

8. Kapitel

MARX, ETHIK UND IDEOLOGISCHE FORMBESTIMMTHEIT VON MORAL¹

Beiläufig bemerkt, musste die deutsche Philosophie, weil sie nur vom Bewusstsein ausging, in Moralphilosophie verenden, wo dann die verschiedenen Heroen einen Hader um die wahre Moral führen.

Marx/Engels, *Deutsche Ideologie* (MEW 3, 349)

werfe einen blick in 'Immoraliste' von GIDE [...] gibt [...] einen vorgeschmack, was für eine literatur könnte die epoche bekommen, in der der staat sich aufgelöst hat, die moral (oder besser der moralismus) sich aufgelöst hat.

Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal*, 20. August 1944

1. INFRAGESTELLUNG DER DICHOTOMIE VON DESKRIPTIVITÄT UND PRÄSKRIPTIVITÄT

Der Versuch, sich über >Moralfragen< zu verständigen, stößt auf Schwierigkeiten, die zu berücksichtigen sind, soll die Auseinandersetzung nicht in Scheingefechten sich erschöpfen. Eine leicht fassliche Schwierigkeit liegt in der sprachlichen Mehrdeutigkeit der Ausdrücke und in der Geschichtlichkeit der mit ihnen verknüpften Bedeutungen.² Eine größere Schwierigkeit bereitet die Notwendigkeit,

¹ Hervorgegangen aus einem Beitrag zum Colloquium >Ethik und Marx< am Institut für Philosophie der Freien Universität 1983; zuerst veröffentlicht in E. Angehrn u. G. Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx*, Königstein/Ts 1986; überarbeitet in *Pluraler Marxismus (II)*, 1987; zuletzt in *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, 1993. Die vorliegende Fassung ist wiederum leicht überarbeitet (Oktober 2010). – Zu den Nachweisen vgl. die als eigene Datei eingestellte Bibliographie zu den *Elementen*.

² Bei Marx begegnen Gebrauchsweisen des Ausdrucks >moralisch<, die nicht mehr üblich sind. In den >Klassenkämpfen in Frankreich< (1850) etwa spricht er vom >moralischen Belagerungszustand<, der in Ergänzung des militärischen Belagerungszustandes in Paris erklären soll, warum der siegreichen Fraktion der Bourgeoisie >von unten also keine Gefahr< drohte (MEW 7, 35). Marx bildet den Begriff als metaphorischen Parallelbegriff zum militärischen Belagerungszustand. Die Metapher bedeutet das Resultat der Überlagerung zweier Komponenten: 1) des Einschüchterungseffekts, der vom >drohend brutalen Siegesübermut< der Bürgerlichen ausging, und 2) des >entfesselten Eigentumsfanatismus der Bauern<. Was bedeutet hier also >moralisch<? Es bezeichnet eine Konstellation, die im Effekt gleich, in der Form aber entgegengesetzt ist zur repressiven Gewalt. >Moralisch< hat hier nichts mit ethischer >Moralform< zu tun, eher mit Kampfgeist (>Moral der Truppe<). Es bezeichnet die hegemoniale Qualität massenhafter zusammenschweißender Emotionen und Motivationen mit Lähmungseffekten auf die Unteren. Ähnlich schreibt Engels 1895, die Barrikaden hätten >mehr moralisch als materiell< gewirkt (MEW 22, 521)

gesellschaftliche Ebenen zu differenzieren, z.B. wirklich fungierende Verhaltensmaximen von der Ebene der Diskurse *über* Moral zu unterscheiden. Das Schwierigste aber ist, die spontane Naturalisierung im Verhältnis zur >Moral< aufzubrechen und institutionalisierte Diskurse im Zusammenspiel gesellschaftlicher Mächte als solche kenntlich und zum Erkenntnisobjekt zu machen.

Wer freilich auf dem Boden des Neopositivismus die Dichotomie von Deskription und Präskription dogmatisch voraussetzt, der fragt und untersucht nurmehr zum Schein (vgl. etwa Helberger 1974, 29ff). Die anscheinend unschuldige Unterscheidung sprachlicher und gedanklicher Handlungsarten des *Beschreibens* vs. *Vorschreibens* kann schon deshalb nichts mehr hören, weil sie bis über beide Ohren in der Ideologie steckt. Abschrift und Vorschrift, das sind unterschiedliche Kompetenzen, ursprünglich ausgebildet in staatlichen oder staatsartigen Räumen. Auch wenn Ursprung und gegenwärtige Verflochtenheit ins hierarchische Netzwerk von Zuständigkeiten und Unzuständigkeiten ins Unbewusste abgesunken sein mögen, gebührt diesen Kategorien klassengesellschaftlichen Alltags desto weniger die fraglose Aufnahme unter die Grundbegriffe. Die Fragen gehören zunächst >von unten< gestellt, und das Höhere gehört nachgebaut, ausgehend von der lebensnotwendigen Praxis. So fragend, findet man die >Vorschriftlichkeit< in Herrschaftsverhältnissen als Bestätigungsform institutioneller Macht. In der Beschreibung entdeckt man den Abdruck der Schreibertätigkeit, jenes Registrierens der Dinge nach Kriterien, die von befugter Stelle vorgeschrieben sind. Menschlicher Selbstbejahung als solcher, wie aller Selbstbehauptung³, wohnt kein Atom Präskriptivität inne; diese kommt erst hinein im Rahmen von Herrschaftsverhältnissen⁴, angetrieben von der Selbstbejahung der Herrschenden. Man verdoppelt gedankenlos die Herrschaft, wenn man spontan alles in ihre

³ Vgl. Spinoza, Eth III, Prop. VI, 139: >Unaqueaque res, qantum in se est, in suo Esse perseverare conatur.<

⁴ Wiederum Spinoza: >Peccatum itaque non nisi in imperio concipi potest.< (Tract pol, II, IX, 314)

Formen und Unterscheidungen gibt, worin die entscheidenden Unterschiede zusammengeworfen und also desartikulierte sind.

Bei der >Moral< ballen sich die Schwierigkeiten. Sie ist eines der am stärksten besetzten Felder. Hier steht die Konstitution der Subjekte auf dem Spiel. Hier herrscht ein ebenso komplexer wie prekärer Kompromiss: Widerstreitende Bedingungen gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit überlagern oder durchdringen einander. Es ist ein Kampffeld ganz ungleicher Kräfte. *Die Moral >gibt< es nicht.* Wenn Nietzsche sagt, >L'effet c'est moi<, so kann man hier sagen: Der Effekt ist die Moral. Diesen Widerstreit gilt es zu denken. Das Umkämpfte auf diesem Kampffeld ist letztlich die Vergesellschaftung. Im Effekt haftet die Moralform an allem Vergesellschaftungshandeln, ohne dass explizit zwischen der Verständigung über die Gestaltung der je eigenen Verhältnisse und der Sozialisation in die symbolische Ordnung von Herrschaft unterschieden würde. Erst mit dieser Unterscheidungsfähigkeit hebt aber wirkliches Denken auf diesem Gebiet an.

2. DIE STELLUNG DER FRAGE NACH DER IDEOLOGISCHEN FORMBESTIMMTHEIT DER MORAL BEI MARX

Sobald Karl Marx erst einmal seinen Weg gefunden hat oder zu finden beginnt, erteilt er jeder Art normativen Herangehens an kognitive wie politische Fragen eine Absage. Der Welt *nicht* mit einem Seinsollenden gegenüberzutreten und zu sagen, *Hier ist die Wahrheit, hier knie nieder*, macht er sich zur Regel. Die unterschiedlichen Ausformungen dieser Regel mögen manches Vorurteil, freundliches wie feindliches, verblüffen.

Die Kommunisten sind keine besondere Partei gegenüber den anderen Arbeiterparteien. (...) Sie stellen keine besonderen Prinzipien auf, wonach sie die proletarische Bewegung modeln wollen.

Manifest, MEW 4, 474

Sie analysieren, verallgemeinern *in* der Bewegung. Sie >sind also praktisch der entschiedenste, immer weiter treibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder<

(ebd.). Diese, wie sich mit Brecht sagen lässt, >unverschämt bescheidene< Politik hat ihr Äquivalent im Wissenschaftskonzept. Keine anderen Voraussetzungen machen als die, welche der Erkenntnisgegenstand selbst macht. Marx will keinen Kritizismus, der sich einem Positivismus gegenüberlagert. Er strengt vielmehr eine paradigmatische Verknüpfung von Kritik und positiver Wissenschaft an.

In der Marx-Rezeption haben sich Freund wie Feind und die Philosophen vorweg wenig um solche Feinheiten geschert. Die Begriffe >Wert< und >Wertung< dienten dazu, vom Gebrauchswert bis zur klassenlosen Gesellschaft eine *ideologische Werthaftigkeit* zu unterstellen.⁵ Das Erste, dem sich jede ernsthaftere Beschäftigung mit diesen Fragen aussetzen muss, ist Marx' theoretischer Zugriff auf die Sichtweisen, die da oft treuherzig und bewusstlos auf ihn eingestellt werden. Der spontane Naturalismus der ideologischen Formen ist zunächst aufzubrechen. Er ist schlimmer als jeder bloß semantische Naturalismus. Er bewegt sich in komplexen Diskursformationen, institutionalisierten Weltanschauungen. Wir wollen diese Formationen als seine unmittelbare Welt zunächst anschauen. Diese Welt ist das Unsichtbare seines Sehens, das Unbewusste seines Bewusstseins. Auch >Moral< ist eine diskursiv konstituierte *Form*. Sich in dieser Form selbstverständlich zu bewegen, sie spontan allen möglichen Gegenständen überzustülpen, verbleibt in der Ideologie. Marx hat eine Theorie solcher Formen entworfen. Mit ihr sich auseinanderzusetzen ist ein Vorspiel nur, aber eines, das viele moralische Haupt- und Staatsaktionen in den Beispielfundus verbannt. Wir wollen daher punktuelle Besichtigungen bei Marx und Engels vornehmen, um abschließend einige provisorische Begriffe und Erkenntnisinteressen für unsere Zeit zu skizzieren.

Vorauszuschicken ist eine Notiz über die Bedeutung des Formbegriffs bei Marx. Im ökonomiekritischen Hauptwerk fungiert dieser Begriff zentral und in einer

⁵ Wer mit beiden Beinen in der Welt des Kapitals steht, dem schlägt sich die Brücke von ganz anderen Wertsachen zu geistigen Werten. Franz Josef Strauß pflegte die ökonomische Konjunktur aus der moralischen abzuleiten. Ein anderer ehemaliger Kanzlerkandidat der CDU/CSU, Rainer Barzel, pflegte im Wahlkampf zu erklären: >Wo die Wertvorstellungen stimmen, da stimmt auf jeden Fall auch die Kasse.< Am Ende zweifelte niemand, daß bei ihm die Kasse stimmte; seine Wertvorstellungen hingegen beschäftigten nurmehr die Spötter.

ganzen Reihe von Zusammensetzungen (>historisch-soziale Formbestimmtheit<). Die >Analyse der Wertform< stellt ein Kernstück des *Anfangs* der Kritik der politischen Ökonomie dar. Mit diesem Begriff, Wertform, artikuliert Marx seinen Bruch mit der >klassischen politischen Ökonomie< (Fn. 32 in MEW 23, 95). Der andere >Springpunkt<, der Doppelcharakter der warenproduzierenden Arbeit, empfängt davon seine Schärfe. Im Weiteren kann der Kapitalbegriff nicht verstanden werden, wenn man ihn nicht als Formbegriff denkt usw. Angesichts dieses Status ist es erstaunlich, welche unterschiedlichen Traditionen des Marxismus darin übereingestimmt haben, den Wertformbegriff zu vernachlässigen. Andere wiederum, in Reaktion auf diese Verdrängung, haben aus der >Warenform-Denkform<-Verknüpfung eine entgegengesetzte Einseitigkeit gemacht.

Nicht weniger vernachlässigt wurde die zweite Verwendung des Formbegriffs, die darum, dass die entsprechende Theorie skizzenhaft geblieben ist, nicht weniger fundamental ist: die Theorie der *ideologischen Formen*. Dieser Begriff ist verknüpft mit einem Satz weiterer Begriffe, vor allem >ideologische Mächte< und >ideologische Stände< oder >Ideologen<. Den zeitgenössischen Erkenntnisinteressen kommt der Begriff der ideologischen Formen mehrfach entgegen. Der Formbegriff gibt den Anschluss zu Fragestellungen, die sich mit den Begriffen Struktur und Diskurs artikulieren; zugleich bezeichnet er einen Ort, wo Handlungstheorie und Institutionenanalyse sich verknüpfen lassen. Die >Form< bezeichnet einen institutionalisierten Handlungsraum, damit zugleich eine besondere soziale Kompetenz. Die spezifische Logik einer Form aber wird begreifbar in Abgrenzung von anderen Handlungsräumen und im Zusammen- und/oder Gegeneinanderwirken mit diesen. >Ideologische Formen< verweisen bei Marx stets auf die Gliederung des Instanzengefüges staatlich verfasster Klassengesellschaften. Vor allem bezeichnen sie konstituierte Kompetenzen der Vergesellschaftung-von-oben. Der Ausdruck >Form< artikuliert auch die Frage nach dem *Geformten*. Bei Marx ist es das >Gemeinwesen<, aktiv ausgedrückt: das Vergesellschaftungshandeln. Der Formbegriff situiert sich bei Marx damit im Zentrum ideologie- wie ökonomiekritischer Analyse entfremdeter

Gesellschaftlichkeit. Das praktische Erkenntnisinteresse ist das der Selbstvergesellschaftung, der Aneignung der Vergesellschaftungskompetenzen durch die Gesellschaftsmitglieder selbst. Heute klingen solche Konzepte ambivalenter denn je: sie scheinen der möglichen Einlösung ferner zu rücken, und zugleich empfinden immer mehr Gruppen die Notwendigkeit, >über ihnen< institutionalisierte Kompetenzen >regelwidrig< anzueignen, und immer mehr Gruppen in immer mehr Formen, von der Friedensbewegung bis zu Instandbesetzungen und Formen alternativer Ökonomie, tun es. Die Zerstretheit, Dispersion dieser Praxen der >Selbstvergesellschaftung< erschwert es solchen Gruppen, ihre Gedanken zu sammeln oder sich in Gedanken zusammenzunehmen. Denn dies geht nicht, ohne sich mit anderen Initiativen und Bewegungen zusammenzudenken. Theorie scheint ihnen daher oftmals fremd. Aber so bleiben sie sich selbst fremd. Eine Aufgabe der Theorie unter diesen Bedingungen ist es, an der Aufhebung dieser Fremdheit mitzuwirken.

3. PRIVATHEIT, STAAT UND MORAL IN >ZUR JUDENFRAGE<

Marxens Bauer-Kritik *Zur Judenfrage* (1843) mündet in ein Rousseau-Zitat. Marx leitet es folgendermaßen ein:

Die Abstraktion des politischen Menschen schildert Rousseau⁶ richtig also: ^Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de [...] *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle* et *morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à *l'homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui.' *Contrat Social*, II...⁷ (vgl. MEW 1, 370)

⁶ Kurz zuvor, Juli/August 1843, hat Marx Rousseaus *Contrat social* exzerpiert (Kreuznacher Hefte, II). Dort findet sich auch der in >Zur Judenfrage< zitierte Passus. U.a. schreibt Marx folgenden Satz heraus: >toute action libre a deux causes qui concourent à la produire; l'une morale, savoir la *volonté* qui *détermine l'acte*, l'autre *physique*, savoir la *puissance* qui *l'exécute*.< (MEGA², IV.2, 98)

⁷ >Wer das Wagnis unternimmt, ein Volk zu institutionalisieren, muß sich fähig fühlen, sozusagen *die menschliche Natur zu ändern*, jedes Individuum, das von sich selbst aus ein vollkommenes und vereinzelt Ganzes ist, in den *Teil* eines größeren Ganzen *umzuformen*, von dem dieses Individuum in gewisser Weise sein Leben und sein Sein empfängt, also durch ein

>Richtig geschildert< hat Rousseau in den Augen von Marx das gesellschaftliche Dispositiv, das die Individuen in >moralische Personen< trans-konstituiert. Politik (der Öffentlichkeit) und Privatheit, diese komplementären Gegenteile, entstehen im selben Zug der bürgerlich-revolutionären Umordnung der sozialen Elemente. Im Feudalismus, sagt Marx, existierte das Politische gleichsam dispers, war >in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zerteilt, zerlegt, zerlaufen<. Die Elemente des gesellschaftlichen Lebens waren unmittelbar >zu Elementen des Staatslebens erhoben<. Damit machte die politische, und das heißt: bürgerliche Revolution ein Ende.

[...] sie sammelte ihn [den >politischen Geist<] aus dieser Zerstreung, sie befreite ihn von seiner Vermischung mit dem bürgerlichen Leben und konstituierte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der allgemeinen Volksangelegenheit in idealer Unabhängigkeit von jenen besonderen Elementen des bürgerlichen Lebens. (Ebd., 368)

Die so *konstituierten* >Sphären< unterhalten eine Gegensatzbeziehung; sie bilden eine Widerspruchsstruktur. Wenn Marx die Beziehung vom Standpunkt der politischen Sphäre als deren >ideale Unabhängigkeit< von der anderen charakterisiert, so darf das >Ideale< nicht als >Ideelles< gelesen werden. Es handelt sich um kein Bewusstseinsphänomen, sondern um eine Anordnung gesellschaftlicher Verhältnisse (und Beziehungen). In der politischen Gleichheit ist die Ungleichheit des Privatbesitzes tatsächlich >annulliert<, und in der französischen Revolution steigert sich das Verhältnis zum >gewaltsamen Widerspruch< (357).

Dennoch ist mit der politischen Annullation des Privateigentums das Privateigentum nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar vorausgesetzt. (MEW 1, 354)

Die französische Revolution musste diese *Komplementarität* bitter lernen. Jedenfalls, wo immer der politische Staat sich entwickelt,

führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewusstsein, sondern in der *Wirklichkeit*, im *Leben* ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt,

teilartiges und moralisches Dasein das physische und unabhängige Dasein zu ersetzen. Er muß dem Menschen seine Eigenkräfte wegnehmen, um ihm an ihrer Stelle fremde Kräfte zu geben, die er nicht ohne fremde Hilfe gebrauchen kann.<

und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als Privatmensch tätig ist (355).

Zersetzung, Spaltung, Trennung sind Ausdrücke, mit denen Marx die Anordnung fasst. Eine Setzung, die Zer-Setzung ist, fassen wir mit dem Ausdruck des Dispositivs. Die Disposition von Privatheit und Politik durchzieht die Individuen. Ihr Leben wird zum >doppelten [...] Leben<. Wir haben gesehen, dass Marx diese Aufspaltung >nicht nur [...] im Bewusstsein, sondern in der Wirklichkeit< ortet. Diese Wirklichkeit ist die einer Imagination, was den *homo politicus* angeht. Denn als politischer Mensch oder Staatsbürger ist das Individuum

das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität< (355).

Insofern schildert Rousseau, Vordenker der politischen Emanzipation in ihren enthusiastischen Illusionen, die Dinge >richtig<, wenn auch bewusstlos. Seine >existence partielle< ist keine andere als die realimaginäre Existenzweise, unmittelbar als Teil des Gemeinwesens angerufen zu sein. Zugleich ist dabei das komplementäre Gegenteil, die sozialstrukturelle Entfesselung des Privategoismus und damit der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, unterstellt. Es bildet sich ein Begriff von >Wahrheit<, der emphatisch die Wirklichkeit übersteigt. Marx spricht daher die Sprache der Verhältnisse, wenn er artikuliert: Als wirklicher wird der Mensch unwahr, als wahrer unwirklich. Man lese diese Artikulation *moraltheoretisch*, *nicht moralisch*. Der *homo politicus* ist für Marx >eine allegorische, moralische Person<. Rousseaus Staatsvolks-Gründer musste den Individuen ihre Eigenkräfte entreißen, um ihnen fremde Kräfte dafür zu geben, die sie zu *moralischen Teilen* des staatlichen Ganzen konstituieren. Marxens Antwort formuliert das Programm der *sozialen Revolution*:

Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine *forces propres* als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht. (370)

Seine *existence partielle et morale* war an das Realimaginäre des Politischen gebunden. Marx verfolgt die Frage nach der Konstitution der Moral und des Individuums zur moralischen Person nicht weiter. Seine Skizze des Dispositivs von Privatheit, Politik und Moral dient im Kontext nur als Grundlage für die Kritik der jüdenfeindlichen Position von Bruno Bauer.⁸ Marx verfolgt auch nicht weiter den Zusammenhang zwischen der >Dislokation der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft< (356) und der Konstitution des Staatsbürgers zur moralischen Person. In einem bloß binären Schema ist das Verhältnis von Privateigentum, Staat, Religion und Moral nicht zu fassen.

4. DIE >MORAL< IN DER HEGEL-KRITIK VON MARX

In der >Vorrede<, die sich am Ende der Pariser Manuskripte (1844) findet, erklärt Marx seine Absicht, >in verschiedenen selbständigen Brochuren die Kritik des Rechts, der Moral, Politik etc. auf einander folgen [zu] lassen und schließlich in einer besonderen Arbeit wieder den Zusammenhang des Ganzen, das Verhältnis der einzelnen Theile [...] zu geben [zu] versuchen< (MEGA² I.2, 325; MEW 40, 467). Es folgt ein Rückblick auf das Manuskript >Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie< (1843)⁹: Es habe sich gezeigt, dass >die Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiedenen Materien selbst< die Darstellung ebenso erschweren würde wie das Verständnis (ebd.). Zu den >selbständigen Brochuren< kam es bekanntlich nie, wenn man vom allgemeinen Teil der *Deutschen Ideologie* absieht. Es sieht so aus, als sei die Aufnahme der Moralthematik durch Marx zunächst vor allem durch seine Hegelrezeption bedingt. Es ist für unseren Zweck daher förderlich, das Blickfeld auf und über die Grenze zu Hegel zu erweitern.

⁸ Ich übergehe die dumme Diffamierung von Marxens Schrift als antisemitisch; vgl. dazu das 12. Kapitel der *Elemente einer Theorie des Ideologischen* (>Antisemitismus und Rassismus als Bewährungsprobe der Ideologietheorie<).

⁹ Bisher bekannt unter dem Titel >Kritik des Hegelschen Staatsrechts< (vgl. MEW 1, 203ff).

In der >Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie< wird Hegel von Marx verteidigt gegen Angriffe, die dessen Darstellung der Moral gelten.

Man hat die Moral mehr vom Staat trennen, sie mehr emanzipieren wollen! Was hat man damit bewiesen? Dass die Trennung des jetzigen Staates von der Moral moralisch ist, dass die Moral unstaatlich und der Staat unmoralisch ist. Es ist vielmehr ein großes, obgleich nach einer Seite hin (nämlich nach der Seite hin, dass Hegel den Staat, der eine solche Moral zur Voraussetzung hat, für die Reale Idee der Sittlichkeit ausgibt) unbewusstes Verdienst Hegels, der modernen Moral ihre wahre Stellung angewiesen zu haben.< (MEGA² I.2, 118)

Marx sieht diese Stellung folgendermaßen bestimmt: Moral und Privatrecht sind zwei Seiten derselben Medaille; das Privatrecht ist >das *illusorische Recht der abstrakten Persönlichkeit*<, >wie die von Hegel entwickelte Moral das *illusorische Dasein der abstrakten Subjektivität* ist< (117). Hegel hätte schließen müssen, >dass der Staat, die Sittlichkeit, die sie< — nämlich das Privatrecht und die Moral — >zur Voraussetzung hat, nichts als die *Societät* (das soziale Leben) dieser Illusionen sein kann<; statt dessen macht er sie zu bloßen >subalternen Momenten dieses sittlichen Lebens<. Marx fasst den Zusammenhang vom anderen Ende her auf. Als >allgemeines Staatsband< (118) fungiert das Privateigentum; es ist >das *soziale Band*< (119). Es bildet sich sein Recht, seine Moral, seinen Staat. Das Privateigentum bedingt ein System von Trennungen; und Rechte und Moral sind Bänder, die durch diese Trennungen bestimmt sind. Der konstitutionelle Monarch drückt die allgemeine Zerspaltung und Imaginarisierung der Privatmenschen aus, in der er >als *diese Person*< den Staat verkörpert und >zugleich eine *bloße Imagination*< ist (119).

Es ist hier die Trennung der politischen und wirklichen, der formellen und materiellen, der allgemeinen und individuellen Person, des Menschen und des sozialen Menschen, in ihrem höchsten Widerspruch ausgedrückt. (Ebd.)

Für Hegel ist die Moral die Form, in der die Individuen als Staatssubjekte existieren, und darin besteht nach Marx sein Verdienst. Dass Hegel den Staat als Reale Sittlichkeit und Moral und Recht als von oben sich niederlassende >subalterne Momente< fasst, verdreht den Zusammenhang, lässt aber die Positionierung der Moral ansonsten unbeschadet.

Aber was ist das Privatrecht anders als das Recht und die Moral anders als die Moral dieser Staatssubjekte? Oder vielmehr die Person des Privatrechts und das Subjekt der Moral sind die *Person* und das *Subjekt* des Staats. (118f)

Sehen wir zu, wie Hegel Recht und Moral im Spannungsfeld von Privateigentum und Staat darstellt.

5. DER ZUSAMMENHANG VON STAAT, RECHT, MORAL UND RELIGION BEI HEGEL

Hegels Auffassung des Staates besitzt Züge, die sich — mit Gramscianisch geschärftem Blick — ganz modern lesen:

Staat = Maschine (Vorschriften; Zwang) + Gesinnung (Überzeugung)
(*Rechts-, Pflichten- und Religionslehre ...*, W 4, 53)

Das Recht *schreibt vor*, die Moralität regelt die *Gesinnung*. Recht und Moral sind komplementär in ihrer Anrufung des Individuums; sie sind parallel in ihrer Abstoßung vom Eigennutz und Erhebung zum Allgemeinen oder Staat.

Der Staat fasst die Gesellschaft nicht nur unter rechtlichen Verhältnissen, sondern vermittelt als ein wahrhaft höheres moralisches Gemeinwesen die Einigkeit in Sitten, Bildung und allgemeiner Denk- und Handlungsweise (indem jeder in dem anderen seine Allgemeinheit geistigerweise anschaut und erkennt). (54)

Um nichts anderes geht es in der Religion. Das Recht schreibt das Allgemeine äußerlich vor, die Moral verlangt die innere Überzeugung, >das Recht um des Rechts willen zu respektieren< (*Erläuterungen zur Einleitung*, 23); und damit eine Handlung einen >moralischen Wert< habe, >muss meine Überzeugung damit verknüpft sein< (ebd.). Während aber der moralische Wille unvollkommen ist, sowohl was die Motivationen als auch was die Verwirklichungsmacht angeht, betrachtet man in der Religion >die Vollendung des Willens nach seinen beiden Seiten, nämlich nach der *Vollkommenheit der Gesinnung*, die keine fremdartigen Triebfedern mehr in sich hat, und alsdann nach der *Vollkommenheit der Macht*, die heiligen Zwecke zu erreichen.< (24) Der vergleichsweise auffallend kurze Abschnitt über >Religionslehre< bestimmt den Inhalt der Gottesvorstellung so: Er

ist das >ewige Vernunftgesetz< (oder moralische Gesetz) als >selbständiges, absolutes Wesen< (71). Die Spaltung der Rationalität in Verstand und Vernunft erlaubt dem philosophischen Denken, auf der Höhe der religiösen Instanz zu bleiben; die Erkenntnis Gottes geht zwar über den Verstand als das >Wissen vom Endlichen und Relativen<, aber >nicht über die Vernunft — denn diese ist nur Widerschein Gottes< (74). Aber was ist Gott?

Gott ist [...] 1. absolut *heilig*, insofern er das schlechthin in sich allgemeine Wesen ist. Er ist 2. absolute *Macht*, insofern er das Allgemeine verwirklicht und das Einzelne im Allgemeinen hält [...]. Er ist 3. *Weisheit*, insofern seine Macht nur heilige Macht ist, 4. *Güte*, insofern er das Einzelne in seiner Wirklichkeit gewähren lässt, und 5. *Gerechtigkeit*, insofern er es zum Allgemeinen ewig zurückbringt. (77)

Man sieht: Äquivalent aller Bestimmungen Gottes ist das Allgemeine. In seiner Wirklichkeit ist das der Staat. Freilich nicht irgendein Staat, sondern der, welcher >das Einzelne im Allgemeinen erhält< und >in seiner Wirklichkeit gewähren lässt<. Als dieses Einzelne verkleidet sich überhistorisch das Privatinteresse. >Bloß nach der rechtlichen Seite betrachtet< und von der Gesinnung einen Augenblick abstrahiert, gilt, dass >der Staat die Privatrechte der Einzelnen schützt und der Einzelne zunächst auf das Seine sieht<; dabei ist >gegen den Staat wohl eine Aufopferung eines Teils des Eigentums möglich, um das Übrige zu erhalten. Der *Patriotismus* aber gründet sich nicht auf diese Berechnung, sondern auf das Bewusstsein der *Absolutheit des Staats*.< (56) Dieser Paragraph endet mit der Eintragung: >Unterschied von Bürger als *bourgeois* und *citoyen*< (ebd.). Die Sphäre des Je-Meinigen der Einzelnen ist die Grundlage genau dieses >Allgemeinen<, das sich als Staat, Recht, Moral, Religion, Vernunft (Philosophie) über ihm aufgliedert, mit dem Staat als der wirklichen Zusammenfassung. Das Individuum spaltet sich auf, analog zur Spaltung des Bürgers in Bourgeois und Citoyen und des Staates in Maschine und Überzeugung. Um sich hinaufzuläutern in den politisch-moralischen Wertehimmel, muss der Wille sich zur Subjektion des allgemeinen Willens machen — das Echo auf Rousseau ist in diesen Bestimmungen unverkennbar. Mit dieser Verstaatlichung des Individuums artikuliert Hegel dessen Freiheit. Der Wille als *freier* Wille kann nur inhaltlos sich selber als solchen wollen >oder dass der

allgemeine Wille geschehe< (*Einleitung* 12). Entsprechend lautet die Grundbestimmung des Rechts:

Nach dem Recht soll bloß der allgemeine Wille geschehen, ohne Rücksicht auf die Absicht oder Überzeugung des Einzelnen, und das Recht hat den Menschen überhaupt nur als freies Wesen zum Gegenstande.< (*Rechtslehre*, 2)

Freiheit, Vernunft und Allgemeines bilden untereinander ein Verweissystem, spiegeln einander ihr Wesen zurück. Dieses Spiel bildet einen merkwürdigen Kompromiss zwischen dem Egoismus der Privatinteressen und dem von ihnen — wie erst recht vom Naturgrund — sich abstoßenden Allgemeinen. Das Allgemeine ist das Vernünftige; die Vernunft ist der Sinn fürs Allgemeine; die Freiheit ist solche Vernunft plus die Macht, >seine Einzelheit seiner vernünftigen Seite gemäß zu machen oder die letztere zur herrschenden zu machen< (41). Freiheit ist Selbstbeherrschung, bei der die Eckdaten der Herrschaft von einem Staatswillen gesetzt sind, auf den >Ich< bei Hegel keinen Einfluss zu nehmen vermag. So wird Freiheit wesentlich zur Aufgabe der Einordnung. Die Verhältnisse stehen nicht zur Disposition, sie *sind* die Disposition.

Der Mensch, in Rücksicht auf die äußerlichen Umstände des Schicksals [...] muss sich so verhalten, dass er dasselbe zu dem *Seinigen* macht [...]. Indem ich es vollkommen zu dem Meinigen für mich gemacht habe, bin ich frei darin.< (44)

Anlass zur Formulierung dieser allgemeinen Subjektionsmaxime bildet die besondere Frage des Berufs. In den Möglichkeiten, einen bestimmten Beruf ergreifen, gar ausüben zu können, sowie — vor allem bei Lohnabhängigen — in den Konflikten, die in den Verhältnissen und Beziehungen der Arbeit durchzumachen sind, verdichten sich die ökonomischen Verhältnisse für die Individuen ganz besonders. Zu bedenken ist, dass Hegel sich mit dem zitierten Text an zwölfjährige Knaben — wohl zumeist aus dem Bürgertum — wendet. Die Quintessenz in der Berufsfrage lautet:

So ist überhaupt die Form einer äußerlichen Notwendigkeit daran aufzuheben. Er ist mit Freiheit zu ergreifen und mit solcher auszuhalten und auszuführen. (44)

In der Spannweite dieses Subjektionsgebots (>mit Freiheit zu ergreifen, auszuhalten, auszuführen<) lässt sich der widersprüchliche Gehalt dieses Freiheitsbegriffes analysieren. Er ist gewiss unaufhebbar ambivalent, wie ein Tau, an dem von beiden Seiten gezogen werden kann; aber ebenso gewiss ist bei Hegel die ideologische Funktion der >Freiheit<, die Zumutung ans Individuum, die Herrschaftsverhältnisse nach innen zu nehmen und nicht nur gegen sich durchzusetzen, sondern sich zu ihrem Subjekt zu machen, bestimmend. Dieses *Es-ist-mit-Freiheit-zu-ergreifen*, wobei das wirkliche Müssen vorausgesetzt ist, ist die Quintessenz der Moral (die als Lehre bei Hegel >Pflichtenlehre< heißt). >Freiheit< ist die Subjektqualität dessen, was als >Gesinnung< und >Überzeugung< benannt wird. In dieser Dimension verwirklicht Hegels Staat imaginär das >moralische Gemeinwesen< (54) unter Bedingungen privatkapitalistischer Zersetzung des Gemeinwesens.

Dieser flüchtige Blick in die Konstruktion, die in der gymnasialen Lehr- und Erziehungspraxis Hegels in Nürnberg irgendeine Wirklichkeit angenommen haben muss, zeigt in etwa, wie Marx die Moralproblematik im Hegelschen Denken vorfand. Im Bild, das Hegel von den Instanzen des Allgemeinen entwirft, erkennen wir die Präfiguration der Reihe ideologischer Mächte, wie sie Marx seit der *Deutschen Ideologie* klassisch auffasst. Es könnte sein, dass die Marxsche Kritik an diese Konstellation gebunden blieb.

6. MORALISCHE IDEALISIERUNG/SUBORDINATION IN DER >DEUTSCHEN IDEOLOGIE<

Damit war aller Moral, sei sie Moral der Askese oder des Genusses, der Stab gebrochen.
Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*

In der >Deutschen Ideologie< (1845/46) erscheint Moral als ein Glied aus einer Serie ideologischer Formen: >Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewusstseinsformen< (MEW 3, 26). Der Kontext schillert. Die Lektüre hat sich lange blenden lassen von einem Satz von Metaphern und Reizwörtern wie >Nebelbildungen<, >Irrtum<, >Illusion< usw.¹⁰ Der Text wurde gelesen als Abhandlung über falsches Bewusstsein. Übersehen wurde, dass das Bewusstsein in Abhängigkeit von *Tätigkeiten* in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen betrachtet wird und dass die >geistige Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt<, als >Sprache des wirklichen Lebens< aufgefasst werden soll (ebd.). Mehr noch: Der Kontext skizziert eine Theorie ihrer soziostrukturellen Konstitution. Politik, Recht, Religion, Moral usw. bezeichnen >Sphären<, >Instanzen<, >Mächte< — immer aber auch spezialisierte Praxisformen, eingebettet in ein mehrdimensionales Netzwerk von Instanzen und Praxen, dessen Verknüpfung aus Arbeitsteilung, Klassendifferenzierung, Staatsgewalt und ideologischen Mächten den wirklichen Herrschaftskode einer Gesellschaft darstellt. >Moral< erscheint in diesem Kontext als eine bestimmte, in die Herrschaftsstruktur eingelassene Praxisform. Sie muss verstanden werden als eine aus >einer Reihe von Mächten<, die das Individuum >bestimmen, subordinieren und daher in der Vorstellung als ^heilige^^ Mächte erscheinen< (228). In Recht und Moral sehen die beiden Autoren der *Deutschen Ideologie* >ideell ausgedrückte Existenzbedingungen der herrschenden Klasse<, >die von ihren

¹⁰ >Die Ideologie<, meint etwa Althusser, >war für Marx damals nur eine imaginäre Bastelei, ein reiner Traum, leer und nichtig, zusammengesetzt aus den »Tagresten« der einzig vollen und positiven Wirklichkeit< usw. (1977, 132).

Ideologen mit mehr oder weniger Bewusstsein theoretisch verselbständigt werden< (405). Während die einzelnen Individuen der herrschenden Klasse darin ihre Position und Tätigkeit als >Berufung< und >Ideal<, >Bestimmung< und >Aufgabe< überhöht finden, werden in den Gestalten von Moral und Gesetz die Herrschaftsbedingungen >den Individuen der beherrschten Klasse als Lebensnorm entgegengehalten, teils als Beschönigung oder Bewusstsein der Herrschaft, teils als moralisches Mittel derselben< (ebd.). Dabei halten die (moralischen und juristischen usw.) Ideologen >ihre Ideologie sowohl für die erzeugende Kraft wie für den Zweck aller gesellschaftlichen Verhältnisse ...< (ebd.). Auch dieses Dafürhalten ist vom Standpunkt der ideologischen Funktion eine praktische Notwendigkeit. Die einzelnen Moralsätze müssen, nicht anders als Gesetze, axiomatisch generiert sein; und sie müssen präskriptiv, als >entgegengehaltene Normen<, ins gesellschaftliche Leben eingreifen; endlich müssen sie als >Allgemeines< oder >Gemeinwesen< artikuliert sein.

Man sieht, wie die Position der *Deutschen Ideologie* durch die Hegel-Kritik — also eben auch durch das Kritisierte — bestimmt ist. Den Katalog der später von Engels sogenannten >ideologischen Mächte< erbt Marx von Hegel, wenn auch subversiv: Staat (Politik), Recht (Gesetz), Moral, Religion, Metaphysik (Philosophie, Vernunft). Was bei Hegel als unüberschreitbare Formen der Personwerdung, der Vernunft und des Gemeinwesens gilt, wird in der *Deutschen Ideologie* zu Instanzen der ideologischen Reproduktion bürgerlicher Klassenherrschaft, gegen die ein neuer Typus von gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit entwickelt werden soll, der zugleich als persönliche Entfaltung der bisherigen Lohnarbeiter gefasst wird. Um den emphatischen Schluss des allgemeinen Teils der *Deutschen Ideologie* zu verstehen, muss man zunächst beobachten, wie Marx die imaginäre Freiheit bei Hegel durch eine Übertreibung der Unfreiheit der Lohnarbeiter unter bürgerlicher Herrschaft negiert. Am Beispiel der beruflichen Arbeit soll Hegels Vision ad absurdum geführt werden. Die Subsumtion des Individuums unter die sachliche(n) Gewalt(en) einer Doppelstruktur von Arbeitsteilung und bürgerlicher Klassenherrschaft lässt den

>Unterschied des persönlichen Individuums gegen das Klassenindividuum<
hervortreten und die Lebensbedingungen zufällig werden:

In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisieherrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind; in der Wirklichkeit sind sie natürlich unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsumiert. (76)

Die Kritik zielt darauf ab, >dass die Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren [...]. Dies ist ohne die Gemeinschaft nicht möglich.< (74)

In ihr hätten alle Einzelnen Zugang zu ihren gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen. >Erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.< (Ebd.) — Wir halten uns hier nicht auf bei den Unklarheiten der *Deutschen Ideologie*, wo die Formen und Ebenen der Arbeit und der Arbeitsteilung ungenügend unterschieden und dazu mit Eigentumsverhältnissen vermengt werden (dazu Rattansi 1982). Es geht uns hier darum zu zeigen, wie Marx die Moralform in der bei Hegel vorgefundenen Fassung, als Form freiwilliger Subordination, sprengen muss. Der Schluss des allgemeinen Teils der *Deutschen Ideologie* formuliert diese Perspektive emphatisch. >Um persönlich zur Geltung zu kommen<, müssen die Proletarier nicht nur die bisherigen Arbeitsverhältnisse aufheben.

Sie befinden sich daher auch im direkten Gegensatz zu der Form, in der die Individuen der Gesellschaft sich bisher einen Gesamtausdruck gaben, zum Staat, und müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen.< (77)

7. DIE NEUSTELLUNG DER FRAGE NACH DER MORAL IN DEN AUSEINANDERSETZUNGEN DER ARBEITERBEWEGUNG

7.1 Engels' Kritik der Moralisation der Wohnungsfrage

Die Arbeit in der Internationale und dann vor allem mit den sich in den 1870er Jahren entwickelnden modernen sozialistischen Arbeiterparteien setzt die Akzente neu. Marx und Engels kämpfen nach zwei Seiten: gegen die Moralisation der >sozialen Frage< und gegen den Immoralismus der Anarchisten.

Die Polemik gegen die Moralisierung lässt sich beobachten an Engels' Schrift *Zur Wohnungsfrage* (1872). Engels spricht von *Moral* und *Juristerei* als Sphären, in die man uns >versetzt<, wenn man die Gesellschaftsstruktur unangetastet lassen >und doch ihre missliebigen, aber notwendigen Folgen abschaffen will< (MEGA² I.24, 33; MEW 18, 237). >Wie Proudhon uns aus der Ökonomie in die Juristerei, so versetzt uns hier unser Bourgeoisozialist aus der Ökonomie in die Moral.< (Ebd.) Statt die Grundlagen von Ausbeutung und Krisen anzugreifen, soll sich dieser Ideologie zufolge die Arbeiterbewegung auf >Moralpredigten< an die Adresse der Kapitalisten verlassen. Abgesehen von dem Versetzungs-Effekt auf die Arbeiterbewegung — auf die Kapitalisten hätten diese Predigten keine Wirkung, bzw. würde ihr >Rühreffekt sofort wieder durch das Privatinteresse und nötigen Falls durch die Konkurrenz in Dunst aufgelöst< (ebd.).

Diese Moralpredigten gleichen genau denen der Henne am Rande des Teichs, auf dem ihre ausgebrüteten Entchen lustig herumschwimmen. Die Entchen gehn aufs Wasser, obwohl es kein Gemüth hat. ^In Geldsachen hört die Gemütlichkeit auf^^, sagte schon der alte Hansemann [...]. (33; 237)

Der Kontrahent, gegen den Engels hier argumentiert, will die Arbeiter durch Häuscheneigentum in die besitzenden Klassen integrieren. Sein Katalog der Güter, die in der >Blütezeit des Kapitals< (Hobsbawm) von den üblen Wohnverhältnissen, unter denen die Arbeitermassen zu leiden hatten, bedroht waren, führt zwischen >Gesundheit< und >häuslichem Frieden< die >Moralität< auf. Engels referiert dies in indirekter Rede (38; 242). Wo er selber spricht, artikuliert er die Zielbestimmungen anders. Die industrielle Revolution ermögliche es

zum ersten Mal, so lange Menschen existieren — bei verständiger Verteilung der Arbeit unter Alle nicht nur genug für die reichliche Konsumtion aller Gesellschaftsmitglieder und für einen ausgiebigen Reservefond hervorzubringen, sondern auch jedem Einzelnen hinreichend Muße zu lassen, damit dasjenige, was aus der geschichtlich überkommenen Bildung — Wissenschaft, Kunst, Umgangsformen u.s.w. — wirklich wert ist, erhalten zu werden, [...] in ein Gemeingut der ganzen Gesellschaft verwandelt und fortgebildet werde. (16; 221)

Gleich darauf wiederholt er diese Artikulation unterm Klassenaspekt:

Das Bestehen einer herrschenden Klasse wird täglich mehr ein Hinderniss für die Entwicklung der industriellen Produktivkraft und ebenso sehr für die der Wissenschaft, der Kunst und namentlich der gebildeten Umgangsformen. Größere Knoten als unsere modernen Bourgeois hat es nie gegeben. (16; 221)

Engels versetzt uns mithin von der >Moralität< in die *Umgangsformen*.

7.2 Der Kampf gegen die >Immoralität< der Bakunisten

Aus ganz anderer Richtung gerät die >Moral< auf die Tagesordnung von Marx und Engels im Zuge der Auseinandersetzung mit den Anarchisten (>Bakunisten<) in der Internationale. Bakunins >Allianz der sozialistischen Demokratie< unterhielt innerhalb der Internationale eine >geheime Organisation< (vgl. MEGA², I.24, App., 776 u 788). Einen Beschluss des Haager Kongresses der Internationale ausführend, verfassten Marx und Engels, assistiert von Paul Lafargue, einen Bericht mit Dokumenten über Programmatiken und Aktivitäten der >Allianz<. Die Dokumente sollten >dem Leser Gelegenheit geben, den intellektuellen, moralischen, politischen und ökonomischen Wert der Häupter der Allianz zu bemessen< (MEW 18, 333; vgl. das französische Original in MEGA² I.24, 169). Den >moralischen Wert< der >Allianz< stellen Marx und Engels mit folgender Formulierung in Frage: >Um zu ihrem Zweck zu gelangen, weicht sie vor keinem Mittel [...] zurück< (ebd.). Bedenken, der politischen Repression durch die offene Kritik in die Hände zu arbeiten — vor allem angesichts der Illegalität der Bewegung im zaristischen Russland --, weisen sie zurück: >Gegen alle diese Intrigen gibt es nur ein einziges Mittel [...]: die vollständigste Öffentlichkeit. Diese Schleichwege in ihrem Zusammenhang aufdecken, heißt sie unwirksam machen.< (334; 170) Die bloße Versetzung in die Öffentlichkeit scheint die Frage der Zulässigkeit bestimmter Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke in die Form ihrer Lösbarkeit zu bringen.

Marx und Engels veröffentlichen daher in vollem Wortlaut ein Dokument, das im Prozess gegen Netschajew (Petersburg 1871) eine Rolle gespielt hatte. Sie betonen: >Zum ersten Male fand in Russland die Verhandlung eines politischen Prozesses öffentlich und vor Geschworenen statt.< (396; 216f) Die mehr als achtzig Angeklagten, zumeist Studenten, hatten einer Geheimgesellschaft angehört, die sich den Namen der *Internationale* >angemaßt< hatte; angeleitet war sie von einem Emissär mit einer von Bakunin unterzeichneten Vollmacht, eben Netschajew. Dieser führte einen >Revolutionären Katechismus< bei sich, von dem Marx und Engels annehmen, Bakunin habe ihn verfasst. Der Katechismus ist das Manifest eines nihilistischen Antimoralismus. Im vierten Paragraphen wird der Hass auf >die gegenwärtige gesellschaftliche Moral< (427; 243) proklamiert. Moralisch ist, was der Revolution nützt, unmoralisch und kriminell, was sie behindert (vgl. MEGA² I.24, 243).

Marx und Engels heben die Parallele zu jener jesuitischen Linie hervor, die in dem Grundsatz ausgedrückt ist: *Der Zweck heiligt die Mittel*. In ihren Augen haben die Bakunisten >sich als die Jesuiten der Revolution konstituiert< (437; 252). Im jesuitischen Rahmen haben sie die heilige Kirche durch die Revolution ersetzt (427; 242). Allgemein gesprochen, verurteilen Marx und Engels daran eine Linie, die den >blinden, unbedingten Gehorsam predigt gegenüber Befehlen, die von oben herab von einem unbekanntem namenlosen Komitee kommen< und >erklärt, dass die jesuitische Disziplin die notwendige Bedingung des Sieges, dass sie allein fähig sei, die furchtbare Zentralisation des Staats, und zwar nicht bloß des russischen, sondern jedes Staates zu besiegen<, und somit >einen Kommunismus verkündigt, der autoritärer ist als der primitivste Kommunismus< (437f; 253). In der Dritten Internationale und vor allem im sogenannten Stalinismus wird es Züge geben, in denen die von Marx und Engels angeprangerte Linie aufzuerstehen scheint.

Es leuchtet ein, dass die Negation der bürgerlichen Moral, wie sie im >Katechismus< artikuliert ist, negiert werden musste. Man könnte denken, dass dies angesichts der notorisch gründlichen Arbeitsweise von Marx zum Anlass für eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Frage zulässiger Mittel im Rahmen

des ^Wissenschaftlichen Sozialismus^^ hätte werden können. Davon ist indes nichts zu spüren. Die Kritik beschränkt sich darauf, den Bakunisten vorzuwerfen, sie trieben die reale Immoralität des Bürgertums ins Extrem. Die Kritik scheint also einen implizit ^moralischen^^ Standpunkt einzunehmen, dessen Explikation sie indes vermeidet. Im französischen Original, das hier aufschlussreicher ist als die deutsche Übersetzung¹¹, lautet sie:

Ces anarchistes pan-destructifs qui veulent réduire tout à l'amorphisme afin d'instituer l'anarchie dans la morale, poussent à outrance l'immoralité bourgeoise. (MEGA² I.24, 242)¹²

Diese Kritik ist dem Text des >Katechismus< vorangestellt; nach demselben heißt es leider nur:

Solch ein Meisterwerk kritisiert man nicht. Man verdürbe sich den Spaß an seiner Fratzenhaftigkeit. Man nähme auch diesen amorphischen All-Zerstörer viel zu ernst< (MEW 18, 430; MEGA² I.24, 247).

Doch hier manifestiert sich wohl mehr der Unwille, sich auf die Moralfrage noch einmal neu einzulassen, jetzt, da es nicht mehr um die Kritik der hegelschen Ideologie, sondern um Fragen der Selbstregulierung einer internationalen Bewegung geht. Mit Engels' Kritik in *Zur Wohnungsfrage* konvergiert diese Position. Denn auch dort war die Bourgeoisie einerseits wegen ihrer moralischen Ideologie (und der Moralpredigten), andererseits wegen ihrer praktizierten Immoralität (vor allem wenn es um Profit und Konkurrenz geht) kritisiert worden.

8. DIE VERSCHIEBUNG DER PROBLEMATIK IM ANTI-DÜHRING

Im *Vorwort* von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) mit seinem Katalog der >ideologischen Formen<, wird die Moral nicht genannt (vgl. MEW 13, 9). Indes taucht sie mit großer Regelmäßigkeit in ähnlichen Reihungen auf. Neben den

¹¹ >Die allzerstörenden Anarchisten, die alles amorphisieren wollen, führen die Anarchie in der Moral ein, indem sie die Unsittlichkeit der Bourgeoisie aufs äußerste übertreiben.< (MEW 18, 426) -- Wörtlich aus dem Französischen übersetzt könnte es etwa heißen: >Diese allzerstörenden Anarchisten, die alles zur Formlosigkeit reduzieren wollen, um die Anarchie in der Moral einzurichten, treiben die bürgerliche Immoralität auf die Spitze.<

¹² In MEW 18, 426, ist >immoralité< mit >Unsittlichkeit< übersetzt.

politischen und *juristischen* Verarbeitungsformen nennt der alte Engels (1890) das Reagieren der *Moral* auf die sozioökonomischen Prozesse und Kämpfe als eines der Zwischenglieder, die >die größte Wirkung auf die Philosophie üben< und damit die indirekte Weise darstellen, in denen die >Ökonomie< auf diese wirkt (MEW 37, 493). Jedenfalls muss die *Moral* als ideologische Form gefasst werden, wenn man an der von Marx aufgedeckten Problematik festhält.¹³ Marx (und Engels lange Zeit auch) unterscheidet die Orientierungen eines revolutionären Entwurfs, mitsamt den Idealen und Selbstdisziplinen der Arbeiterbewegung, scharf von >*Moral*<. Diese Unterscheidung schärft sich nicht an den Inhalten. Sie ist am Zustandekommen interessiert. Was vor allem abgewehrt wird, ist die Spezialistenkompetenz, die mit der Inkompetenz der Vielen einhergeht. Die arbeitsteilige und am Ende gar von staatlicher Berufung ins akademische Lehramt abhängige moralphilosophische Begründung ist für die Orientierungen der sozialen Bewegung ausgeschlossen. Dem trägt der Sprachgebrauch Rechnung.

Engels interveniert auf dem Feld der Moralphilosophie im *Anti-Dühring* (1876-78). Drei Folgen dieser ursprünglich als Artikelserie veröffentlichten Schrift tragen den Titel >*Moral* und Recht<. Die Kritik an Dühring verfolgt eine zweifache Stoßrichtung. Dühring wettet gegen Zweifler und jeden historischen Relativismus; er behauptet allgemeingültige und zeitlose Grundsätze. Gegen die Vorstellung >ewiger Wahrheiten< zieht Engels zunächst zu Feld. Die zweite Stoßrichtung richtet sich gegen die spezifische Konstruktionsweise der Moralphilosophie bei Dühring. Dieser lässt zwei >gleiche< Individuen aufeinandertreffen und baut aus dieser Dyade seine *Moral* auf. Engels verspottet den spontanen Sexismus dieses Musters, das als Grundgesellungeinheit zwei Männer auftreten lässt. Reale Unterschiede (Ungleichheiten) können in diesem Modell kaum anders als destruktiv verarbeitet werden. Engels erweist ein — historisch entsetzlich bestätigtes —

¹³ Auch in der DDR-Philosophie scheint die ideologische Formbestimmtheit der *Moral* >vergessen< zu sein. Für Jeanette Friedrich etwa, die sich dabei auf Iljenkow beruft, ist >*Moral*< gleichsam von Natur aus eine der >Seiten< des menschlichen *Bewusstseins*. Marx wird folgende Auffassung zugeschrieben: >Kunst, *Moral* und Wissenschaft werden gleichgeordnet und aus der Spezifik und Zweckmäßigkeit der menschlichen Tätigkeit erklärt.< (Vgl. Grützner 1985, 872)

Gespür für die latenten Gewaltpotenziale eines manifest so zivilen Diskurses. Kinder, Frauen, Wahnsinnige, Primitive ... selbst der Genozid kann so noch, sagt er, im Namen der Moral begründet werden (MEW 20, 94f).

Abgesehen von der ahistorischen und abstrakt-interaktiven Begründung der Moralphilosophie bei Dühring, richtet Engels seine Kritik gegen ein allgemeineres Muster des Theorieaufbaus. Er sieht in Dührings Verfahren >nur eine andere Wendung der alten beliebten, ideologischen, sonst auch aprioristisch genannten Methode< (89). Nachdem er so das normative Ausgehen von Wahrheit/Irrtum und Gut/Böse in Frage gestellt hat, lässt er seine Adressaten sprechen:

>Aber<, wird jemand einwerfen, >... so hört alle Moralität auf und jeder kann tun und lassen, was er will.< (MEW 20, 87)

Dieser Einwurf bringt ihn dazu, die Frage nach ^{der} Moral zurückzuweisen. ^{Die} Moral existiert immer im Plural. Engels identifiziert mindestens >drei Gruppen gleichzeitig und nebeneinander geltender Moraltheorien< (87). Sie sind >in letzter Instanz aus den praktischen Verhältnissen< geschöpft und stellen moralische Artikulationen von Klasseninteressen dar (ebd.). Engels beobachtete aber auch das Aufblühen der >proletarischen Zukunftsmoral<. Im Lichte dieser Bemerkungen liest sich rückblickend eine Eintragung in der *Deutschen Ideologie* deutlicher:

>Beruf, Bestimmung, Aufgabe, Ideal< sind [...] entweder

1. die Vorstellung von den revolutionären Aufgaben, die einer unterdrückten Klasse materiell vorgeschrieben sind; oder
2. bloße idealistische Paraphrasen [...] der durch die Teilung der Arbeit [...] verselbständigten Betätigungsweisen [...]; oder
3. der bewusste Ausdruck der Notwendigkeit, in der Individuen, Klassen, Nationen sich jeden Augenblick befinden, durch eine ganz bestimmte Tätigkeit ihre Stellung zu behaupten; oder
4. die in den Gesetzen, der Moral pp. ideell ausgedrückten Existenzbedingungen der herrschenden Klasse [...]. (MEW 3, 405)

Im Unterschied zum *Anti-Dühring* ist hier das Bemühen ersichtlich, Formunterschiede analytisch auszumachen, wo die Umgangssprache nicht unterscheidet. Ferner fällt ein restriktiver Gebrauch des Moralbegriffs auf: Er wird hier auf das Ideologikum der Herrschaftsreproduktion eingengt. Der Begriff des

Präskriptiven taucht gleichzeitig subversiv und unkritisch auf: subversiv, indem er metaphorisch vom >normativen< in den >wirklichen< Bereich der gesellschaftlichen Verhältnisse versetzt ist; unkritisch, indem der Entwurfscharakter und das Resultieren aus politischer Aktivität im naiv hegelianisierenden Denken einer >materiellen Vorschrift< untergehen. Später, im *Anti-Dühring*, tauchen einige Elemente der hier getroffenen Unterscheidungen in Gestalt klassenspezifischer Füllungen der einen *Moralform* auf. Die Frage der Formkonstitution der Moral als solcher tritt zurück, dafür zeichnet sich ein Verständnis der Moral als einer Form ab, die fähig ist, Antagonismen aufzunehmen.

Engels geht im *Anti-Dühring* so weit, die Frage nach der >Moral< einer künftigen klassenlosen Gesellschaft offen zu halten, d.h. als Frage zuzulassen, deren Beantwortung indes vorerst ausgesetzt werden muss.

Eine über den Klassengegensätzen und über der Erinnerung an sie stehende, wirklich menschliche Moral wird erst möglich auf einer Gesellschaftsstufe, die den Klassengegensatz nicht nur überwunden, sondern auch für die Praxis des Lebens vergessen hat. (88)

Für die *Deutsche Ideologie*, das *Kommunistische Manifest*, aber auch das *Kapital* gilt: >Die Idee einer proletarischen Moral, die der ^bürgerlichen Moral^^ (*Dt. Ideol.*) entgegengesetzt wäre, ist nicht nur völlig abwesend, sondern durch die theoretische Ökonomie dieser Texte ausgeschlossen.< (Vargas 1986) Beim späten Engels findet eine Verschiebung der Problematik statt. Vielleicht ist er dabei bereits ergriffen von einer größeren Strömung, welche später die Richtung der Sozialdemokratie bestimmen wird und die sich bald in >ethischer Fundierung des Sozialismus< oder kurz >ethischem Sozialismus< niederschlagen wird. Zweifellos sprach, wer im beginnenden Monopolkapitalismus die Sprache der >Moral< sprach, ein Stück >Sprache des wirklichen Lebens<, die wenn auch nicht begriffen, so doch verstanden wurde und auf ein Bedürfnis traf. Denn als eine notwendige — wenn auch nicht zureichende — Bedingung von Arbeiterrevolten erwies sich in der Praxis immer wieder, dass >ökonomische Sachverhalte als moralische angesehen< werden (Moore 1982, 448).

Engels musste die Problemverschiebung nicht als Bruch mit früheren Positionen verstehen. Eine wichtige Erkenntnis war die der ideologischen Komplementarität der Moral unter bürgerlichen Bedingungen gewesen. In seinem *Ludwig Feuerbach* kann Engels meinen, den Gegensatz der Moral zum privaten Erwerbgeschehen zu artikulieren, wenn er schreibt:

Es geht der Feuerbachschen Moraltheorie wie allen ihren Vorgängerinnen. Sie ist auf alle Zeiten, alle Völker, alle Zustände zugeschnitten, und eben deswegen ist sie nie und nirgends anwendbar und bleibt der wirklichen Welt gegenüber ebenso ohnmächtig wie Kants kategorischer Imperativ. (MEW 21, 289)

Umgekehrt konnte man der Meinung sein, die klassenlose Gesellschaft werde die Moral wirklichkeitsmächtig machen, die Bedingungen ihrer Ohnmacht aufheben. So denken 1983 Markard und Ulmann, die eine analytisch verstandene allgemein-historische Kategorie der >Moral sans phrase< entworfen haben.¹⁴ Bei dieser Wendung der Problematik gehen mehrere Fragestellungen von Marx verloren: Die Frage nach dem Konstitutionszusammenhang der Form Moral; deren ideologisches Komplementaritätsprinzip; die Knüpfung ihrer Bedeutung an die Bewusstseinsphilosophie; die widersprüchliche Einheit von Überhöhung und Subordination; der Wirklichkeitscharakter des moralischen Imaginären, kurz, ihre reale Leistung fürs Subjekt. In der Verknüpfung dieser und angrenzender Fragen in einem Diskurs des Vergesellschaftungshandelns kann man die uneingelöste Aktualität des marxischen Denkens auf diesem Gebiet sehen. Freilich findet sich bei Marx in dieser Hinsicht nicht viel mehr als Fragen, allenfalls flüchtige Umrisse, die zusammen aber blitzartig ein neues Gebiet der Erkenntnis und des Handelns

¹⁴ Die von A. Smith ausgearbeitete Abstraktion der *Arbeit als solcher*, >Arbeit sans phrase<, ist tragfähig, weil sie eine allgemeinhistorische Notwendigkeit aller menschlichen Gesellschaften zu fassen erlaubt. >Dass jede Nation verrecken würde, die [...] die Arbeit einstellte, weiß jedes Kind.< (*Marx an Kugelmann*, 11.7.1868, MEW 32, 552) Ob indes jede Gesellschaft verenden würde, die keine besondere Moral ausbildet? Deshalb gerät die >Moral sans phrase<, diese Kreuzung aus Kant und Holzkamp, in gefährliche Nähe zu einer Moral avec phrase. -- Markard und Ulmann folgen dem an sich richtigen Impuls, die >blinde Universalisierung einer historischen Formbestimmtheit< zu vermeiden (1983, 20). Gleichwohl unterstellen sie eine >Moralebene< in jeder Gesellschaft und dass die immer vorhandene Moral nur verschiedene Formbestimmtheiten annimmt. Dass >Moral< selber eine erklärungsbedürftige Formbestimmung ist, kommt ihnen nicht in den Sinn. Moral ist nicht homolog zu Arbeit.

beleuchten. Sie sprechen nur zu dem, der aus der traditionellen philosophischen Produktionsweise aussteigt oder >herausspringt<, wie es in der *Deutschen Ideologie* heißt, >und sich als ein gewöhnlicher Mensch an das Studium gibt, wozu auch literarisch ein ungeheures, den Philosophen natürlich unbekanntes Material vorliegt< (MEW 3, 218). Wir müssen uns wirklichen Materialstudien und historisch-empirischer Moralforschung zuwenden, wenn wir die marxsche Herausforderung annehmen oder zumindest erfahren wollen.

9. FORSCHUNGSFRAGEN

Wenn die herrschende Moral auf dem Schuldbewusstsein gedeiht, [...] wäre es eine Strategie zu fragen, was wir uns als menschlicher Gemeinschaft und den kommenden Generationen wirklich schulden. Frigga Haug (1983a, 672)

Einige Fragen und Erfahrungen ideologietheoretischer Materialanalysen seien zum Schluss angedeutet. Wie immer es um die Ohnmächtigkeit fundierender Moraltheorien bestellt sein mag, >Moral< begegnet man auf allen Ebenen. Gibt es auch keine zentralisierte ideologische Macht der Moral, wie es die Kirche(n) für die Religion und vor allem die Justiz für das Recht darstellen, so ist dies nicht nur kein Zeichen von Funktionslosigkeit, sondern umgekehrt ein Zeichen ihrer Generalfunktion. Wenn auch mit unterschiedlichem relativem Gewicht, unterhält die Moral Stützpunkte in mehr oder weniger allen ideologischen Mächten und Apparaten. Die unterschiedlichsten Institutionen unterhalten ihre moralischen Abteilungen und betreiben ihre Strategien der Moralisierung. Der politische Diskurs des Jakobinismus, bis heute eine quasi überparteiliche politische Macht in Frankreich, artikuliert sich moralisch (vgl. Bosch 1986). Die Kirchen haben ihre Moraltheorie(n), vor allem aber die konkrete Moralisierungsbearbeitung ihrer >Seelsorge<. Für die Justiz ist die Moral Rechtsgut und (partielle, im Täter- und Willensstrafrecht weitergetriebene) Urteilsgrundlage in einem. Im schulischen Geschehen bildet die Moralerziehung eine der beiden Hauptlinien. Die ^Moral der Truppe^^, was allerdings nicht dasselbe ist wie die Moral der Privatperson, befasst

die militärische Führung, deren Apparat den ^Kampf gegen den inneren Schweinehund^^ (der Angst, der Schwäche) organisiert. Der Sport entwickelt seine eigenen, um Abhärtung und Leistung, aber auch Regelmäßigkeit und Fairness gruppierten Moraldiskurse mit spezifischen Praktiken und Ritualen. Das Theater erwarb sich bürgerliche Legitimität, indem es sich zur >moralischen Anstalt< umbildete (dazu Jehle u. Graf 1986). Die >öffentliche Meinung< agiert und legitimiert sich bis zu einem gewissen Grad als >Moralwächterin<. Die Psychiatrie zieht eine der Linien ihrer Objektconstitution von der Moral her: die >moralisch Unverantwortlichen< verfallen ihrer Gewalt, soweit sie nicht, aufgrund von Verstößen gegen die >öffentliche Moral<, der justiziellen Gewalt überantwortet werden (Haug 1986). Psychologie und Psychiatrie wurden wesentlich im Zuge der bürgerlichen Moralisierung des Individuums ausgebildet. Die Philosophie bearbeitet nicht nur als praktische Philosophie die abstrakten Moraldiskurse, sondern auch die Paradigmen der >Vernunft<, die mit Moral und Recht abgestimmt sind (wie wir am Beispiel Hegels gesehen haben) und als deren Apparate in erster Linie die Schule, die Justiz und die Psychiatrie fungieren. Nicht zuletzt ist die Familie mit ihrer moralischen Ökonomie der Liebeszuwendung und -entziehung der Ort der unmittelbarsten Moralisierung.

Wenn wir uns den Individuen und ihrem Alltag zuwenden, worauf alle die genannten Institutionen (und andere mehr, dazu private Vereinigungen) einwirken, so finden wir sie (oder uns) verwoben in die widersprüchlichen Notwendigkeiten gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit. Obwohl (oder besser: weil) dem keine eindeutige empirische Evidenz entspricht, ist es unabdingbar, analytisch zwischen ^horizontalen^^ und ^vertikalen^^ Komponenten der Konstitution von dauerhafter Handlungsfähigkeit zu unterscheiden. Die ^genossenschaftlich^^ notwendige Selbstdisziplin des Individuums, seine vielfältige Qualifikation für die Teilnahme an der gesellschaftlichen Arbeit wie an den Praxen der Vergesellschaftung und den kulturellen Tätigkeiten, müssen wir im Denken auseinanderhalten von den Formen der Subordination/Selbsterhöhung in Beziehung auf die ideologischen Mächte der Klassengesellschaft. Der Alltag ist der

Ort eines Gewimmels von Moralisierungspraxen — eingeflochten ins Artikulationsnetz von Normalisierungs- und Gesundheitspraxen und koexistierend mit Diätetiken. Dieses wirkliche Gewimmel ist der Alptraum der traditionellen Philosophie. Es ist zugleich der Nährboden der unzähligen Popularphilosophien und bildet den entscheidenden Resonanzboden der konstituierten Ideologien. Für die ideologische Macht des Faschismus war das Eingehen auf diesen Resonanzboden wesentlich (vgl. dazu Haug 1986). Der moralischen Ideologie ist das Prinzip der Selbsttätigkeit ins Zentrum geschrieben. Wo immer Opfer Mittäter ihres Opferseins sind, ist sie am Werke. Sie ist die Subjektionsdisziplin par excellence. Zugleich ist sie ein Feld, auf dem wie die Unterdrückung, so auch die Emanzipation wurzelt. >Wegen allgemeiner moralischer Empörung [können] entweder befreiende oder unterdrückende Formen annehmen und je nach Umständen schnell von einer in die andere umschlagen.< (Moore 1982, 559) Wir können uns die Naivität nicht erlauben, die Moral für moralisch zu halten. Eichmann beklagte >den moralischen Tiefstand der Menschen<. Auf dem Gebiet der Psychiatrie wie allgemein im Bereich der Gesundheits- und Arbeitsdiskurse gilt, was für den Bereich des Strafrechts im Nazismus festgestellt worden ist: >Kennzeichnend für die nationalsozialistische Doktrin war in erster Linie ihr ethisierender Charakter< (Frommel 1984, 90). Der Faschismus mag >unmoralisch< genannt werden, aber er muss begriffen werden als Aktion innerhalb der Moralform. Er fesselte die Menschen auch an ihrer Moral. Muss daher nicht der Gehalt gegen die Form gewendet werden? Sind nicht moraltheoretische Konzepte geradezu >unmoralisch<, wenn sie überallgemein angelegt sind und so die Unterscheidung zwischen der Subordination unter Herrschaft und der Einordnung in genossenschaftliche Formen der Selbstvergesellschaftung desartikulieren?

Freilich ist die Moralform der Aufnahme großer Gegensätze fähig. Und sie umschließt unabweisbare Dimensionen und Ansprüche der gesellschaftlichen Handlungsfähigkeit wie der individuellen Lebensgestaltung — von der notwendigen Selbstbeherrschung, ohne die kein Widerstand möglich wäre, bis zur

Kultur und den Umgangsformen der Solidarität und den Formen und Öffentlichkeiten der Verständigung darüber. Wenn hier nicht der alte Höchste der Religion in das abstrakte Höchste der Moral umfunktioniert wird, sondern wenn es um die Aneignung von gesellschaftlicher Kompetenz geht und um ihre öffentliche und kollektive Wahrnehmung, ohne Apriori und ewige Prinzipien, dann mag man hierin die Übersetzung des Ethischen sehen, ohne es in einen aparten institutionalisierten Diskurs mit Experten zurückzuverwandeln.¹⁵

Insofern der Marxismus auf universelle Befreiung aus Formen der Fremdbestimmung abzielt, zielt er auf Selbstvergesellschaftung. Fragen der Gestaltung des Gesellschaftlichen werden so überhaupt zum ersten Mal umfassend gestellt. Damit treten auch die ethischen Gehalte der alten Moralform ins Freie. Sie werden heiter Abschied nehmen von ihrer expertenhaften Grundlegung und Ableitung im Medium einer Prima Philosophia. Die Betroffenen nehmen das sie Betreffende in die Hand. Die Aufhebung der Moral ins Vergesellschaftungshandeln, wie sie Marx und Engels vorschwebte, rückt Fragen nach dem Wie, nach dem neuen Umgang mit Konflikten, Unterschieden, auch nach der Un/Annehmbarkeit von Mitteln zu erwünschten Zwecken ins Zentrum. Weil die Orientierung auf Freiheit im Sinne von Selbstvergesellschaftung zentral für den Marxismus ist, schließt der an der Formfrage uninteressierte und daher den Begriff >Moral< naturalisierend handhabende Beobachter, dass fast alle Individuen, die Marxisten werden, >do so for mainly moral reasons< (Lukes 1983). Wenn z.B. Marx, wie man weiß, jede Form von Servilität hasste, dann muss er, demselben Beobachter zufolge, dafür moralische Gründe gehabt haben. Es geht hier zu wie beim Wettlauf von Hase und Igel. >Bün all door<, sagt der Moraligel, wenn der Hase anhetzt. Lukes schlägt vor, im Moralischen die Bedeutungsfelder *Recht* (= Ideologie) und *menschliche Emanzipation* auseinanderzunehmen; das zweite Feld wäre dann das einer marxistischen Moral, während das erste der Ideologiekritik überantwortet bliebe. Er sieht weder, dass im Rechtlich-Moralischen

¹⁵ In ähnliche Richtung, freilich nicht auf die Selbstregulierung einer sozialen Bewegung bezogen, zielt Helmut Fleischer mit seiner >Ethik ohne Imperativ< (1986).

wie im Emanzipatorisch-Moralischen, wenn radikal genug gefragt wird, der gleiche Kern der Vergesellschaftungsfrage auftaucht, noch dass die Moralform als Form die Inkompetenz der Gesellschaftsmitglieder für die Vergesellschaftung festzuschreiben droht. Man kann dies an der kommunikativen Moral sehen. Die Moralform lässt sie dazu tendieren, die Verfügung über die Sozialstrukturen mehr oder weniger den systemischen Mechanismen und Medien (Macht und Geld) zu überlassen und allenfalls als Lebenswelt einen von fundamentalen Kompetenzausschließungen umgrenzten Raum offenzuhalten, innerhalb dessen die Individuen sich über praktische Normen verständigen können (siehe dazu vor allem Habermas 1981).