. Goldberg, Dr. H. Jung

Umfang ca. 450 Seiten, brosch., 17 x 24 cm — Preis ab 30. 9. 1976: DM 28,—

Subskriptionsangebot bis 30. 9. 1976: DM 22,—

Aus dem Inhalt:

1. Die Restauration des Monopolkapitalismus und Veränderung der Verwertungsbedingungen in der BRD bis zur Krise 1966/68
2. Ziele und Maßnahmen der Wirtschaftspolitik zwischen 1967 und 1975/76
3. Die Einwirkung staatlicher Wirtschafts-, Sozial- und Gesellschaftspolitik auf die Lage der Arbeiterklasse
4. Der fünfte Nachkriegszyklus und die Zuspitzung der ökonomischen und sozialen Widersprüche
5. Krise und Wirtschaftswissenschaft, Aspekte wirtschaftspolitischer Theorie
6. Krise — Monopol — Wirtschaftspolitik, Staat und Klassenkampf

Anhang: Wirtschaftspolitische Chronik 1966 — 1976

Bestellschein umseitig

Soziale Bewegungen

Analyse und Dokumentation
des IMSF

Der Arbeitskampf
in der Druckindustrie
im Frühjahr 1976

von Bernd Güther und
Klaus Pickshaus

1. 76
IMSF

Soziale Bewegungen

Analyse und Dokumentation des IMSF

Redaktion: K. Pickshaus, Dr. J. H. v. Heiseler

Redaktionsbeirat: Prof. Dr. Frank Deppe, Marburg; Prof. Dr. Georg Fülberth, Marburg; Prof. Dr. Lothar Peter, Bremen

Heft 1 · 76

Der Arbeitskampf in der Druckindustrie im Frühjahr 1976

Verfasser: Bernd Güther und Klaus Pickshaus

Umfang ca. 70 Seiten, DIN A 5

Preis DM 7,—

Auslieferung September 1976

Zu diesem Heft:

Die neue IMSF-Reihe beginnt mit einer Untersuchung des dreizehntägigen Druckerstreiks im Mai 1976, der von den Autoren als ein historischer Einschnitt in der sozialen Bewegung der Bundesrepublik eingeschätzt wird, da erstmals seit Jahren eine Gewerkschaft geschlossen und konsequent um die Unabhängigkeit von den wirtschaftspolitischen Doktrinen und Leitlinien von Monopolkapital und Staat mit Erfolg gekämpft hat.

Auf der Grundlage umfangreichen Materials und zahlreicher Gespräche, die schon während des Streiks in den Zentren der Druckindustrie geführt werden konnten, werden sowohl die Strategie des Kapitals als auch Bedingungen, Verlauf und Ergebnisse des Streiks analysiert. Es wird versucht, eine erste Einschätzung der tarif- und gewerkschaftspolitischen Bedeutung dieses erfolgreichsten Abwehrkampfes in der Krise 1974/76 zu geben.

Aus dem Inhalt:

- die Strategie des Kapitals in der Lohnrunde 75/76 und die Entwicklung der Tarifbewegung
- zur Entwicklung der Krise in der Druckindustrie
- zur Tarifpolitik und Organisation der IG Druck und Papier
- Vorbereitung und Verlauf des Streiks
- die bundesweite Aussperrung
- Verlauf und Organisation des Streiks in verschiedenen Zentren (Hamburg, Essen, Frankfurt, München u. a.)
- zur Politik der Unternehmerverbände während des Streiks
- die Berichterstattung der Massenmedien
- zur tarifpolitischen und gewerkschaftspolitischen Bedeutung des Streiks
- Dokumentation: Flugblätter und Materialien der IG Druck und politischer Gruppen

Themenplan 1976/1977

1 · 76 (September 1976): Der Arbeitskampf in der Druckindustrie im Frühjahr 1976, ca. 70 Seiten, DM 7,—

S I (Dezember 1976): Zur Entwicklung der Gewerkschaftsjugendbewegung in der BRD seit Ende der sechziger Jahre, ca. 70 Seiten, DM 7,—

1 · 77 (erstes Quartal 1977): Die Streik- und Tarifbewegung 1976/77, ca. 40 Seiten, ca. DM 5,—

Bezugsbedingungen

Die Reihe wird sowohl im Einzelheftverkauf als auch im Abonnement vertrieben.

Umfang der einzelnen Hefte zwischen 40 und 70 Druckseiten im DIN A 5-Format.

Preis für das Jahresabonnement (4 Hefte): 20,— DM.

Einzelheftpreis je nach Umfang zwischen 5,— und 8,— DM.

Das Abonnement gilt für 4 Hefte. Kündigung ist möglich bis sechs Wochen vor Ablauf des Abonnements, sonst automatisch Verlängerung.

Anschrift der Redaktion, Anzeigen: Institut für Marxistische Studien und Forschungen, Liebigstraße 6, 6000 Frankfurt am Main, Telefon: 06 11 / 72 49 14, Postscheckkonto: Frankfurt 19 63 46 - 604, Bank für Gemeinwirtschaft, Frankfurt/Main 1070 660 600

Bestellschein

(Lieferung erfolgt gegen Vorausrechnung)

Hiermit bestelle(n) ich/wir aus dem IMSF:

- ☐ Abonnement „Soziale Bewegungen“ (4 Hefte) à 20,— DM
- ☐ Probeheft „Soziale Bewegungen“
- Exemplare „Soziale Bewegungen“ 1 · 76 (Druckerstreik) à 7,— DM
- Exemplare „Soziale Bewegungen“ S I (Gewerkschaftsjugendbewegung) à 7,— DM
- ☐ Subskription „Wirtschaftskrise“ (bis 30. 9. 76) à 22,— DM
- Exemplare „Wirtschaftskrise“ (ab 30. 9. 76) à 28,— DM
- ☐ Gesamtverzeichnis der Publikationen des IMSF

Name, Vorname: _____

Straße: _____

Wohnort: _____

Ort, Datum: _____

Unterschrift: _____

bitte einsenden an:

Institut für Marxistische Studien und Forschungen

Liebigstraße 6, 600 Frankfurt am Main