

Peter Ehlen SJ

Emanzipation durch Sittlichkeit

Neuansätze ethischen Denkens in der Sowjetunion

In wohl kaum einem Land ist das philosophische Denken so stark von ethischen Fragen bestimmt worden wie in Rußland¹. Erinnert sei an den wohl bedeutendsten russischen Philosophen, Vladimir Solovjov. Menschliche Vervollkommenung des einzelnen wie die Einheit der Gesellschaft kann, wie Solovjov in tiefgreifender Phänomenanalyse aufweist, allein durch den sittlichen Akt der Liebe erreicht werden². Erinnert sei an den gleichfalls zu den russischen Philosophen zu zählenden Leo Tolstoj, etwa sein Essay über „Das Gesetz der Gewalt und das Gesetz der Liebe“³, oder an Nikolaj Berdjaev und sein Werk über die „Bestimmung des Menschen“⁴, in dem er – gerade in Hinblick auf die Marxsche Gesellschaftslehre – darlegt, daß der Mensch sich selbst wie auch seine mitmenschliche Gemeinsamkeit, die „sobornost“, nur im sittlichen Akt, der sowohl frei und schöpferisch als auch Gemeinschaft stiftend sei, verwirklichen könne.

Damit sind nur einige der Männer der russischen Geistesgeschichte genannt, die das sittliche Phänomen zum Mittelpunkt ihres Denkens gemacht haben; das weite Feld der klassischen russischen Literatur, die wie kaum eine zweite von der Frage nach dem sittlich Guten bewegt war, blieb dabei völlig außer Betracht.

Angesichts dieser starken ethischen Tradition der russischen Philosophie stellt sich die Frage, welche Stellung die Philosophen der Sowjetunion, die sich Marxisten-Leninisten nennen, dem sittlichen Phänomen in ihrem Denken einräumen. Lange Zeit hatte man hier die Frage nach dem sittlich Guten entweder ignoriert oder an die Peripherie abgedrängt; seit einigen Jahren aber zieht diese Frage wieder die erhöhte Aufmerksamkeit auf sich, wobei einige Denker zu überraschenden, an die nichtmarxistische Ethik anknüpfenden Einsichten gelangt sind.

Um die Eigenart und Eigenleistung der hier vorzustellenden Autoren zu würdigen, ist es notwendig, kurz das Verständnis des Sittlichen bei Marx und im bisherigen Sowjetmarxismus zu umreißen, um so das Spannungsfeld erkennbar zu machen, in dem

¹ Der Aufsatz ist der Text eines Vortrags bei der Thomas-Akademie der Hochschule für Philosophie-Philosophische Fakultät SJ München am 27. 1.1973.

² Vgl. Vl. Solov'ev, *Smysl ljubvi* (Der Sinn der Liebe) (1892–1894).

³ L. Tolstoj, *Zakon nasilija i zakon ljubvi* (1908).

⁴ N. Berdjaev, *Naznačenie človeka* (1931).

jene Autoren stehen. Ich beschränke mich dabei auf jene Marxschen Gedanken, die für die weitere Entwicklung zum Sowjetmarxismus Bedeutung gewonnen haben.

Das Anliegen des Werks von Karl Marx läßt sich in dem Begriff „Emanzipation des Menschen“ zusammenfassen. Die Unterscheidung der teilweise bereits erreichten, aber unzureichenden politisch-bürgerlichen Emanzipation und der noch ausstehenden menschlichen Emanzipation bildete den Auftakt zu seinen weiteren philosophischen und nationalökonomischen Untersuchungen. Revolution war für den frühen wie für den späten Marx durchaus mehr als nur die politische Machtergreifung einer bestimmten Klasse oder gar Partei; sie sollte, wie er noch in den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ (1857) hervorhebt, die „volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sog. Natur sowohl, wie seiner eigenen Natur“ herbeiführen; ihr Ziel sei das „absolute Herausarbeiten der schöpferischen Anlagen“ des Menschen, die „Entwicklung aller menschlichen Kräfte“ als „Selbstzweck“. Die Marxsche Revolution sollte unter Voraussetzung einer hohen Entwicklung aller Produktivkräfte zur Reintegration der entfremdeten und verkümmerten „menschlichen Wesenskräfte“ führen, zu einer universalen Erneuerung des Menschen.

Emanzipation durch Aufhebung des Privateigentums

Diese Emanzipation zum „totalen Individuum“ und mit ihr der neue soziale Bezug zum Mitmenschen und die erneuerte Gesellschaft ist gegeben mit der Aufhebung des Privateigentums. Denn der schöpferische Lebensakt, in dem der Mensch sich in seinem Menschsein entfaltet, ist für Marx die Arbeit, die praktisch-produktive Beziehung zur Natur. In ihr, der Arbeit, wird die Natur vermenschlicht, indem die Kräfte des Menschen sich zu den ihnen entsprechenden Produkten vergegenständlichen, während diese ihrerseits die Kräfte des Menschen bestätigen und neue Bedürfnisse und Kräfte wecken; zugleich realisiert sich mittels der Arbeit am gemeinsamen Produkt und dessen Genuß die Beziehung zum Mitmenschen, die Gesellschaft.

In der Situation der Entfremdung aber werden die Produkte wie die in der Arbeit zum Produkt sich vergegenständlichende Kraft zum Privateigentum und Tauschobjekt. Anstatt Medium eigener Entfaltung und mitmenschlicher Bereicherung zu sein, entleert das Produkt, das zur Ware geworden ist, seinen Schöpfer, wird zu einer fremden und feindlichen Macht über ihn, pervertiert seine Bedürfnisse und stellt sich als Objekt wechselseitiger Habgier trennend zwischen die Menschen.

Das Privateigentum, bzw. dessen Äquivalente, die Ware und das Geld, deren Aufhebung Emanzipation bedeutet, sind nicht als Metaphern für eine sittliche Fehllhaltung, etwa die menschliche Habsucht, sondern als „sinnlich“ und „gegenständlich“ zu verstehen. Ihre Aufhebung kann dementsprechend nicht primär durch eine moralische Konversion, sondern muß in einem sinnlich-gegenständlichen, „wissenschaftlich“ konstatierbaren Akt erfolgen.

Die sittliche Ohnmacht des entfremdeten Menschen

Menschliche Emanzipation kann auch deshalb nicht aus einem vom Subjekt ausgehenden freien Wollen hervorgehen, weil unter der Herrschaft des Privateigentums den Wesenskräften des Menschen, darunter seiner sittlichen Kraft, der eigentlich menschliche Gegenstand, an dem sie sich realisieren könnten, fehlt. Der entfremdete Mensch muß zur Möglichkeit wahrhaft sittlicher Entscheidung erst befreit werden, indem der Gegenstandswelt der das Wollen pervertierende Charakter verschacherbarer Ware genommen wird.

Auch das Denken ist als der bewußte Ausdruck der vom *übermächtigen* Privateigentum bestimmten Subjekt-Gegenstand-Relation nicht fähig, sich grundsätzlich von der Entfremdung zu distanzieren. So konnte Marx formulieren: „Dies materielle, unmittelbar sinnliche Privateigentum ist der materielle, sinnliche Ausdruck des entfremdeten menschlichen Lebens. Seine Bewegung – die Produktion und Konsumtion – ist die sinnliche Offenbarung von der Bewegung aller bisherigen Produktion, d. h. Verwirklichung oder Wirklichkeit des Menschen. Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur besondere Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz.“⁵

Die Handlungsziele, deren Erstreben schließlich zur Aufhebung der Entfremdung, zur Emanzipation führt, sind also nicht freie Setzung des Subjekts, etwa aufgrund seines eigenen menschlichen Wesens, das letztlich unentfremdet als sittlicher Sollensgrund jeder Entfremdung vorausläge, sondern folgen aus der „Bewegung des Privateigentums“, die kraft der ihr eigenen Widersprüche zur Aufhebung eben des Privateigentums selbst führt. So heißt es bei Marx im unmittelbaren Zusammenhang mit dem erwähnten Zitat: „Daß in der Bewegung des Privateigentums, eben der Ökonomie, die ganze revolutionäre Bewegung sowohl ihre empirische als theoretische Basis findet, davon ist die Notwendigkeit leicht einzusehen.“⁶

Aus der von der ökonomischen Produktion bestimmten gesellschaftlichen Situation ergibt sich das richtige Handeln, indem die Kraft jenes Widerspruchs im Denken bewußt wird und das Handeln zu seiner Lösung treibt, mit anderen Worten, die aus dem Widerspruch der Produktionsverhältnisse mit den Produktivkräften folgende Verelendung löst das revolutionäre Bewußtsein aus und führt so zur revolutionären Aufhebung der bestehenden Eigentumsverhältnisse und damit der Entfremdung.

Geht also der Impuls zur *Aufhebung* der Entfremdung aus der Bewegung des Privateigentums hervor und nicht aus einem im Wesen des Menschen fundierten, aller Vergegenständlichung kritisch gegenüberstehenden sittlichen Sollensbewußtsein, so kann, Marx zufolge, auch in der *emanzipierten* Gesellschaft nicht eigentlich von einem

⁵ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte: Marx-Engels-Werke, Erg. Bd. 1 (Berlin 1968) 537.

⁶ Ebd. 536.

sittlichen Sollen gesprochen werden, sofern dieses kritische Distanz zu allem Gegebenen, die in der Differenz von Wesen und Erscheinung gründet, besagt. Eine derartige Distanz findet hier keinen Grund, die Einheit von Mensch und Natur, Mensch und Gegenstand ist in einem solchen Grad erreicht, daß es die Gleichsetzung von Kommunismus, Humanismus und Naturalismus erlaubt. Wie zu handeln ist, so wäre zu formulieren (also nicht, was „sittlich gesollt“ ist), erwächst jetzt ungebrochen aus den Potenzen der endgültig vermenschlichten Natur. Diese Natur selbst als gegenständlich-sinnliche ist Norm ihrer eigenen Schöpferkraft.

Für die Annahme, daß die von Marx geforderte „positive“ Aufhebung des Privateigentums als „Aneignung des menschlichen Lebens“ ein von der Aufhebung des gegenständlichen Eigentums unterschiedener Akt wäre, der infolge Einsicht in seine sittliche Gesolltheit aus freiem, gutem Willen hervorginge, gibt es keine Begründung. Aufhebung des Eigentums, Aufhebung des Proletariats als Klasse und „Aneignung des menschlichen Lebens“ folgen mit der gleichen dialektischen Notwendigkeit auf die totale Verelendung und Entfremdung des Proletariats, d. h. sobald das „Maß“ des dialektischen Widerspruchs voll ist und nur in diesem Moment.

„Moral“ als Vorstellungsinhalt

Menschliche Emanzipation, so läßt sich, Marx' Darstellung abschließend, sagen, ist in Konsequenz der Annahme, daß der Grundakt menschlichen Lebens die sich vergegenständlichende gesellschaftliche Arbeit sei, unlösbar an die Entwicklung der gesellschaftlichen Widersprüche – dabei nicht zuletzt an die Entwicklung der materiellen Produktivkräfte – gebunden. Ein sittliches Sollen, das von einem im Wesen des Menschen fundierten Sittengesetz ausginge, kennt dieses Denken ebensowenig wie das sittlich Gute als Personqualität. „Moral“ erscheint lediglich als eine der Bewußtseinsformen, in denen die jeweilige Entwicklungsstufe der gesellschaftlichen Widersprüche ihren Ausdruck findet. Wo sittliche Kritik an bestehender Entfremdung geübt wird, beruht diese auf einer bestimmten Interessenlage innerhalb der Bewegung des Privateigentums. Sie vermag, solange Privateigentum besteht, menschliche Emanzipation nicht herbeizuführen. Wahrhaft menschliches Handeln ist noch nicht möglich. Der Ethik als Wissenschaft vom grundsätzlich jederzeit realisierbaren sittlich Guten war damit der Boden entzogen. Ethisches Fragen war eingeschränkt auf die Untersuchung der den jeweiligen antagonistischen Klassen zugeordneten Wertvorstellungen.

Es soll hier nicht weiter die Geschichte des ethischen Denkens im Marxismus untersucht werden; es kam nur darauf an, jene Position zu umreißen, die der weiteren Entwicklung als Voraussetzung gegeben war. Erwähnt sei hier lediglich noch der Anfang des Jahrhunderts im „Ethischen Sozialismus“ aufbrechende Zweifel, ob aus der ökonomischen „Bewegung des Privateigentums“ bereits die sittlichen Werte und

damit gerade auch das Ideal des Sozialismus, die freie Entfaltung eines jeden in einer gerechteren Gesellschaft, abgeleitet, also die philosophische Ethik durch den Historischen Materialismus ersetzt werden könne.

Lenin und der Sowjet-Marxismus

In der Sowjetunion blieb bis in die neueste Zeit das, was man Ethik nannte, ein Teil des Historischen Materialismus. In den Schriften zur Ethik beschränkte man sich darauf, das Normenbewußtsein als Ausdruck und Bestätigung der antagonistischen Klasseninteressen auszulegen, wobei als selbstverständlich vorausgesetzt wurde, daß die sowjetische Gesellschaft mit der Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln den entscheidenden Schritt auf die endgültige Emanzipation hin vollzogen und deshalb als diese Gesellschaft berechtigt sei, verbindliche Handlungsziele für ihre eigenen Glieder wie für die gesamte noch entfremdete Menschheit aufzustellen.

Maßgebend für die hier entwickelten Vorstellungen, auf deren Hintergrund das bemerkenswerte Bemühen gegenwärtiger sowjetischer Denker erst voll gewürdigt werden kann, waren die Ausführungen *Lenins* zur kommunistischen Sittlichkeit auf dem 3. Gesamtrussischen Kongreß des kommunistischen Jugendverbands Rußlands (1920). Sittlichkeit wird hier von Lenin als die „feste und solidarische Disziplin in dem bewußten Kampf der Massen gegen die Ausbeuter“ aufgefaßt, als eines der *Mittel*, um die „Massen“ zum Aufbau des Sozialismus zu führen. Führer zu diesem Ziel, primäres Subjekt des sittlichen Bewußtseins und damit letztgültige Autorität in der Bestimmung des sittlich Gebotenen ist die Partei, bzw. das jeweils von ihr geleitete Kollektiv.

Wollte man hier von Emanzipation sprechen, so handelte es sich primär um eine solche, deren Subjekt die staatlich verfaßte Gesellschaft ist; sie zeigt sich entsprechend den Interessen dieser Gesellschaft in der Zunahme von Macht und Reichtum und wird durch höhere Produktionsleistungen herbeigeführt – wobei nicht unterschlagen werden soll, daß die so erreichte Wohlfahrt der Gesellschaft dem einzelnen auch wieder zugute kommen soll. Die Emanzipation des Individuums vollzieht sich im Dienst an der Emanzipation der Gesellschaft. Ein Sittengesetz, das auch den Bedürfnissen der Gesellschaft gegenüber normativ wäre, oder eine wie immer geartete sittliche Autonomie des Individuums ist nicht denkbar.

Ein sowjetischer Ethiker der Gegenwart formuliert es so: „Die Pflicht ist dazu da, die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft zu regulieren ... Sie besteht in allen Fällen darin, seine Handlungen mit den Interessen der führenden revolutionären Klasse in Übereinstimmung zu bringen“ (E. G. Fedorenko). „In der Pflicht erfährt das Individuum sein Verhältnis zur Gesellschaft“, während das Verhältnis der Gesellschaft zum Individuum durch den Begriff der Gerechtigkeit gekennzeichnet ist (V. Ivanov).

Abweichend von Marx ist an dieser Auffassung die Betonung der Partei als Interpretin der gesellschaftlichen Interessen und die daraus folgende Einschränkung der

Bedeutung des Individuums als des „subjektiven Daseins der Gesellschaft“. Dagegen entspricht es dem Marxschen Historischen Materialismus, wenn Lenin und die Sowjetautoren jedes den gesellschaftlichen Bedürfnissen vorgeordnete Sittengesetz ablehnen, den Begriff der Sittlichkeit im wesentlichen auf den des (klassenbezogenen) Normenbewußtseins beschränken und dem sittlich Guten als Qualität des je einzelnen Menschen keine Aufmerksamkeit schenken. Unter der Voraussetzung einer Gesellschaft, die den entscheidenden Schritt zur Überwindung der Entfremdung vollzogen hat – wie die sozialistische Gesellschaft von sich behauptet –, entspräche es auch der Marxschen Konzeption, wenn diese Gesellschaft ihre maßgebenden Interessen auf die Steigerung der nunmehr zum „Selbstzweck“ befreiten Arbeit richtet.

Autonomie gegen Heteronomie

Worin liegt nun gegenüber dieser nur kurz skizzierten Auffassung das Neue, ja, das geradezu revolutionär Neue im Denken einiger zeitgenössischer sowjetischer Philosophen⁷? Es sollen hier drei Autoren vorgestellt werden, die in dem seit einigen Jahren neu erwachten anthropologischen Fragen in der Sowjetunion sich in besonderem Maß der Ethik zugewandt haben.

Zunächst der Georgier *Gela D. Bandzeladze*, Professor an der Universität Tiflis, der erstmals 1962 in grusinischer Sprache und dann in zweiter russischer Auflage 1970 eine „Ethik“ in seiner Heimatstadt veröffentlicht hat⁸. Sein Handbuch – der in der bisherigen philosophischen Literatur der Sowjetunion wohl geschlossenste Versuch, die Probleme der Ethik neu zu durchdenken – hat das Ziel, die Heteronomie im Verständnis der sittlichen Pflicht zu überwinden und eine „autonome“ Sittlichkeit zu begründen, die nicht um außersittlicher Werte willen geschieht. „Die Tugend muß Ziel und darf nicht Mittel sein. Die Pflicht muß um der Pflicht willen erfüllt werden“, „ohne jede Hoffnung auf Befriedigung“ des eigenen Glückstrebens.

Nun ist die Forderung nach „autonomer Sittlichkeit“ in doppelter Hinsicht überraschend: sie widerspricht dem Leninschen Prinzip der Parteilichkeit des Denkens, darüber hinaus aber auch der Marxschen These, die jeweiligen gesellschaftlichen Bewußtseinsformen seien bestimmt von den in der Gesellschaft bestehenden Eigentumsverhältnissen. Andererseits aber könnte Bandzeladzes Forderung nach einer Pflichterfüllung, die von persönlicher Befriedigung absieht, zunächst auch noch im Sinn der von der Partei verlangten Unterordnung der persönlichen Interessen unter die gesellschaftliche Disziplin verstanden werden.

Was meint also Bandzeladze mit seiner Forderung nach Autonomie? Am deutlichsten geht das aus seinen Ausführungen zum Kriterium der sittlichen Tat hervor. Das

⁷ Vgl. zum folgenden: P. Ehlen, *Die philosophische Ethik in der Sowjetunion. Analyse und Diskussion* (München 1972).

⁸ G. Bandzeladze, *Etika* (Tbilisi 21970).

Maß, an dem sich entscheidet, ob eine Handlung sittliche *Qualität* besitzt, ist für ihn nicht der äußerlich feststellbare Nutzen für die Gesellschaft, sondern allein der innere Beweggrund des „Mitgefühls“ und der „Menschlichkeit“. „Hierin liegt der Grund für die Gutheit des Menschen. Das Wesen des Mitgefühls besteht in dem Bemühen, sich um andere zu sorgen, in dem Bedürfnis, Gutes zu tun, und nicht in dem Wunsch, sich moralischen oder materiellen Lohns würdig zu erweisen.“ Diese Menschlichkeit bzw. das Mitgefühl schließen „völlige Selbstlosigkeit“ ein. „Sittlich ist ein Verhalten nur in dem Maß, als es durch das Motiv selbstlosen Wohltuns bestimmt ist . . . Je stärker das Motiv des Mitgefühls von egoistischen Motiven überdeckt ist, desto geringer ist der sittliche Wert des Verhaltens.“

Seine Vollendung gewinnt das Motiv der Menschlichkeit in der „Liebe zu den Menschen“. „Menschlichkeit äußert sich nicht dort, wo sich Liebe zu den Dingen und Gegenständen, wo sich Bedürfnis und Befriedigung zeigen, sondern nur dort, wo die Sorge um den anderen Menschen, das Mitgefühl und die Liebe für ihn beginnen. Die Liebe zum Menschen ist das letzte Kriterium und das Wesen der Sittlichkeit!“

Wenn also der sittliche Wert einer Handlung vom Charakter des subjektiven Willens abhängt, kann er folglich auch realisiert werden, falls der in der Handlung angezielte Güterwert infolge äußerer Widrigkeiten nicht erreicht wird. Damit ist der sonst in der sowjet-marxistischen Ethik vorherrschende Utilitarismus, der die sittliche Güte einer Handlung von der Verwirklichung eines Sachguts und der darauf bezogenen Wertung seitens der Gesellschaft abhängig macht, entschieden zurückgewiesen.

Mit dieser Einsicht in die entscheidende Bedeutung des guten Willens für das Zustandekommen eines sittlichen Akts hat Bandzeladze auch die Heteronomie in der Bestimmung der sittlichen Handlungsziele überwunden. Wohl weiß der Autor, daß sich sittliches Handeln auch nach den Gesetzen und Normen der Gesellschaft und des Staats richten muß, doch vermeidet er die Verselbständigung dieser Normen zu einer dem Individuum gegenüberstehenden Größe, die die Autonomie gerade wieder aufhobe, indem er erklärt: Der sittliche Mensch „ordnet sich dem fremden Willen, dem Willen der Gesellschaft, nicht unter, weil ihn dazu eine Sanktion oder die Sorge um sein persönliches Wohlergehen nötigt, sondern weil die Sorge um das Wohlergehen der Gesellschaft einen *objektiven* Wert hat, den er erkennt“.

Eine Norm ist demnach sittlich verbindlich, weil und wenn in ihr ein objektiver Wert zum Ausdruck kommt. Das sittliche Subjekt, das von diesem Wert zum Handeln genötigt wird, bleibt autonom, wenn und weil es diesen Wert von seiner eigenen mitmenschlichen Natur her als begründet erkennt und in eigener Entscheidung anstrebt. Der nötigende Wert ist also kein fremder, er hat sein Fundament in der allen Gesellschaftsgliedern gemeinsamen Menschlichkeit oder „sozialen Natur“. Nur an ihr entscheidet sich, ob das Gebotene zu rechtfertigen ist und Verbindlichkeit gewinnt.

Das von dieser „sozialen Natur“ des Menschen geforderte Maß, an dem sich das Motiv der Liebe und Menschlichkeit orientieren muß, ist die Gerechtigkeit: „Die Grundlage des Guten ist die Gerechtigkeit.“ „Das Wesen der Gerechtigkeit besteht nicht nur

in der Beobachtung von Rechtsforderungen – das ist sekundär und seinerseits von der Gerechtigkeit abgeleitet –, sondern in der Angemessenheit, der Einheit und der Harmonie der *natürlichen* Rechte und Interessen der Menschen. Die Forderung nach der gleichmäßigen Verteilung der Güter – das ist die Idee der Gerechtigkeit. Ihr zugrunde liegt die *natürliche* Gleichberechtigung und Gemeinsamkeit der Interessen der Menschen.“

Damit dürfte deutlich geworden sein, wie Bandzeladze die Autonomie versteht. Autonom ist sittliches Handeln, wenn es sich selbst vorgängig zu jeder anderen Bindung an die im Gewissen oder „sittlichen Gefühl“ aufscheinende objektive soziale Natur des Menschen bindet. Somit ist eine Autonomie des Sittlichen gewonnen, die nicht individualistische Willkür, gleichwohl aber soziale Verantwortlichkeit einschließt. Der Einfluß Kants auf dieses Denken ist unverkennbar.

Das Gute um des Guten willen

Wo als einziger Antrieb, aufgrund dessen eine Handlung geschehen darf, soll sie als sittlich wertvoll ausgewiesen sein, die von der „sozialen Natur“ geforderte Menschlichkeit erkannt ist, kann auch der *Lohn*, der allein der sittlichen Tat wirklich adäquat ist, nur im Reifen eben jener Menschlichkeit zur menschlichen Würde, d. h. in der bewußten Aneignung der eigenen menschlichen Natur gesehen werden. So kann sich Bandzeladze das Theorem der Ethik Spinozas zu eigen machen: „Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus – Nicht das Glück ist der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst.“

Von diesen Voraussetzungen her kann die ethische Grundfrage, wie sittliches Sollen und sittliche Ordnung überhaupt begründet sei, nicht mehr hinreichend damit beantwortet werden, daß die Regulationsfunktion sittlicher Normen die Existenz der Gesellschaft gewährleiste. Die Mehrzahl der sowjet-marxistischen Ethiker argumentiert: Ohne Befolgung sittlicher Normen würde die Gesellschaft im Chaos versinken; deshalb sei Sittlichkeit notwendig. Eine solche Begründung, so wäre von der erkannten Autonomie her zu antworten, würde auf die „beatitudo“, die Befriedigung von Bedürfnissen, zurückfallen und Heteronomie bedeuten. Die Begründung für das sittliche Sollen kann allein in der objektiven Werthaftigkeit des Guten liegen. Dieses Gute setzt zwar die Existenz der Gesellschaft zu seiner Realisierung voraus, ist aber in seiner Eigenart wesentlich von jedem anderen Wert, etwa den Vital- und Güterwerten, unterschieden. Es drängt sich kraft seiner eigenen Werthaftigkeit als notwendig auf. „Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit ist aus sich selbst verständlich und evident... Sie begründet sich selbst und bedarf keines äußeren Ursprungs.“ Aufgrund seiner sozialen Natur „kann der Mensch nicht anders“, er ist sittlich *genötigt*, gerecht und mitmenschlich zu handeln.

Es verwundert nicht, wenn diese Einsichten in den Wert des Sittlichen an sich, die an den Nerv des Historischen Materialismus rühren, vom Autor nicht immer in allen Einzelheiten konsequent formuliert sind, so etwa, wenn er gelegentlich versucht, die Notwendigkeit der Gerechtigkeit auf die Pflicht zur Dankbarkeit für die von den Mitmenschen und der Gesellschaft empfangenen Wohltaten zurückzuführen, ohne seine anderen, tiefer reichenden Erkenntnisse zu berücksichtigen, oder wenn er dem Proletariat eine besondere Befähigung bei der Erkenntnis dessen, was als gerecht zu tun sei, zuspricht.

Solche Inkonsequenzen aber schmälern nicht die Bedeutung der Grundeinsicht Bandzeladzes in die nicht weiter ableitbare, mit der sozialen Natur des Menschen gegebene Autonomie des Sittlichen. Bandzeladze hat damit, inspiriert von der Moralphilosophie Kants, der sowjetischen Ethik einen – wenn zunächst auch nicht beachteten – Weg gewiesen, der aus der Sackgasse utilitaristischen Moralisieren zu einer philosophischen Analyse des sittlichen Phänomens selbst führen kann.

Das sittliche Gebot richtet die Gesellschaft

Der zweite Autor, der hier vorgestellt werden soll, konnte im Unterschied zu Bandzeladze, von dem man in den Moskauer Zeitschriften nie etwas erfährt, seine Gedanken in Moskau selbst veröffentlichen: *Oleg Drobnickij*, ein Angehöriger der jüngeren Generation, Dozent an der Moskauer Universität und Mitarbeiter am Institut für Dialektischen Materialismus der Akademie der Wissenschaft in Moskau.

Drobnickijs Ausgangsfrage lautet, wie gesellschaftliche Verhältnisse sittlich kritisiert werden könnten, wenn doch, wie Marx in seinem Vorwort „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ erklärt hatte, die rechtlichen, moralischen und philosophischen Vorstellungen Formen seien, in denen die jeweilige „Produktionsweise des materiellen Lebens einer Gesellschaft“ ihren bewußten Ausdruck finde. Kritik sei doch nur möglich, wenn das Maß, das man an die bestehende gesellschaftliche Wirklichkeit anlegt, über diese hinausreicht. Drobnickijs erster Versuch, diese Crux marxistischer Philosophie mit Hilfe des Begriffs der „revolutionären Praxis“ zu lösen, führte ihn zur Erkenntnis der Unabhängigkeit des sittlichen Sollens von jeder singulären menschlichen Autorität. Auch bei dieser Einsicht in die wesentliche Andersartigkeit des sittlichen Gebots gegenüber menschlichen Satzungen mag die Ethik Kants Pate gestanden haben. Erstmals hat Drobnickij seine diesbezüglichen Gedanken 1968 in den „Voprosy Filosofii“ ausgesprochen und dann 1971 in einem Beitrag zu einem unter dem Titel „Nauka i npravstvennost“ (Wissenschaft und Sittlichkeit) erschienenen Sammelband und 1972 in zwei weiteren Zeitschriftenaufsätzen bekräftigt.

„Jedesmal, wenn sittliche Urteile im Namen irgendeiner gesellschaftlichen Autorität oder gegen eine solche gefällt werden, erweist sich als ihr wirklicher autoritativer Ursprung ein weiter entferntes Subjekt, das über die Grenzen des urteilenden Indivi-

duums, der Gruppe, der Klasse oder sogar der im gegebenen Moment bestehenden Gesellschaft hinausreicht.“ „Letztlich wird das moralische Urteil im Namen der Menschheit gefällt.“ Durch diese letztgültige Begründung in der „Menschheit“ unterscheidet sich der sittliche Imperativ „wesentlich“ von imperativen Aussagen juristischer und politischer Art, deren bindende Kraft nur auf den Willen eines bestimmten „gesellschaftlichen oder institutionellen Subjekts“ zurückgeht, sowie von „Traditionen“ und „psychologischen Gegebenheiten“.

Der sittliche Imperativ kann also nicht, wie sonst die marxistischen Ethiker einhellig meinen, auf die kollektive Kraft der gesellschaftlichen Bedürfnisse und der gesellschaftlichen Meinung zurückgeführt werden. „Im Gegenteil“, erklärt Drobnickij, „die gesellschaftliche Meinung steht selbst vor dem Gericht der Sittlichkeit.“ Auch sie ist nur kraft ihrer objektiven „Rechtmäßigkeit“ verbindlich. Infolgedessen „kann man recht haben, auch wenn man gegen allgemein anerkannte Normen verstößt, und man kann schuldig werden, auch wenn man in allem der Diktatur der geltenden Ordnung folgt“⁹.

Diese Aussagen sind von einer ins Auge springenden politischen Tragweite. Mit ihnen ist aber auch das für das marxistische philosophische Denken zentrale Prinzip der Praxis berührt.

Neues Verhältnis von „Basis“ und „Überbau“

In welchem Sinn ist für Drobnickij Praxis oder – fragen wir mit Marx' Worten – das gesellschaftliche Sein die Basis des sittlichen Bewußtseins? „Das gesellschaftliche Leben setzt sich sozusagen aus einer unüberschaubaren Fülle wechselseitig verbundener Ziele zusammen, von denen jedes mittels weiterer Ziele bestimmt, begründet und erklärt werden kann. Aber kann man durch Analyse dieser endlosen Verkettung von Zielen die Bedeutung und den Sinn des menschlichen Lebens bestimmen? Wollte man es, würde man nur von dem ausgehen, was ist, von der Natur des im gegebenen Augenblick Existierenden.“ Die Frage nach dem Sinn gesellschaftlicher Praxis frage ja nicht nach dem „guten Funktionieren eines sozialen Systems, nicht nach der Zweckmäßigkeit der in seinem Rahmen vollzogenen Handlungen, sondern richtet sich auf die Existenzberechtigung des Systems selbst“.

Mittels wissenschaftlicher Analyse könne wohl das historische Werden einer gesellschaftlichen Praxis erkannt und könnten die geeignetsten Maßnahmen bestimmt werden, um die in ihr angelegten Mechanismen am effektivsten weiterzuentwickeln; doch die Frage nach der „Logik des historischen Prozesses im ganzen“, wie Drobnickij sich ausdrückt, bzw. der Rechtfertigung des gegebenen Systems mit seinen Zielsetzungen oder, wie er gleichfalls formuliert, „weshalb und in wessen Namen der Mensch leben

⁹ O. G. Drobnickij, *Priroda moral'nogo soznaniia*, in: *Voprosy filosofii* 1968, Nr. 2.

soll, ja ob es sich zu leben lohne“, könne durch keine wissenschaftliche Analyse des Gegebenen, auch nicht mit Hilfe der Soziologie, beantwortet werden.

Um hier eine Antwort zu finden, müsse man den Menschen bei all seiner Abhängigkeit von objektiven Gegebenheiten als das „handelnde, freie und zielsetzende *Subjekt*“ der geschichtlichen Praxis zu verstehen suchen.

Die „wesensgemäße Weltordnung“

Was versteht nun Drobnickij unter den philosophisch zu erkennenden „Wesensbestimmungen des Menschen als des Subjekts der Geschichte“, in denen die über alles Bestehende hinaustreibende sittliche Unruhe ihren Grund und zugleich die Ziele der Menschen ihr gültiges Maß finden¹⁰?

Noch fehlt zwar eine systematische Reflexion dieses entscheidenden Begriffs, doch wird in den neuesten Ausführungen das zuvor noch mögliche Verständnis, dieser Grund sei mit der quantitativen Summe aller geschichtlich existierenden Menschen gegeben, ausgeschlossen. Das über alles faktisch Seiende hinausreichende und hinausweisende sittliche Sollen ist, Drobnickij zufolge, in einer Idealinstanz fundiert, einem „Wesensprinzip, welches der menschlichen Geschichte als ganzer zugehört“, also, so dürfen wir folgern, auch einer anderen Seinsebene angehört als das faktisch einzelne und diesem schon immer voraus ist.

In seinem jüngsten Aufsatz hat der Autor diese Schlußfolgerung auch selbst ausdrücklich gezogen: „Die Antwort auf die Frage: ‚Kraft wessen geht alles vor sich‘, ‚wohin führt es‘, ‚wozu lebt der Mensch‘ setzt ein sozusagen ‚seinhaftes‘, ontologisches Verständnis des Wesens und der Natur der Wesensgesetze des menschlichen Lebens und der Geschichte voraus.“ Hier ist auch deutlich ausgesprochen, daß gerade die Zugehörigkeit des „Wesensgesetzes des menschlichen Lebens und der Geschichte“ zu einer „höheren Ordnung“, welche sich auf die „menschliche Natur im ganzen“ beziehe, die Möglichkeitsbedingung dafür sei, jede faktische Ordnung – seien es die geltenden Normen gesellschaftlichen Wohlverhaltens oder einfach die „Erwartungen der Leute“ – kritisch in Frage zu stellen.

Das Leitmaß einer solchen möglichen Kritik bildet Drobnickij zufolge – ähnlich wie bei Bandzeladze – die Gerechtigkeit. Die Ausführungen hierzu lassen weiter erkennen, wie er jene „höhere Ordnung“ versteht. Das Ideal der Gerechtigkeit widerspiegle eine „wahrhafte (oder wesensgemäße) Weltordnung dessen, was gleichsam in Wirklichkeit vor sich geht, wo einem jeden ‚vergolten wird nach seinen Verdiensten‘, und darüber hinaus, den Sinn und die verborgene Tendenz des gesamten geschichtlichen Geschehens.“¹¹

¹⁰ Ders. in: *Nauka i pravostvennost'* (Moskau 1971) 286, 289, 317.

¹¹ Ders., *Struktura moral'nogo soznaniija*, in: *Voprosy filosofii* 1972, Nr. 6.

Mit diesen Bemerkungen des Moskauer Philosophen sind eine Vielzahl von Problemen angeschnitten, die im einzelnen hier nicht weiter verfolgt werden können. Eine weitergehende Analyse stößt auch deshalb auf Schwierigkeiten, weil es sich an den entscheidenden Stellen um Fragmente, um Andeutungen handelt. So ist nicht eindeutig entscheidbar, was der Autor meint, wenn er erklärt, man könne sich die Geschichte als „fortschreitende Entfaltung“ jenes Wesensprinzips vorstellen; deutlich ist nur, daß er keine „metaphysischen“ Schlußfolgerungen ziehen, d. h. jenes Wesensprinzip nicht zu einem selbständigen außerhistorischen Seienden hypostasieren will. Ferner bleibt die zentrale These von der nicht mehr von einzelnen individuellen oder kollektiven Subjekten her zu begründenden *Unbedingtheit* des sittlichen Sollens ohne nähere Erläuterung. Offenkundig ist jedoch, daß hier ein Weg des Denkens beschritten wurde, der weitreichende Konsequenzen einschließt.

Priorität von Vernunft und Gewissen

Als letzter sowjetischer Ethiker sei hier *J. A. Mil'ner-Irinin* erwähnt. Dieser in Moskau als Verlagsangestellter lebende Autor hat in noch stärkerem Maß Einsichten der klassischen, insbesondere der Kantschen Ethik in sein Denken aufgenommen. Bekannt geworden ist Mil'ner-Irinin einem weiteren Interessentenkreis erst durch den von Bandzeladze herausgegebenen Sammelband „Aktuelle Probleme marxistischer Ethik“ (Tiflis 1967)¹², eine von ihm selbst verfaßte „Ethik“ konnte 1963 nur in wenigen Handexemplaren erscheinen und blieb in der öffentlichen Diskussion völlig unbeachtet.

Sieht Drobnickij das sittliche Sollen in einem der „Geschichte als ganzer“ zugehörigen Prinzip begründet, obwohl man annehmen kann, dieses Prinzip sei auch für ihn mit der menschlichen Natur eines jeden Individuums gegeben, so ist für J. A. Mil'ner-Irinin das Sittengesetz (ein Ausdruck, den er selbst verwendet) in der jedem Individuum innewohnenden, es mit allen Menschen verbindenden Vernunftnatur begründet. Kraft der ihr eigenen Vernünftigkeit weist die Natur des Menschen ständig über ihre Konkretisationen hinaus, sie ist so als solche selbst „schöpferisch umgestaltend, revolutionär“. Die unbedingte Notwendigkeit, das Bestehende schöpferisch zu erneuern, erfährt der Mensch als Gebot des Sittengesetzes in seinem Gewissen. Das Gewissen – unter diesen Begriff stellt Mil'ner-Irinin seine Ausführungen zur Ethik – ist „seiner Natur nach nichts anderes als die verallgemeinerte Vernunft“, es ist „der subjektive, ideale Ausdruck der objektiven gesellschaftlichen Natur des Menschen. Da diese gerade eine tätige, auf schöpferische Neugestaltung ausgerichtete, revolutionäre Natur ist, macht das Gewissen die Widersprüche zwischen dem Bestehenden und dem Sollen bewußt und fordert nachdrücklich, kategorisch, das Seiende in Übereinstimmung mit

¹² J. A. Mil'ner-Irinin, *Etika ili principy istinnoj čelovečnost, und: Etika – nauka o dolžnom*, in: *Aktual'nye problemy marksistkoj etiki*, red. G. D. Bandzeladze (Tbilisi 1967).

dem Gesollten zu bringen.“ Das Gewissen ist so die „ideale Form“ der Vernunftnatur, zugleich aber ist diese Natur mit ihrer Verwiesenheit auf den Mitmenschen auch der einzige „Inhalt“ des Gewissens, sofern es in seinem Urteilsspruch nur an das Maß dieser Natur gebunden ist. Vom Sittengesetz kann man folglich nur in der Einzahl sprechen.

Diese tiefe Einsicht in die kraft ihres Wesens sich selbst immer wieder überholende revolutionäre Vernunft des als Zoon politikon lebenden Menschen wird allerdings auch bei diesem Autor durch widerstreitende Denkansätze verdunkelt, so etwa, wenn er glaubt, die Vernunftnatur des Menschen und mit ihr die Unbedingtheit des sittlichen Sollens könnten aus dem alogischen vormenschlichen Sein durch Zufall hervorgehen. Gerade hier zeigt sich wieder, daß die für die Ethik zentrale Einsicht in die Unbedingtheit des Sittengesetzes noch unzureichend reflektiert ist.

Konsequenzen

Es ist offenkundig, daß von den vorgestellten Autoren ein Weg des Denkens beschritten wurde, der weitreichende Konsequenzen einschließt. Dabei stellt sich die Frage, wieweit der hier eingeschlagene Weg nicht aus dem Rahmen des Historischen Materialismus hinausführt.

Wenn von Bandzeladze, Drobnickij und Mil'ner-Irinin das sittlich Gebotene nicht mehr auf die Bedürfnisse der Gesellschaft, sondern auf die gesellschaftliche Natur des Menschen zurückgeführt wird, die als ideale Wirklichkeit mit den geschichtlich veränderlichen Faktizitäten nicht schlechthin identisch ist, ist damit nicht nur die Anmaßung gesellschaftlicher Behörden abgewiesen, in eigener Autorität sittlich verbindliche Normen zu erlassen, sondern auch der Historische Materialismus in seinem bisher üblichen Verständnis verlassen. Dabei gehört es zu den Mirabilia der Philosophiegeschichte, daß diese Erkenntnis einer – wie immer noch näher zu bestimmenden – transempirischen Ordnung gerade aus dem wieder ernst genommenen Anliegen eben jenes Historischen Materialismus hervorgegangen ist, sich philosophisch einer Instanz zu vergewissern, von der aus bestehende gesellschaftliche Unzulänglichkeiten, ja bestehendes Unrecht zu kritisieren seien.

Die hier durchzuführende Analyse des Wesens des Menschen übersteigt zwar noch die philosophischen Möglichkeiten der Autoren, die die Axiome des Dialektischen und Historischen Materialismus nicht explizit in Frage stellen wollen; sie gehen kaum über die – zu Recht erhobene – Mahnung hinaus, die Natur bzw. das Wesen des Menschen dürfe nicht als ein über der Geschichte schwebendes, eigenes Seiendes verstanden werden. Die spekulativen Fragen, wie man bei aller Veränderung dennoch von einer menschlichen Natur sprechen könne, wie sich das Wesen zu geschichtlicher Existenz verhalte, welche Seinsweise diesem Wesen zukomme, vor allem, wie das Wesen bzw. die Natur

des Menschen Grund *unbedingter* sittlicher Sollensforderungen sein könne, bleiben noch unbeantwortet.

Doch ergeben sich aus der grundsätzlichen Erkenntnis eines idealen Wesens des Menschen, das geschichtlicher Vergegenständlichung kritisch gegenübersteht, für die marxistische Anthropologie Folgerungen von großer Tragweite, die zu ziehen man nicht vermeiden können. Einige seien kurz angedeutet. Der den Menschen in seiner Menschlichkeit auszeichnende Grundakt ist nicht die Arbeit, die als solche nur dann realisiert ist, wenn sie sich in einem Produkt vergegenständlicht, sondern – wie auch Bandzeladze ausdrücklich erklärt – der sich in Werterkenntnis und Wollen äußernde sittliche Akt. Der Marxsche Satz, „daß der Mensch ein leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, . . . daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann“¹³, ist in seiner Einseitigkeit korrigiert, sofern der Akt der Liebe als wenigstens gleich originär wie der sich vergegenständlichende Akt der Arbeit erkannt ist.

Wo der sittliche Akt und die Beziehung der Liebe als von der durch die gemeinsame Produktion und Konsumtion eines Gegenstands vermittelten Beziehung wesentlich verschieden verstanden wird, ist auch der andere Mensch als unmittelbarer personaler Partner wiedergewonnen und seine Subsumtion unter die Kategorie des Gegenstands aufgehoben.

Aus der Erkenntnis eines Wesens des Menschen, das nicht mit der sich äußernden Erscheinung identisch ist – eine Erkenntnis, die nicht zuletzt in der Liebe gewonnen wird –, und der Einsicht, daß die Relation zum sinnlichen Gegenstand nicht der Grundakt menschlicher Lebensäußerung ist, ergibt sich weiter die für das marxistische Denken folgenreiche Korrektur, daß auch der Gegenstand des Privateigentums nicht für das gesamte menschliche Dasein bestimmend ist, die Entfremdung also nicht total sein kann. Wahrhaft menschliches Handeln ist grundsätzlich auch unter der Herrschaft des Privateigentums möglich, das heißt aber, die Emanzipation muß anders konzipiert werden als im klassischen Marxismus, in dem sie an die Aufhebung des gegenständlichen Privateigentums gebunden ist.

Mit der Erkenntnis, daß Menschlichkeit auch unter Not und Erniedrigung verwirklicht werden kann, ist schließlich auch die beschränkte Sicht der „Moral“ als eines die antagonistischen Klasseninteressen widerspiegelnden spezifischen Bewußtseinsinhalts durchbrochen und die Einsicht in den sittlichen Wert als Personqualität gewonnen.

Neben diesen Konsequenzen für die marxistische Philosophie haben die Erkenntnisse der vorgestellten Denker auch eine unmittelbare praktische Bedeutung.

Mit der Begründung der sittlichen Autonomie durch Bandzeladze, der Verankerung des sittlichen Sollens in der Vernunftnatur durch Mil'ner-Irinin bzw. im allgemeinem menschlichen Lebensgesetz der Gerechtigkeit durch Drobnickij ist der Grund eines Widerstandsrechts gelegt. Manche Wendungen der Autoren lassen vermuten, daß sie

¹³ K. Marx, a. a. O. 578.

sich dieser Konsequenz durchaus bewußt sind. Solange die konkrete Gesellschaft als die Quelle des sittlichen Sollens gilt, sozialistische Gesellschaft und sozialistischer Staat zugleich in völliger Harmonie befindlich betrachtet werden, gibt es keine Instanz, von der staatliche Verfassung, staatliche Hoheitsakte und Gesetzgebung grundsätzlich in Frage gestellt werden könnten. Der Moralphilosophismus, in dem die Gesellschaft in der Erkenntnis der ihr immanenten Bedürfnisse mit letztgültiger Autorität bestimmt, was sittlich ist, bedingt, wo die Einheit von Gesellschaft und Staat vorausgesetzt wird, den Rechtspositivismus: was Rechtens ist, geht allein aus dem souveränen, rechtschaffenden Willen des Staats hervor, der an keine ihm übergeordnete Instanz gebunden ist.

Für die erwähnten Autoren sind dessen Satzungen jedoch nur soweit verbindlich, als sie mit dem „objektiven“ sittlichen Gebot übereinstimmen; tun sie es nicht, kann keine Staatsmacht und kein Kollektiv kraft eigener Setzung das Gewissen binden. Dieses ist also nicht nur frei, sondern sittlich genötigt, seiner eigenen Einsicht zu folgen. Nicht minder folgenreich ist es, wenn Mil'ner-Irinin den Revolutionsbegriff aus seinem üblichen politischen Verständnis löst und auf die die schöpferische Umgestaltung jedweden Bestehenden kategorisch fordernde Vernunftnatur bezieht.

Diese Autoren haben, ohne sich explizit vom Marxismus zu lösen, durch Marx hindurch den Anschluß an das ethisch zentrierte Denken der großen russischen Philosophen gefunden und die transempirische Dimension des Menschen wiederentdeckt. Durch Marx hindurch, denn die Gesellschaftlichkeit des Menschen als Voraussetzung menschlichen Lebens und als immer neu zu bewältigende Aufgabe trägt für sie, geschult durch das Marxsche Denken, weit konkretere Züge, als das bei den vorrevolutionären russischen Denkern zu beobachten ist.

Auch die Intention ihres Denkens bleibt durch das Marxsche Anliegen bestimmt: Emanzipation des Menschen mit und in der Gesellschaft seiner Mitmenschen. Emanzipation aber vollzieht sich für sie, und das ist der entscheidende Schritt über Marx hinaus, nicht mehr durch die Aufhebung und Vergesellschaftung des Privateigentums, so sehr man sich auch bewußt ist, daß der sinnlich-materielle Lebensraum, einschließlich der Produktions- und Eigentumsverhältnisse, in das Ziel menschlicher Befreiung eingeschlossen sein muß.

Was sowjetische Schriftsteller schon seit längerem wieder wußten: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“, ist auch von einigen Philosophen wiedererkannt. Die Menschwerdung des Menschen, seine Emanzipation vollzieht sich primär in dem Bemühen um aktive Mitmenschlichkeit, wobei er sich selbst überbietet, sich von den in seiner eigenen Natur angelegten „grenzenlosen“ sittlichen Möglichkeiten gefordert weiß und sein eigenes Verhalten sowie die um ihn bestehende Ordnung immer wieder auf ein je Besseres zu korrigieren bereit ist. Selbst wenn diese Ordnung das empirische Sein des Menschen vergewaltigt – den, der sich um die Vermenschlichung des Lebens im Sinn aktiver Mitmenschlichkeit bemüht, kann das an seiner Emanzipation zum Menschen nicht hindern; seine Menschlichkeit, weil aus sittlicher Entscheidung hervorgehend und einer neuen Dimension angehörend, ist durch keinen physischen Zwang zu ersticken.