

Year: 1992

Dialektische Ethik

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251562>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1992) Dialektische Ethik. In: Geschichte der neueren Ethik. Bd. 1, Neuzeit. Tübingen, S. 204-230.

Dialektische Ethik

Emil Angehrn

1. Ethik und Moralkritik

Zu den Gemeinsamkeiten von Hegel und Marx zählt, daß strittig ist, ob sie überhaupt eine Ethik haben: Mit Bezug auf beide Autoren haben nicht wenige – Verteidiger wie Kritiker – die Frage entschieden verneint. Mit dieser Einschätzung verbinden sich ganz verschiedene Stellungnahmen. Der extremste Dissens betrifft die Wertung: Worin die einen einen Vorzug erblicken, den “alle wirklich großen Philosophen” der Moderne teilen,¹ sehen andere einen der empfindlichsten Mängel. Dem vorausliegend bestehen Divergenzen des exegetischen Ansatzes: Teils stehen die ausdrücklichen ethik-kritischen Äußerungen (als Kritik der Ethik schlechthin oder bestimmter Richtungen) im Vordergrund; teils die kontroverse Einschätzung des von Hegel und Marx faktisch Geleisteten – als Suspendierung, Ergänzung oder Transformation der Ethik, als deren “Auflösung” oder “Aufhebung” in Sozialphilosophie und Politik; teils die Aufdeckung impliziter Voraussetzungen und Folgen, die uneingestandene Inanspruchnahme ethischer Prämissen und Argumente, die Rückbindung an Geschichtsphilosophie und Metaphysik. Tatsache ist, daß Hegel wie Marx nicht nur innerhalb der Ethik einen bestimmten Standpunkt vertreten, sondern damit eine bestimmte, kritische Stellungnahme zur Ethik als solcher verbinden.

Global läßt sich die Eigenart ihres Ansatzes durch drei Stichworte kennzeichnen, die gegenüber klassischer Ethik markante Verschiebungen markieren.

Ein erstes ist die Aufhebung der Selbständigkeit praktischer Philosophie, ihre Einfügung in den Rahmen theoretischer Betrachtungen, seien diese philosophisch-spekulativer oder, so bei Marx, im engeren Sinn wissenschaftlicher Art. Die Verschiebung ist unmittelbar auf zwei Ebenen festzumachen: in der Logik der Grundbegriffe und leitenden Fragestellung zum einen, in der äußeren Lokalisierung der Ethik zum anderen. Intern findet eine Zurückdrängung der für das Moralische kennzeichnenden normativen Denkform statt. Gleichsam gegenläufig zur Kritik am naturalistischen Fehlschluß führt Hegel eine Kritik am

leeren Sollen durch: Praktische Philosophie hat ihren Gegenstand nicht in dem “nur *sein sollenden* Guten”,² in der Frage, was der Mensch tun, wie der Staat beschaffen sein soll, sondern darin, wie die menschliche Wirklichkeit, das vorhandene Gute “erkannt werden soll”.³ Nicht geht es um die Eliminierung des Wunschenkens durch eine realistische Weltsicht, die allein dem Leben von Nutzen ist;⁴ vielmehr soll eine Verständigung über das Richtige im Ausgang vom Bestehenden, in Auseinandersetzung mit dem geschichtlich Realen stattfinden. In ähnlicher Grundhaltung verwirft Marx selbst im Aufruf zum Umsturz jeden Appell an moralische Rechte und Pflichten, erklärt er Moral selber zur bürgerlichen Ideologie – auch hier nicht zugunsten einer positivistischen Sozialtheorie, sondern als Überwindung einer abstrakten Trennung: anstelle der leeren Forderung interessieren die realen Bedürfnisse, Konflikte und Antriebskräfte, statt im apriorischen Entwurf ist das Sollen aus der “existierenden Wirklichkeit” selber zu entfalten.⁵ So geht die Neufassung des Sein/Sollen-Verhältnisses naturgemäß mit einer Neusituierung im Feld der philosophischen Disziplinen einher: “Ethik” kommt in einen wesentlichen Bezug zu anderen Bereichen zu stehen, in denen sie – je nach Akzentuierung – ihre substantielle Ergänzung, ihre materiale Ausführung, ihr wahres Fundament findet; praktische Reflexion wird unablösbar von deskriptiven Theorien über den Menschen, die Gesellschaft und Geschichte, die Wirklichkeit schlechthin. Diese zweifache, logische und thematische Überformung normativer Ethik ist eines der markantesten Merkmale des Hegelisch-Marxschen Denktypus – Gütezeichen den einen, Stein des Anstoßes den andern.

Eine zweite, damit zusammenhängende Verschiebung ist die vom Individuum zur Gemeinschaft. Die Frage nach dem, was ich als einzelner tun soll, verliert ihre Selbständigkeit und ihren Primat; (Individual-)Ethik ist nicht mehr Grundlage der Politik, sondern nur ineins mit dieser, im Horizont von Sozial- und Staatstheorie konzipierbar. In Distanzierung von der neuzeitlichen Zentrierung auf das Individuum bringen Hegel wie Marx im Prinzip die alte Einheit von Ethik und Politik wieder zur Geltung. Der einzelne ist nicht alleiniger und autarker Referenzpunkt der Ethik. Anders als im naturrechtlichen Vertragsmodell ist er nicht Schöpfer der Gesellschaft, sondern nur *als* Gesellschaftswesen wirklich Mensch; die individuelle Bedürfnisnatur fungiert nicht als feststehende Grundlage; Zielwerte wie Freiheit, Gerechtigkeit, Vereinigung sind gesellschaftlich vermittelt oder unmittelbar sozial de-

finiert. Das Kriterium des Richtigen liegt nicht im Gewissen des einzelnen, ebensowenig wie der Beweggrund zum moralischen Handeln in ihm ein zureichendes Fundament finden kann: Zur Beantwortung der Beurteilungs- wie der Motivationsfrage ist der Rekurs auf ein dem Individuum Vorausliegendes, auf seine Verwurzelung in einer Gemeinschaft, deren Sitten, Sinn- und Zielvorstellungen unausweichlich.

Als drittes ist der historische Charakter dieser Vermittlung, die Verschiebung von der anthropologischen Bedürfnisnatur bzw. natürlichen Sozialität (oder auch einem apriorischen Normsystem) zur geschichtlich-kulturellen Selbstverständigung zu nennen. Im Spiel ist dabei nicht nur der Gegensatz von Invarianz und Wandel; entscheidend ist die Reflexivität des moralischen Selbstbewußtseins, das aus einem komplexen Prozeß der Selbstinterpretation, der Auseinandersetzung mit Inhalten und Maßstäben, der Verständigung über eigene Geschichte hervorgeht und weder in einer vorgegebenen (Individual- oder Sozial-)Natur noch einem formalen Apriori seine letzte Basis hat. Menschliche Natur ist grundlegend geschichtlich.⁶ Hegelsche wie Marxsche Ethik bringt die gesellschaftlich-kulturelle Relativität von Werten und Normen in den Blick, sie ordnet diese der geschichtlichen Identität einer Gesellschaft zu, situiert sie letztlich im welthistorischen Anliegen der Menschheit: Ethik verweist hier nicht nur auf Politik, sondern steht darüber hinaus in einem genuinen Bezug zu geschichtsphilosophischen Betrachtungen – auch dies ein in den Augen der Kritik besonders fragwürdiger (durch die Krise der Geschichtsphilosophie zusätzlich problematisierter) Grundzug.

Diese drei ebenso basalen wie kontroversen Aspekte umreißen ein Verständnis, welches Ethik in ein weiteres Bezugsfeld einordnet, sie in ihrer dialektischen Vermittlung mit Theorie, Gesellschaft und Geschichte begreift. Diese Bezüge markieren insgesamt eine Distanznahme gegenüber klassischer Ethik, die allerdings bei beiden Autoren in Anspruch und tatsächlicher Leistung ganz verschieden ausfällt: Während Hegel die neuzeitliche Moralphilosophie in seiner Sittlichkeitslehre positiv aufzuheben vermeint, so daß das Verdikt der Ethik-Fremdheit einer kritischen Interpretationsthese entstammt, verwirft Marx ausdrücklich moralische Argumente in seiner Sozialtheorie, so daß die Bestimmung einer Marxschen Ethik gleichsam gegen den Wortlaut operieren muß; gemeinsam ist das offene Problem des Verhältnisses zwischen Moralkritik (-abwesenheit, -abwehr) und Begründung (Transformation, Beibehaltung) der Ethik. Die nähere Ausführ-

ung dieser Grundzüge soll nun für beide Autoren getrennt geschehen, wobei anhand der (ungleich stärker ausgearbeiteten) Theorie Hegels die Hauptraster zu definieren sind, die auch für Marx' Weiterführung und Neuansatz die Vorlage bilden; im ganzen soll durch diese Differenzierungen hindurch ein Ethiktyp gezeichnet werden, dessen Geltung nicht auf die beiden Autoren beschränkt ist und der unter verschiedenen Aspekten auf die Ethik-Diskussion eingewirkt hat.⁷

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegels Ethik ist durch Grundintuitionen geprägt, die sein philosophisches Denken im ganzen tragen. Dieser weitere Rahmen ist in einem ersten Schritt zu umreißen.

2.1 Die Vernunft des Wirklichen: Ontologie und Geschichtsphilosophie

Unverkennbar sind die ethischen Auswirkungen der allgemeinsten und tiefsten Überzeugung der Philosophie – des "einzigsten Gedankens, den die Philosophie mitbringt"⁸ –: daß Wirklichkeit vernünftig sei. Praktische Philosophie ist eingefügt in ein metaphysisches Weltbild, das die rationale Verfaßtheit als letzte Grundlage allen Seins und aller Erkennens ansieht. Dabei ist hier über klassische Metaphysik hinauszugehen: Galt für die Antike die Natur als geordneter Kosmos und hat auch die frühe Neuzeit die Neubegründung der Wissenschaft zuerst im Bereich der Naturerkenntnis vollzogen, so bleibt das analoge Programm für die menschliche Welt erst durchzuführen, das Postulat des Anaxagoras, daß die Vernunft die Welt regiert, vom Sonnensystem auf Gesellschaft und Staat zu übertragen.⁹ Damit schieben sich in der Leitidee vom Logos des Wirklichen zwei Deutungen ineinander: Die eine hebt auf die gesetzmäßige Ordnung und Erkennbarkeit des Seienden die andere auf dessen affirmative Verfaßtheit ab; die eine will der Schein des Chaos und der Kontingenz durchdringen und auch für die Welt des Menschen Theoriefähigkeit behaupten, die andere einen positiven Grund, einen substantiellen Gehalt, einen Sinn ausmachen, von dem her das scheinbar Diffuse seine Einheit und Rechtfertigung erhält. Diese Doppelbedeutung kennzeichnet den Denkansatz klassischer Metaphysik, die den letzten Seinsgrund nicht wertneutral, sondern al-

prinzipiell Affirmatives beschreibt. Und offenkundig spielt sie in die Deutung der bestehenden Welt hinein: Ob die menschliche Welt als *an sich* vernünftig (vernunftfähig, erkennbar) oder als *realiter* vernünftig gelte, impliziert eine basale Differenz, die unmittelbar das Leitinteresse philosophischen Erkennens, "die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit"¹⁰ tangiert; der Streit der Hegelnachfolger – zwischen sog. Rechts- und Linkshegelianern – betrifft nicht unwesentlich solche Grundoptionen. Nun haben sich wichtige Deutungen darum bemüht, Hegels Ethik gerade losgelöst von solchen fundamental-philosophischen Fragestellungen zu interpretieren und in ihr für den heutigen Diskussionskontext gehaltvolle Perspektiven herauszuarbeiten.¹¹ Daß sich solche auch unter Einklammerung ontologischer und geistmetaphysischer Prämissen aufweisen lassen, ist unbestritten; doch ist ebenso klar, daß zur vollen Charakterisierung des Hegelschen (und Marxschen) Ansatzes dieser weitere Rahmen dazugehört.

Als exemplarischer Stein des Anstoßes gilt das Diktum aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie: "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig".¹² Hegel hat zwar die darin liegende Irritation verschiedentlich abzumildern versucht, sei es durch begriffliche Differenzierung, welche darauf verweist, daß "das Dasein zum Teil *Erscheinung* und nur zum Teil *Wirklichkeit* ist",¹³ oder durch Dynamisierung, welche umformuliert: "Was vernünftig ist, das wird wirklich; und das Wirkliche wird vernünftig";¹⁴ so scheint eine Lesart möglich, die der These die Spitze nimmt, ihre Geltung auf ein Ansich reduziert. Dennoch ist unverkennbar, daß Hegel die These in einem emphatischen Sinn verstanden wissen will. Ihre Ausformulierung umfaßt verschiedene Ebenen. Das Grundlegendste ist die ontologische – gleichsam platonische – Überzeugung, "daß nichts wirklich ist als die Idee",¹⁵ daß ein jedes nur in dem Maße in seinem Wirklichkeitsgehalt erschließbar ist, wie es auf seinen Begriff, schließlich auf die Grundstruktur des wahrhaften Seins hin durchleuchtet wird. Eine zweite Dimension ist die Metaphysik des Geistes, als deren abstraktester Ausdruck sich die allgemeine Ontologie in Wahrheit erweist: Die Logik legt die Formbestimmungen *des* Inhalts schlechthin – des Geistes – auseinander, dessen Wesensbestimmung, die Freiheit, in letzter Instanz auch die Struktur des wahrhaften Seins bestimmt. Praktische Philosophie behandelt (als 'Theorie des objektiven Geistes') die äußeren Existenzformen des Geistes, die sie als Verwirklichungen von Freiheit darzustellen hat; als ganze ist sie Rechtsphilosophie in dem

weiten Wortsinn, wonach "Recht" das "Dasein des freien Willens" überhaupt meint.¹⁶ Die Legitimation einer bestimmten Gestalt des Zusammenlebens (z.B. Familie, Staat) liegt dann darin, sie als notwendiges Moment der Selbstgestaltung des Geistes zu erweisen. Der Anspruch, die Vernunft des Wirklichen zu begreifen, zielt drittens, über Ontologie und Geistmetaphysik hinaus, auf gegenwärtige Realität. Mit Nachdruck wird Philosophie von Hegel auf das "Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen"¹⁷ verpflichtet: Philosophie ist "ihre Zeit in Gedanken erfaßt"¹⁸ und soll im gegenwärtig Realen, nicht einer verborgenen Hinterwelt, Vernunft erkennen. Dieser hochgespannte Anspruch wird schließlich, viertens, noch überboten durch den Ausblick auf Geschichte: Geschichte als vernünftigen Gang der Entwicklung des Geistes zu begreifen, ist Voraussetzung dafür, die aktuelle Gestalt des Geistes als in sich begründet zu erkennen; die Logik der Geschichte liegt der Vernunft-Supposition im Bestehenden noch zugrunde.

Ontologie und Geschichtsphilosophie bilden die Extreme, von denen her die Konvergenz von Vernunft und Wirklichkeit gedacht wird. Zwischen den Polen verändern sich die Bedeutung der Begriffe wie der Sinn ihrer Konvergenz: Die These über die rationale Grundstruktur des Wirklichen leitet über zu einer Aussage über den historischen Fortgang und die bestehenden Verhältnisse, womit die Rede von Vernünftigkeit unausweichlich ethisch besetzt wird. Sie meint kein Ende der Geschichte und keine Apologie des Bestehenden. Wohl aber schließt sie die Ansicht ein, daß in der Gegenwart Vernunft im Prinzip verwirklicht, die Welt gerechtfertigt ist, daß die Menschheit den Stand erreicht hat, auf dem sie ohne weitere revolutionäre Umstürze eine ihr gemäße Existenz realisieren kann. Wie im Religiösen die Welt durch die Erlösung an sich versöhnt ist, ist im Politischen mit der Schaffung des neuzeitlichen Staats das rationale Prinzip menschlichen Zusammenlebens real geworden; was aussteht, ist dessen volle Ausbildung und weltliche Durchsetzung.

Zur Eigentümlichkeit Hegelscher Ethik gehört, daß der Zusammenhang von Vernunft und Geschichte jedoch nicht nur ihren erkenntnis-mäßig-metaphysischen Rahmen, sondern ihr eigenes Thema bildet; Hegels Theorie des objektiven Geistes schließt Geschichtsphilosophie als letzten, abschließenden Teil ein. Die Relevanz dieser Tatsache erschließt sich vom systematischen Aufbau der Theorie her. Diese enthält eine Stufenfolge praktischer Existenzweisen – der Mensch als

Rechtsperson, als moralisches Subjekt, als Familienglied, als Mitglied der Gesellschaft, als Staatsbürger, als geschichtliches Subjekt –, die nach Hegelscher Darstellungslogik zugleich eine Rangordnung definiert, worin Einseitigkeiten und Partialitäten früherer Instanzen durch spätere korrigiert und in ein Ganzes integriert werden. Darin liegt eine Überordnung historischer Existenz über den bloßen Vollzug staatlicher Sittlichkeit; in letzter Instanz ist das geschichtlich-verändernde Handeln, welches bestehende Lebensformen, Wert- und Normensysteme auflöst und durch neue, angemessenere ersetzt, der höchste Ort der Realisierung der Vernunft. Zusammenzudenken ist diese ethische Auszeichnung des Revolutionärs (des „welthistorischen Individuums“) allerdings mit seiner Lokalisierung im Vergangenen, wo den Grundbestimmungen der Freiheit erst zum Durchbruch zu verhelfen war. Die Abwesenheit substantieller Zukunftsperspektiven geht einher mit der Ersetzung des historischen Täters durch den Geschichtsphilosophen: Nun ist es die *Einsicht* in die Vernunft der Geschichte, welche den Gestalten praktischer Vernunft ihre letzte Legitimation verleiht und – als konkrete Theodizee¹⁹ – die wahre Versöhnung mit der Welt gewährt.

2.2 Moralkritik und Sittlichkeit

In den allgemeinen Horizont der Vernunftproblematik schreibt sich nun der engere Bereich der Theorie des objektiven Geistes ein, in welchem Hegel drei Hauptsphären – abstraktes Recht, Moralität, Sittlichkeit – unterscheidet, deren dritte sich wiederum in die Bereiche Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat ausdifferenziert; die Eigenart Hegelscher Ethik erfassen, heißt, den inneren Zusammenhang dieser Sphären begreifen. Er wird von Hegel in verschiedenen Rastern – logisch, handlungstheoretisch, ethisch – zur Sprache gebracht. Äußerlich geht es zunächst darum, die notwendige Verwiesenheit dreier Bereiche praktischer Existenz aufzuweisen, von denen keiner für sich autark und stabilisierungsfähig ist: Das Recht erfordert zu seiner Selbsterhaltung (über das Strafsystem) einen – an sich moralischen – Willen, der „das Allgemeine als solches wolle“;²⁰ das moralische Wollen bedarf zur Konkretisierung seines Inhalts wie zur Begründung seiner Motivation der Einfügung in eine sittliche Gemeinschaft; analog zeigt sich der Staat als der Boden, auf dem Familie und bürgerliche Gesellschaft Bestand haben, ihre funktionalen und sittlichen Defizite behoben werden. Generell gilt die Inversion zwischen Darstellungs-

und Begründungsordnung: Was in der wissenschaftlichen Exposition „als Resultat erscheint“, zeigt sich „als wahrhafter Grund“ und das eigentlich „Erste“.²¹ Das Ungenügen der getrennten Sphären wird als Überführung der bloßen Möglichkeit in Wirklichkeit, der Zufälligkeit in Notwendigkeit formuliert: Das abstrakte Recht markiert erst die mögliche Freiheitsrealisierung, die moralische Autonomie das mögliche Gutsein, die bürgerliche Gesellschaft die mögliche Subsistenzsicherung; immer ist die Verwirklichung im Dasein der Freiheit ungesichert, die jeweilige Realisierung zufällig. Gefordert ist die Einfügung in ein Ganzes, das den Makel der Kontingenz behebt. Die ontologische Beschreibung hat ihr Pendant in handlungstheoretischen Bestimmungen. Formelles Recht meint ein spezifisches Möglichsein: den legitimen Anspruch, „die Erlaubnis oder Befugnis“;²² sein Korrelatbegriff ist die Pflicht, als deren Hauptterrain normalerweise die Moralität gilt; in der Sittlichkeit gar sollen „Pflicht und Recht ineins“ fallen.²³ In verbalisierter Form läßt sich der Gegensatz als der von Dürfen und Müssen (Sollen) ausformulieren, welcher, durch das Wollen erweitert, die Differenz von teleologischer und deontologischer, Strebens- und Pflichtethik ins Spiel bringt. Dieser Gegensatz, der idealtypisch für die Opposition von alter und neuer Ethik steht, scheint innerhalb des Hegelschen Konzepts aufzutauchen und zur Einheit geführt zu werden; eine nicht unwesentliche Stoßrichtung scheint auf die Zusammenführung dieser handlungsmäßig-ethischen Grundhaltungen zu gehen.

Zu ihrer Charakterisierung ist namentlich das Verhältnis von *Moralität* und *Sittlichkeit* genauer ins Auge zu fassen. (Das abstrakte Recht hat erst teils indirekt, teils in einem schwachen Sinn mit Moral zu tun: sofern die Freiheit anderer respektiert werden muß und die eigene Freiheit [Rechtsfähigkeit] nicht preisgegeben werden darf; Pflicht ist beidemal negativ, als Nichtverletzung, Bewahrung einer Möglichkeit definiert.²⁴) Auffallend ist Hegels eigenwillige Kennzeichnung der Moralität: Ihr Hauptakzent geht zunächst gar nicht auf moralphilosophische Grundbestände (wie Pflicht, Schuld), sondern auf Rechtsansprüche, namentlich das moderne Prinzip subjektiver Freiheit.²⁵ Thema ist der „moralische Standpunkt“,²⁶ der das in sich mehrschichtige Recht meint, nur das vorsätzlich Gewollte als Handlung verantworten zu müssen, im Handeln sein partikulares Wohl verfolgen zu dürfen, in der Entscheidung moralisch autonom zu sein (nur das als gut Eingesehene als gültig anerkennen zu müssen). So präsentieren sich die beiden ersten Teile der Rechtsphilosophie als Reformulierung des neuzeitli-

chen Naturrechts, dessen Kern die Idee subjektiver Rechte bildet. Angesprochen sind normative Grundlagen der Sozialphilosophie, nicht im engen Sinn moralische Phänomene. Die eigentliche Ethik scheint demgegenüber in die Sittlichkeitslehre verlagert: Hier geht es um die substantiellen Inhalte, die für das Subjekt Verbindlichkeiten darstellen, um die eigentliche "ethische Pflichtenlehre" – die aber im Gegensatz zur gängigen Behandlung nur die notwendigen Verhältnisse, in denen Freiheit existiert, systematisch entfaltet, ohne jedes Mal den "Nachsatz" anzufügen: "Also ist diese Bestimmung für den Menschen Pflicht".²⁷ Die Unterlaufung des Pflichtbegriffs führt in gewissem Sinn den Autonomiegedanken eine Stufe weiter: Indiziert Pflicht ein Äußerlichkeitsverhältnis, so beruht sittliches Leben auf der "verhältnislosen Identität"²⁸ von subjektivem Wollen und sittlichem Gebot. Daß beides unachgiebig festgehalten wird: die absolute Verbindlichkeit des sittlichen Gebots – seine substantielle Festigkeit, höchste Autorität – und seine schlechthinnige Nichtfremdheit gegenüber den Individuen, unterstreicht das Bemühen um eine konsequente Engführung von Sollen und Wollen: Gezeichnet wird eine umfassende Selbstverwirklichung, die keinem utilitaristischen oder voluntaristischen Reduktionismus ausgesetzt ist, sondern eine gehaltvolle normative Orientierung enthält. Wenn Hegel wiederholt Kants Moralitätsauffassung wegen der Leere des abstrakten Sollens mit Polemik überzieht, so will er nicht in einer positiven Sitten- und Institutionstheorie den für das Moralische konstitutiven Sollensaspekt eliminieren, sondern ihn im gelebten Ethos verankern, mit dem "zur Gewohnheit gewordenen Wollen"²⁹ zur engsten Konvergenz führen. Es ist dann eine Frage der Gewichtung, ob darin stärker die Anpassung an gegebene Lebensformen oder deren Integration ins subjektive Wollen hervortritt.

Um Stellenwert und Berechtigung dieser Engführung einzuschätzen, ist nach ihren Gründen zu fragen. Dazu sind im Übergang von der Moralität zur Sittlichkeit zwei verschiedene Akzente zu unterscheiden: Die Zusammenführung von *Sollen* und *Wollen* und die Einfügung des *Individuums* in eine *Gemeinschaft*. Die Höherordnung der Sittlichkeit entspringt nicht, wie zuweilen unterstellt, einer Voreingenommenheit für organische Verhältnisse, einem nostalgischen Blick auf die griechische Polis, einer etatistischen Grundhaltung oder einer restaurativen Abkehr vom autonomen Subjekt. Bestimmend ist die Einsicht in ein spezifisches Ungenügen des neuzeitlichen Subjektivismus generell und seiner moralphilosophischen Prägung im besonderen.³⁰ Letztere

faßt Hegel in der zugespitzten kantischen Version. In striktester Form hatte Kant die Moral von allen eudämonistischen Elementen zu reinigen versucht, die Pflicht um der Pflicht willen als Richtschnur des guten Handelns definiert. Dem liegt die Einsicht zugrunde, daß die moralische Qualität einer Handlung nicht allein in der äußeren Tat liegen kann, sondern einen intentionalen Bezug zum Eigenwert der Zwecke oder befolgten Regeln einschließt. Doch unverkennbar hinterläßt die rigorose Abtrennung von jeder Teleologie eine Lücke auf der Motivationsebene, in der Beantwortung der Frage, warum ich moralisch handeln soll. Soll die Antwort nicht zirkulär ausfallen, muß die Lücke anders denn durch Rekurs auf Pflichten und moralische Argumente geschlossen werden. Kant hat sie gleichsam im nachhinein durch die Postulatenlehre ausgefüllt: Die Postulate des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele sollen einem notwendigen Sinnbedürfnis des Handelns antworten, ohne das moralische Kriterium selber eudämonistisch zu affizieren. Andere Konzepte sehen den Zusammenhang kompakter: Gilt der griechischen Ethik das gerechte Leben als Medium des Glücks, so dem Utilitarismus umgekehrt die rationale Interessenverfolgung als Maßstab des Richtigen – beides mit z.T. paradoxen Zumutungen an das Normalverständnis. Hegel will derartige Einseitigkeiten ebenso vermeiden wie Kants Abdrängung der Motivationsfrage: Der subjektive Wille ist zu schwach, aber auch zu orientierungslos als Stützpunkt der Moral.

Entscheidend ist, daß sich die Verknüpfung von Sollen und Wollen mit dem Perspektivenwechsel vom einzelnen zur Gemeinschaft verbindet, die jenem nicht als Norminstanz gegenüber steht, sondern als ein Ganzes, als dessen Teil er sich identifiziert.³¹ Das Individuum ist Mitträger eines gemeinsamen Lebens, einer "sittlichen Substanz", die für das subjektive Wollen sowohl "Grundlage" wie "Zweck" ist.³² Die teleologische Einbettung der Moral besteht nicht darin, daß sich die Verbindlichkeit für den einzelnen irgendwie mit der Realisierung seines Glücksstrebens, der Befriedigung seiner Präferenzen vereinbaren ließe, sondern darin, daß sich sein Tun in ein gemeinsames Wollen einfügt, daß es von einem gemeinsamen Leben getragen wird, das es seinerseits mitträgt und voranbringt. Vor Augen steht die Aussichtslosigkeit einer Moral, die sich unabhängig von dieser Grundlage stabilisieren möchte. Damit eine Moral Realitätsgehalt habe, ist ein basales Wollen erforderlich, das nicht von ihr her begründbar, noch weniger aus ihr erzeugbar ist. In greifbarster Weise ist diese Grundlage in der ersten

Gestalt des Sittlichen gegeben, in der Familie und der sie tragenden Grundhaltung: der Liebe. Sie steht paradigmatisch für eine Einheit, die durch Sozialisation hervorgebracht und institutionell gefördert werden kann, doch weder rechtlich noch streng moralisch einklagbar ist,³³ sondern aller Einklagbarkeit als Realitätsbedingung vorausliegt. Moralische Argumente und Imperative können gewissermaßen nicht "greifen", wo nicht in einem gewissen Ausmaß die Gewährleistung subjektiver Rechte gesichert, zwischenmenschliche Verlässlichkeiten, auch altruistische Einstellungen gegeben sind: In einem Zustand hoffnungslos zerrütteter sittlicher Verhältnisse bleibt Moral ein bloßer Appell, ein "leeres Sollen".

Die Zugehörigkeit zu einem gelebten Ethos, einem gemeinsamen sittlichen Leben ist Voraussetzung der Moralität des einzelnen. Doch geht es nicht nur um die Grundlagenfunktion in motivationaler Sicht. Wenn Hegel das Sittliche auch als Zweck anspricht, setzt er einen anderen, zusätzlichen Akzent. Der allgemeine Wille ist hier nicht einfach durch Gesetzkonformität oder Universalisierbarkeit der Maximen, sondern durch ein spezifisches "Wollen des Allgemeinen" definiert, dessen Leitbegriffe, "Einigkeit", "Einssein", "Vereinigung" heißen;³⁴ emphatisch hält Hegel fest: "Die *Vereinigung* als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen".³⁵ Auch diese Grundhaltung wird exemplarisch durch die Familie repräsentiert, welche Gemeinsamkeit als Eigenwert, nicht als Mittel der Subsistenzsicherung o.ä. auffaßt; analog deutet Hegel das Einssein des Volks im Staat – ganz im Gegensatz zur bürgerlichen Gesellschaft, welche die Verfolgung der Privatinteressen durch eine Koordination regelt, in welcher die Allgemeinheit nicht Inhalt und Zweck, sondern bloße "Form" und "Mittel" ist.³⁶ Von solcher Art ist eine Vertragsgemeinschaft, nach deren Modell Hegel die bürgerliche Gesellschaft konzipiert und deren ethische wie funktionale Defizite er entsprechend in den neuzeitlich-naturrechtlichen Staatskonstrukten verkörpert sieht.

Bildet Vereinigung den Kern sittlichen Lebens, so ist die Bestimmung des Zwecks unseres Wollens noch in anderer Weise auf Sittlichkeit verwiesen. Man hat Hegels Ethik unter dem Titel einer Theorie der Selbstverwirklichung gefaßt. Menschliche Selbstverwirklichung ist keine natürliche Entfaltung von Anlagen, sondern ein Prozeß, der Selbstverständigung einschließt. Meine normative Grundhaltung ist fundiert in dem, was ich will, letztlich in einer Stellungnahme dazu,

was für ein Mensch ich sein will. Solche praktische Selbstidentifizierung aber vollzieht sich nicht im leeren Raum reiner Prinzipien, sondern in Auseinandersetzung mit Inhalten, kulturellen Vorlagen, geschichtlichen Umwelten. Selbstverwirklichung schließt an eine Selbsterkenntnis an, die weder formelles Selbstbewußtsein noch reine Wesenserkenntnis ist, sondern eine geschichtlich-kulturelle Verständigung über sich, seine Bedürfnisse und Bedingtheiten, seine Werthaltungen und Ziele einschließt. Solche Selbstverständigung und -verwirklichung ist teils ein individueller Prozeß, teils ein kollektiver Vollzug, der für das Individuum ebenso Horizont und Basis ist, wie er seinerseits durch die Initiativen der einzelnen getragen und modifiziert wird. In alledem fließt Sittlichkeit nicht nur in die Motivation, sondern auch in das principium dijudicationis ein. Kein Moralprinzip ist begrifflich so stark und differenziert, daß es von sich aus über seine Anwendungen, Spezifizierungen, historischen Konkretisierungen und Modifizierungen mit Gründen entscheiden ließe. Dazu bedarf es einer praktischen Urteilskraft, die – wie schon Aristoteles betont – nur durch Erfahrung zustande kommt: Solche Kompetenz aber ist nichts Individuelles, sondern wesentlich gesellschaftlich-geschichtlich. Über sie verfügt der einzelne als sittliches Subjekt, als Mitglied einer Gemeinschaft, die seinem Tun vorausliegt und in der er doch nicht nur einen objektiven Grund und ein Gegenüber, sondern den Raum des eigenen Selbstseins hat.

In der Wechselbeziehung zwischen individueller und kollektiver Selbstverständigung und -verwirklichung, worin zugleich Vereinigung als Leitwert fungiert, bildet sich sittliches Leben als eine Art "expressiver Einheit"³⁷ heraus, die nach Hegel für die Durchsetzung auch der aufklärerischsten Ideale die Voraussetzung bildet – sollen sich diese nicht in abstrakter Verselbständigung destruktiv gegen jede Einheit, ja gegen sich selbst auswirken (wie im Umkippen der Revolution in den Terror). So unverzichtbar die modernen Freiheitsprinzipien sind, so begrenzt ist ihre Tragfähigkeit, so nah stehen sie dem Zerfall, wo sie nicht in eine vorgängige Sittlichkeit eingebettet sind. Die grundsätzliche ethische Problematik reflektiert sich dann in der Sozialphilosophie: in der institutionellen Ausführung jener Vermittlung, die nicht mit einem Schlag vollzogen wird, sondern sich in der Aufgliederung innerhalb des Sittlichen (Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat) gleichsam auf höherer Ebene wiederholt.

Im Fazit haben wir so den Versuch vor uns, das Moralische auf einer anderen Ebene zu fassen, als dies meist der Fall ist, wobei die

Verlagerung schematisch zweierlei umfaßt: die Verbindung von deontologischem und teleologischem Ansatz und die Ausweitung von der individuellen zur gesellschaftlich-geschichtlichen Existenz. Unterstrichen werden die nicht-rechtsförmigen und nicht-eintragbaren Grundlagen gelebter Moral ebenso wie die gesellschaftlich-kulturellen Voraussetzungen menschlicher Selbstverständigung. Unausweichlich wirft diese Umorientierung kritische Fragen auf. Wie ist ein solches Konzept davor zu bewahren, die Stringenz moralischer Prinzipien und subjektiver Rechte zu verletzen, der Tendenz des Konservatismus, Eatismus, Historismus zu verfallen? Verherrlichung des Bestehenden und des Kollektivs – so lautet der liberale Einwand seit Mitte des 19. Jahrhunderts, dem die Hegel-Apologie zunächst nur durch Bekräftigung der Hegelschen Ansprüche zu antworten weiß: subjektive Freiheit als ebenso unwiderrufliches Element der Moderne zu bewahren wie die Geschichte nicht als bloße Macht des Faktischen gelten zu lassen. Beide Ansprüche haben verschiedenen Rang. Der erste, normativ unkontrovers, ist in seiner tatsächlichen Geltung für Hegels System strittig; der zweite, unverkennbar prägend, ist in seinen geistmetaphysischen Prämissen problematisiert worden. Gegen den historischen Relativismus sollte (zwar kein apriorisches Prinzip, wohl aber) die Einsicht in das Wesen des Geistes und seine notwendige Entfaltung Gewähr bieten; doch wie läßt sich diese theoretisch absichern? Ebenso sollte die Betonung der Geschichte die Macht des Faktischen widerlegen, sofern historisches Handeln gerade Neuem zum Durchbruch verhilft; doch zeigte sich dies als Auskunft übers Gewesene: In der Gegenwart hat keine vergleichbare, in die Zukunft vordringende Erkenntnis (und umwälzende Tat) mehr ihren Platz. Generell hat eine Ethik, für welche geschichtliche Selbstverständigung konstitutiv ist, eine unüberwindliche Grenze im Nichtkennen der Ziele künftiger Generationen.³⁸ Stärker als in der Historizität – deren Offenheit eine kognitive Schranke, nicht notwendig ein Mangel ist – ist von vielen Interpreten, denen an der Erbschaft des Hegelschen Denkens liegt, ein Mangel in der einseitigen Zurückdrängung formaler Prinzipien (exemplarisch in der tendenziösen Kant-Kritik) gesehen worden; Vertreter einer kritischen Gesellschaftstheorie möchten das Wahrheitsmoment der Aufklärung gegenüber Hegels Kritik neu bestimmen und dessen "Einsicht in den geschichtlich-intersubjektiven Charakter praktischer Vernunft in eine Kantsche Perspektive" reintegrieren.³⁹

3. Karl Marx

3.1 Transformierte Geschichtsphilosophie

Der bei Hegel sichtbare Zwiespalt im Verhältnis zur Moral wird bei Marx noch verschärft.⁴⁰ Die Kritik gilt nicht mehr allein einer bestimmten Ethikkonzeption, sondern der faktischen Moral der bürgerlichen Gesellschaft; gleichzeitig beschwört Marx den Umsturz im Namen der Entrechteten und Ausgebeuteten, macht er sich zum Anwalt moralischer Ansprüche von höchster Prägnanz. Wie Hegel situiert Marx die Erörterung praktischer Fragen in einem weiteren, nicht moralphilosophischen Rahmen, behandelt er normative Probleme ineins mit einer Verständigung über die geschichtliche Welt. Bei Hegel bestand der weitere Rahmen in einer Vernunfttheorie, die sich von der Ontologie bis zur Geschichtsphilosophie und Zeitdiagnose erstreckte; bei Marx entfallen die metaphysischen Grundlagen und erfährt die geschichtsphilosophische Perspektive eine markante Verschiebung. Beibehalten wird der grundsätzliche Anspruch, Geschichte rational zu rekonstruieren, doch mit veränderter Zeitperspektive: Nicht mehr dominiert der Rückblick auf eine an sich vollzogene Versöhnung, sondern die totale Unversöhntheit, die das Realwerden der Vernunft als Zukunftsaufgabe vorgibt. Bisherige Geschichte wird, auf der Folie einer grundsätzlichen Vernunftfähigkeit und Vernunftbedürftigkeit, als realiter vernunftlos – nach Marx' Ausdruck: naturwüchsig – erkannt, wobei der Gang der Dinge in der Gegenwart zur maximalen Steigerung der Entfremdung geführt hat. Das unmittelbare Bevorstehen des finalen Umbruchs, die endzeitliche Perspektive gewährt einen ähnlichen Einblick in die rationale Tiefendimension der Geschichte wie Hegels retrospektive Betrachtung, wobei aber historisches Handeln und geschichtsphilosophische Einsicht nicht mehr auseinandertreten: Gerade die vollständige Entfremdung legt Struktur und Anliegen der Geschichte frei und begründet die letzte Umwälzung als bewußte Tat. Die extreme Divergenz der theoretischen und praktischen Perspektiven konvergiert zu einer gleichen Grundintuition von der basalen Vernunftigkeit, dem Vernunftigsein-Sollen geschichtlicher Realität.

Sie führt dazu, daß auch nach Marx die sachhaltige Verständigung über normative Ansprüche auf eine theoretische Durchdringung der sozialen Welt verwiesen ist. An die Stelle der philosophischen Konstruktion tritt dabei die wissenschaftliche Erfassung der ökonomischen

Realität. Veranlaßt ist diese Blickwendung durch die generelle "materialistische" Wende der Philosophie, die inhaltlich mit einer Verschiebung vom Staat zur bürgerlichen Gesellschaft einhergeht. Entgegen der klassischen Sichtweise, wonach das Politische die – sozial- wie geschichtsphilosophisch – entscheidende Dimension darstellt, sieht Marx in der "Gesellschaft", dem System der Arbeit und Verteilung die reale Grundlage (und entsprechend den Ansatzpunkt der Theorie); staatliche Institutionen sind nur deren entfremdeter Reflex, eine ideologische und äußerliche Herrschaftsinstanz. Die Herstellung vernünftiger Verhältnisse schließt eine Umkehrung der herrschenden Rangordnung (oder gar die Abschaffung des Staats) ein. Die theoretische Erschließung, die der Logik des Gesellschaftlichen am nächsten kommt, ist die Ökonomie. Hatte schon Hegel die Leistung der neueren Nationalökonomie gewürdigt, welche die Regelmäßigkeit im System der Arbeit und Bedürfnisse erkennt und damit ein (allerdings erst begrenztes) Element der Versöhnung, einen "Schein der Vernünftigkeit" zum Tragen bringt,⁴¹ so geht Marx darüber in zweifacher Weise hinaus: indem er einerseits diese Relativierung aufhebt und das Gesellschaftliche zum Ort der wahren Vereinigung erklärt, andererseits aber die bestehende ökonomische Realität als das schlechthin Unversöhnt-Unvernünftige betrachtet, so daß die wissenschaftliche Durchleuchtung des Sozialen gerade gegen jene Harmonisierungen als "Kritik der politischen Ökonomie" durchzuführen ist. Der Zwiespalt zwischen Verwerfung und Inanspruchnahme der Moral wird komplettiert durch eine radikalisierte Ambivalenz der Vernunftsupposition: Die Wahrheit über das Bestehende ausmachen heißt, die Vernunft des Vernunftlosen zu erkennen – und dieses gerade dadurch mit seiner Recht- und Haltlosigkeit zu konfrontieren.

3.2 Gesellschaftskritik und Ethik

Wenn wir uns nun dem engeren Bereich der Ethik zuwenden, so drängt sich als erstes eine nähere Präzisierung dessen auf, was wir als Marx' Moralkritik, als Moralfremdheit (oder, wie in der Literatur öfters titulierte, Immoralismus) seiner Theorie anzusehen haben; sodann ist aufzuzeigen, in welchem Sinn Marx eine moralfreie normative Gesellschaftskritik durchführt und inwiefern darin gleichwohl implizite, teils explizite ethische Stellungnahmen und Argumente zum Tragen kommen.

Die ostentative Abwendung von Moral umfaßt verschiedenehaltungen. Als erstes insistiert die Polemik gegen Moral auf deren Ineffizienz: Zerstört werden soll das Vertrauen in die Wirksamkeit moralischer Überzeugungen. Darüber hinaus will die Deklamation "die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral"⁴² nicht nur deren Ohnmacht, sondern Entbehrlichkeit bekunden. Die revolutionäre Aktion ruht auf viel solideren Fundamenten, auf realen sozialen Bewegungen und den sie vorantreibenden Interessen; die theoretische Reflexion hat hier keinen ethischen Begründungsdiskurs beizusteuern, sondern in erster Linie zur historischen Selbstverständigung, zur "Selbstaufklärung ... der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche" beizutragen.⁴³ Die Ortlosigkeit des Moralischen wird in den späteren Schriften zur Kapitalanalyse noch verstärkt. Die Analyse der Entwicklungsgesetze des Kapitals mündet in eine objektivistische Revolutionstheorie, die alle Notwendigkeitsannahmen bisheriger Geschichtsphilosophie noch überbietet und die kritische Frage aufwirft, wie die prophezeitliche Unvermeidlichkeit des proletarischen Siegs mit dem Pathos der Autonomiebehauptung und der Gerechtigkeitspostulate zu vereinbaren sei; beharrt wird auf streng wissenschaftlicher Notwendigkeit (in gewisser Analogie zum zeitgleichen Positivismus), die dann Lenins Fazit mitveranlaßt, daß sich "im ganzen Marxismus von vorn bis hinten nicht ein Gran Ethik" finde.⁴⁴ Indessen kann die in alledem spürbare Aversion gegen Moral nicht allein deren Folgenlosigkeit oder der wissenschaftlichen Methode geschuldet sein; ebenso bestimmend ist die direkte Zurückweisung der Moral als einer Bewußtseinsform, deren theoretische Falschheit nur Kehrseite ihrer undurchschauten sozialen Funktion ist: Entgegen ihrem Selbstverständnis ist sie nicht "Grundlage, sondern Produkt der Gesellschaft",⁴⁵ vertritt sie uneingestandene "bürgerliche Interessen".⁴⁶ Moral, Recht, Religion, Philosophie als Legitimationsinstanzen und verdeckte Funktionsträger von Herrschaft und Ausbeutung: Dieses Generalmotiv der Ideologiekritik scheint so omnipräsent, daß es die Unterscheidung zwischen diesen Bewußtseinsformen als solchen und ihren kapitalistischen Prägungen überdeckt. Der zwiespältige Moralbezug weitet sich aus zu einem ambivalenten Kulturverständnis, das dann im orthodoxen Ideologiebegriff in die offene Aporie führt.

Trotz der mehrfachen Zurückweisung der Moral stellt sich die Frage, inwieweit Marx' Immoralismus à la lettre zu verstehen ist. Auch wenn zahlreiche Interpreten dem Bestreben gefolgt sind, Marx' dekla-

rierten Anspruch beim Wort zu nehmen und ihn – exegetisch wie sachlich – gegen falsche Moralisierungen zu verteidigen, ist unleugbar, daß in einem strikten Sinn von Moralfreiheit in Marx' eigener Sozialkritik nicht die Rede sein kann. Dagegen sprechen die Sachverhalte wie deren Beschreibung. In anschaulicher Form führt Marx Zustände der Entfremdung, der Ausbeutung, des Unrechts vor Augen, die er auch verbaliter als "Betrug", "Diebstahl", "Gewalt" u.ä. kennzeichnet und mit moralischen Adjektiven wie "schändlich", "empörend", "erniedrigend", "gemein" qualifiziert. Es sind unstrittig normative oder wertmäßig besetzte Sachverhalte, die in einer ebenso unleugbar normativen oder wertbesetzten Perspektive in den Blick kommen. Darauf zu insistieren, daß Marx' Beschreibung ungerührt innerhalb der Fakten (einschließlich der geltenden Rechts- und Eigentumsverhältnisse) verbleibt, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Rechtmäßigkeit des Bestehenden innerhalb desselben in Frage steht. Die produktive Frage kann nur sein, welchen positiven moralphilosophischen Sinn erstens Marx' Moralkritik besitzt, und worin zweitens die eigenen normativen Elemente seiner Gesellschaftstheorie bestehen.

Die Hauptstoßrichtung des ersten ist ähnlich wie bei Hegel zu kennzeichnen. Die These der Wirkungslosigkeit/Entbehrlichkeit von Moral rückt erneut die Verbindung deontologischer und teleologischer Momente in den Vordergrund, durch welche eine mit der modernen Pflichtethik gegebene Einseitigkeit korrigiert werden soll. Dabei nimmt die teleologische Rückbindung gegenüber Hegel grundsätzlichere und zugleich konkretere Gestalt an, indem sowohl die menschliche Bedürfnisnatur spezifiziert wie die Zielwerte von Selbstverwirklichung und sozialer Einheit prinzipieller gefaßt werden. Marxsche Moralkritik kann so als Infragestellung der Voraussetzungen eines bestimmten Ethiktyps gelesen werden: als Problematisierung der Eigenständigkeit, der rationalen Begründbarkeit und kategorischen Geltung moralischer Pflichten und Rechte, als Kritik der primären Orientierung an rechtsförmig-einklagbaren Verbindlichkeiten, an moralischen Werten im engen Sinn.⁴⁷

Der inkriminierten Vereinseitigung der Moral korrespondiert deren implizite Korrektur in Marx' Gesellschaftskritik. Verschiedene Schichten sind darin abzutragen. Die erste ist die von Hegel übernommene Figur der immanenten Kritik. Sie will keinen äußeren Maßstab an den Gegenstand herantragen, sondern diesem selber das Kriterium der Kritik entnehmen, ihn auf Nichtadäquanz mit sich behaften. Es ist die

Methode einer kritischen Darstellung, die "durch die Darstellung Kritik" sein will;⁴⁸ schon Hegel hatte die von der Philosophie zu leistende Darstellung als Einheit von Erfassung und Beurteilung definiert⁴⁹ und dieses Vorgehen zur Richtschnur seiner philosophischen Systematik gemacht. Die Immanenz ist Marx wichtig: "Aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit" will er "die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck" entwickeln.⁵⁰ Es geht der Kritik nicht um den Aufweis irgendwelcher Selbstwidersprüche und Dysfunktionalitäten, sondern, hegelisch gesprochen, um die Inadäquanz von Begriff und Realität, um das Auseinanderklaffen zwischen wesentlichen Ansprüchen und ihrer Erfüllung. Das kritische Potential der Darstellung gründet im normativen Fundament der Wirklichkeit selber. Konkret heißt dies für die Kapitalkritik etwa, die Nichtrealisierung bürgerlicher Ideale anzuprangern. Allerdings bleibt auch diese Kritik mit einem argumentativen Defizit behaftet, solange sie nicht die zugrunde liegenden normativen Größen als solche einsichtig macht, zumindest eindeutig bekräftigt. Hier zeigt sich nun in Marx' Stellungnahme eine Ambivalenz anderer Art: Der Ideologieverdacht, der alle bürgerlichen Institutionen und Kulturformen trifft, färbt teils auf jene Ideale selber ab. Wenn Marx den kapitalistischen Arbeitsmarkt als "wahres Eden der angeborenen Menschenrechte" karikiert, in welchem "Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham" herrscht,⁵¹ so werden die Ideale der bürgerlichen Revolution unweigerlich selber ins Zwielicht gezogen.⁵² Doch auch wenn man bei Marx (wie bei Hegel) ein gebrochenes Verhältnis zum Liberalismus nicht übersehen kann, wäre es eine Verzeihung, die Ironisierung als schlichte Distanzierung zu deuten. In drastischen Schilderungen wird die massive Verletzung subjektiver Freiheitsrechte als Skandalon kapitalistischer Verhältnisse herausgestellt: Die realen Verteilungsverhältnisse, welche die Besitzlosen um den Preis ihres Lebens zum Verkauf ihrer Arbeitskraft nötigen, lassen die formelle Freiheit zur Groteske, das Vertragsverhältnis zur verdeckten Sklaverei werden. In der faktischen Aushöhlung realer Freiheit wird die Würde des Menschen ebenso verletzt wie in der erzwungenen Entqualifizierung der Lebensform – des Arbeitsprozesses, der Fähigkeiten, letztlich der Bedürfnisse selber. Das Bewußtsein davon schwingt im Ton der Empörung mit, der die Beschreibung inhumaner Verhältnisse trägt.

Gehören solche Wertorientierungen in den Horizont immanenter Kritik, sofern sie letzte Bezugsgrößen der bürgerlichen Gesellschaft

selber sind, so lassen sich Elemente einer weitergehenden, "transzendierenden Kritik"⁵³ um drei Ansatzpunkte gruppieren: die deontologische Kernfrage der Gerechtigkeit und die beiden teleologischen Leitideen menschlicher Selbstverwirklichung und sozialer Einheit.

Der erste Punkt tangiert unmittelbar die Kontroverse um den Immoralismus. Wie unerträglich die menschlichen Folgen der Ausbeutung auch seien: was erlaubt es, solange sich diese in legaler Form vollzieht, von Unrecht zu sprechen? – Wenn die krasse Ungleichheit in einem formell korrekten Vertrag zustande kommt, so klagt Marx ein Verständnis sozialer Gerechtigkeit ein, das nicht auf Tausch und Rechtsförmigkeit zurückführbar ist. An Randbereichen des Systems arbeitet er Grenzen des Rechts heraus, die dessen Gültigkeit affizieren; Beispiele sind der Kampf um die Länge des Arbeitstags (dessen tendenziell unbegrenzte Ausweitung durch den Kapitalisten)⁵⁴ und das system-konstitutive Umschlagen des Rechts in Gewalt, des Tauschs in eine Aneignung ohne Eigenleistung.⁵⁵ Das Unrecht, das Marx hier zum Ausdruck bringt, besteht nicht in einer internen Regelverletzung, sondern gleichsam in einer Regelverletzung auf zweiter Ebene, einer Aushöhlung und Umdeutung des Sinns der Rechtsverhältnisse, einem Mißbrauch derselben. Gegen die reduktive Legitimation durch Tausch und Vertrag wird ein Gerechtigkeitsverständnis, das enger mit den Ideen der Gleichheit und gerechten Verteilung verknüpft ist, ins Feld geführt. Wie zwiespältig-verhalten die Selbstdeklaration Marxscher Ethik ausfalle (und wie stark sie durch die Falsifikation ökonomischer Theoreme in Mitleidenschaft gezogen sei) – unbestreitbar ist, daß die emphatische Idee sozialer Gerechtigkeit einen ihrer Angelpunkte, vielleicht ihr tiefstes Anliegen bildet.

Daneben sind andere Leitbilder prägend. Das bekannteste ist das einer vollen Selbstverwirklichung, wie sie namentlich den Maßstab der Entfremungskritik in Marx Frühschriften bildet.⁵⁶ Es ist das Ideal einer Entfaltung des inneren Reichtums, der Fähigkeiten und Bedürfnisse des Menschen; angeklagt wird eine Gesellschaft, die nicht nur deren Verwirklichung, sondern schon deren Entwicklung verhindert – ein ähnlich basaler Verstoß gegen Grundbedingungen des Humanen wie der Entzug von Freiheitsrechten. Gesellschaftskritik ist eine Anklage gegen die real vollzogene Entmenschlichung, wie sie Marx in den Lebens- und Arbeitsbedingungen des Industrieproletariats in der Mitte des 19. Jahrhunderts vor Augen hat. Der positive Maßstab erinnert an die Aristotelische Idee des guten Lebens, dessen Kern der

Vollzug der menschlichen Fähigkeiten ist, wobei nun nicht mehr eine anthropologische Wesensnatur, sondern die nicht-festgelegte Allseitigkeit menschlicher Vermögen die Richtschnur bildet. So wird die revolutionäre Aufhebung der Selbstentfremdung zu der "innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung" sich vollziehenden "Aneignung des menschlichen Wesens".⁵⁷ Ein solches Ideal integraler Selbstverwirklichung läßt sich zweifach problematisieren: daraufhin, ob in der Tat die aktuelle Verwirklichung und nicht das Verbleiben in der Potenz der höhere Erfüllungs- und Freiheitszustand sei (so Schelling gegen Hegel); und daraufhin, ob die Allseitigkeit nicht ein Zerrbild, ob sie qualifizierten einseitigen Vollzügen notwendig überlegen sei. Ungeachtet solcher Fragen bleibt festzuhalten, daß Marx hier ein nicht-kontingentes Leitbild ins Spiel bringt, mit dem er seine Kritik zugleich in eine teleologische Grundorientierung einschreibt.

Zu dieser zählt desgleichen die Idee sozialer Einheit. In radikaler Zuspitzung vertieft Marx Hegels Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, wobei der Staat nicht mehr als heilendes Korrektiv auftritt, sondern die Entfremdung verfestigt und totalisiert. Gegen die moderne Trennung von Staat und Gesellschaft wird nicht deren 'politische' Reintegration postuliert; vielmehr wird die eigenständige Repräsentanz des Allgemeinen neben der Sphäre der Privatinteressen als das schlechthin Falsche verurteilt⁵⁸ und eine Gemeinsamkeit gefordert, die sich im unmittelbaren Verkehr der einzelnen konstituiert. Nicht unähnlich dem von Hegel evozierten Polis-Ideal zielt Marx auf eine Sozialität jenseits der am Einzelegoismus orientierten bürgerlichen Gesellschaft, die "jeden Menschen im anderen Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die *Schranke seiner Freiheit finden*" läßt.⁵⁹ Zu den utopischen Gehalten seiner Soziallehre gehört der Ausblick auf eine gegenseitige Anerkennung, die sich an der Basis, im Leben und Arbeiten der einzelnen konstituiert⁶⁰ und keiner entfremdenden politischen Vermittlungsinstitution bedarf: Auch darin zeichnet der ideologiekritische Rückgang vom Überbau zur Basis den Weg einer realen Korrektur im Sozialen vor. Allerdings wird man erneut Fragwürdigkeiten des Ideals nicht übersehen können: Der sozialphilosophische Immediatismus, der Differenzen zwischen dem Ich-Du-Verhältnis, dem Verhältnis von individuellem und Kollektiv, von Individuum und Gattung nivelliert, läßt sich in seiner empirischen Tragfähigkeit wie seiner normativen Geltung hinterfragen. Unverkennbar ist der Widerschein eines Ideals der *fraternité*, das gleichsam als Überschuß und Gegengewicht zu den

Parolen der *liberté* und *égalité* fungiert und zugleich die Idee einer substantiellen sozialen Gerechtigkeit in sich aufnimmt. –

Zusammengenommen können wir in Marx' Schriften eine implizite Ethik erkennen, welche den von Hegel geprägten Typus modifizierend weiterführt. Als Merkmale, die ungeachtet divergierender Akzente einen gemeinsamen Denktyp umreißen, lassen sich nennen: (1.) die Grundhaltung, welche die neuzeitlichen Ideale teils als (für die Individualethik wie das kollektive Selbstverständnis) nicht tragfähige Grundlage zurückweist, teils sie ob ihrer inneren Falschheit – Abstraktheit, Einseitigkeit, ideologische Vereinnahmung – kritisiert; (2.) der Anspruch, die aufklärerischen Freiheitsideale nicht restaurativ zu revidieren, sondern progressiv zu entfallen und allererst zu gewährleisten; (3.) die Einfügung der deontologischen Orientierungen in eine teleologische Grundeinstellung, womit sich (4.) die Verlagerung vom individuellen zum kollektiven Wollen und (5.) der Ausblick auf eine wahre Vereinigung als Zielwert verbinden. Die Gemeinsamkeit kann nicht Differenzen überdecken; sie betreffen, neben begrifflichen Einzelaspekten, bestimmten Werthaltungen (Selbstverwirklichung, soziale Gerechtigkeit) und einer diametral entgegengesetzten Zeitdiagnose auch die prinzipielle Vermittlung von praktischer Philosophie und Geschichte. Zwar versteht sich auch Marx' Theorie als radikal geschichtlich. Dennoch hat Hegel ein tieferes Verständnis davon, wie Geschichtlichkeit in die kulturelle Selbstwahrnehmung einer Epoche eingeht, wie historische Selbstverständigung Moral mitkonstituiert. Marx' Betonung gilt vor allem der Zeitgebundenheit von Kultur und der Gesetzmäßigkeit der Entwicklung; unter beiden Aspekten wird das Moralische, statt geschichtlich vertieft, eher begrenzt, tendenziell ausgehöhlt.

4. Wirkungsgeschichte

Von einer Wirkungsgeschichte ist in der Nachfolge Hegels und Marx' im Blick auf ihre Ethik nicht unmittelbar zu sprechen. Dazu tragen verschiedene Faktoren bei. Ein Großteil der Rezeption verbleibt zunächst im Rahmen der Schulbildung und Orthodoxie, eher exegetisch und defensiv denn als Ferment theoretischer Diskussion. Hegels Theorie fällt nach seinem Tod der Verachtung und Vergessenheit anheim, um erst Anfang dieses Jahrhunderts Gegenstand eines neuen Interesses

zu werden; Marx' Schriften werden zuerst nur zum geringen Teil innerhalb der Philosophie rezipiert, wichtige Texte erst Jahrzehnte nach seinem Tod veröffentlicht; Marx' anti-philosophischer und (anti-hegelianischer) Gestus bedingt mit, daß auch die Gemeinsamkeit beider Autoren erst in einer zweiten Rezeptionsphase gegenwärtig und produktiv aufgearbeitet wird. Auf der Hand liegt, daß Hegels Moralitätskritik wie Marx' Ethik-Aversion ihrerseits zur beschränkten Resonanz ihres Denkens im ethischen Diskurs beigetragen haben – ganz abgesehen von dessen eigenem zeitweiligen Zurückgedrängtsein vom Hauptschauplatz der Philosophie.

Um einzelne Stadien der Wirkungsgeschichte anzuführen, sei vorweg auf die um die Jahrhundertwende aufkommende Debatte des neukantianischen Sozialismus verwiesen, die (im weiteren Umkreis des sog. Revisionismusstreits der deutschen Sozialdemokratie) gerade in Ablösung vom hegelianisch-objektivistischen Verständnis den Grundlagen einer sozialistischen Ethik nachgeht und dann im Austro-Marxismus ihre Fortführung findet.⁶¹ Demgegenüber kommt die ethische Substanz des gemeinsamen Hegelisch-Marxschen Ansatzes erst in einer späteren Phase zur Entfaltung, nachdem sowohl das Hegelbild (u.a. durch die Veröffentlichung der theologischen Jugendschriften [1907]) erneuert wie auch das Marxbild namentlich durch die Publikation der Pariser Manuskripte (1932) auf eine neue Grundlage gestellt wurde. Einflußreiche Anstöße verdanken sich dem französischen Existentialismus (Sartre, Merleau-Ponty), der (im Anschluß an die Hegel-Vorlesungen von A. Kojève 1933–1938) Anregungen einer neuen Lektüre von Hegels *Phänomenologie des Geistes* mit den humanistischen Motiven des frühen Marx verknüpft. Weiterentfaltet wurden solche Impulse u.a. in der oppositionellen Philosophie der osteuropäischen Staaten; in Polen (Kolakowski, Schaff), Ungarn (Heller, Markus), der Tschechoslowakei (Kosik) und wohl am wirkungsvollsten im Umkreis der Praxis-Gruppe in Jugoslawien (Marković, Petrović, Stojanović, Vranitcki) hat sich eine nicht-orthodoxe Marx-Diskussion herausgebildet, die ihrerseits zur Verstärkung der "humanistischen" Marx-Lektüre im Westen führte. Erst die akademische Marx-Rezeption der 70er Jahre hat dann zu einer Vermittlung der humanistischen Anstöße der Frühschriften mit dem wissenschaftlichen Ansatz der Kritik der politischen Ökonomie und zugleich zu einer neuen gegenseitigen Befruchtung von Marxschem und Hegelschem Denken geführt. Beeinflußt wurde sie auch durch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, die

ihrerseits beide Autoren rezipiert, doch keine eigentliche Ethik ausgebildet hatte; eher blieb zunächst der Vorbehalt gegen Moral das bestimmende Moment.

Nun ließen sich zahlreiche Aspekte anführen, unter denen die Erbschaft von Hegel und/oder Marx in ethischen Belangen in verschiedensten Zusammenhängen fruchtbar geworden ist. Stellvertretend seien nur zwei neuere Diskussionskontexte genannt, in denen der umrissene Ethiktypus bedeutsam geworden ist. Die eine (vornehmlich deutschsprachige) Debatte steht unter dem Begriffspaar "Moralität und Sittlichkeit", die andere (vornehmlich englischsprachige) unter dem Titel "Kommunitarismus und Liberalismus".

Unter dem Stichwort "Moralität und Sittlichkeit" wird die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Hegelschen Kant-Kritik neu durchgespielt.⁶² Verfechter eines universalistischen und formellen Moralprinzips (in einflußreichster Gestalt durch die Diskursethik von K.O. Apel und J. Habermas repräsentiert) stehen Vertretern einer hermeneutisch geprägten Ethik⁶³ gegenüber, welche die unausweichliche Vorgängigkeit, historische Vermitteltheit, inhaltliche Spezifiziertheit moralischer Prinzipien unterstreichen und in Wiederaufnahme Hegelscher Argumente die abstrakte Leere und sittliche Ohnmacht (wo nicht die Tendenz zum Terror) im formalen Universalismus anprangert. Die Hegel/Kant-Kontroverse, die den Hintergrund des aktuellen (bis ins Politische reichenden) Ethik-Streits bildet, läßt ihrerseits die Aristotelische Platon-Kritik anklingen, welche die erfahrungsbezogene Klugheit (*phronesis*) gegen die metaphysische Idee des Guten betont; so ist kein Zufall, daß die Erneuerung der Hegelschen Bedenken z.T. geradezu unter dem Etikett des Neoaristotelismus auftritt. Im ganzen hat die Auseinandersetzung, die zu keinem Konsens geführt hat, doch dazu verholfen, sowohl die Unverzichtbarkeit formal-universalistischer Prinzipien wie deren begrenzte Tragfähigkeit zur konkreten Moralbegründung in schärferen Konturen herauszustellen. Verschärft wird zugleich das Desiderat nach einer konzeptuellen Ausarbeitung der geschichtlichen Vermitteltheit von Moral.

Das Komplementärmoment der sozialen Vermitteltheit wird in der zweiten Debatte in den Vordergrund gerückt. In ihr steht die Tragfähigkeit des individualistischen ("atomistischen") [Taylor] Ansatzes moderner Ethik und Sozialtheorie in Frage, womit der kantische und der rational-utilitaristische Ansatz zugleich getroffen sind. Gegen die Vertragstheorien – deren prominenteste aktuelle Gestalt J. Rawls *Theo-*

rie der Gerechtigkeit ist – wird die ursprünglich soziale und kommunikative Dimension des menschlichen Seins und Selbstverständnisses unterstrichen, als eine für die deskriptive wie normative Erfassung gleichermaßen konstitutive Basis. Hier hat sich im letzten Jahrzehnt eine eigentliche "liberal-communitarian debate"⁶⁴ herausgebildet, die ihrerseits Hegels Kant-Kritik in den Horizont der Grundlagendiskussion heutiger Ethik einschreibt.

Auf getrennten Feldern werden so zwei Aspekte – die geschichtliche und soziale Vermitteltheit von Moral – aktualisiert (wobei auch der jeweilige Querbezug vor Augen steht), die den Hegelisch-Marx'schen Ethiktypus wesentlich mitdefinieren und eine gemeinsame Stoßrichtung in der deontologisch-teleologischen Engführung haben. Erneut werden die Rechtmäßigkeit und Tragfähigkeit der Grundlagen moderner Ethik – des Individualismus, Formalismus, Universalismus – verhandelt, wobei sich deren Hinterfragung ebensowenig wie bei Hegel und Marx als schlichte Widerrufung versteht. Doch ist es vielleicht für deren ambivalentes Moralverständnis bezeichnend, wenn erst die neuere Diskussion, nach vollzogener "Rehabilitierung der praktischen Philosophie"⁶⁵ und einer durch die analytische Ethik neu angeregten Grundlagendiskussion, Motive des durch Hegel und Marx repräsentierten Denktypus frei von exegetisch-apologetischer Verengung in ihrem sachlichen Gewicht zur Geltung zu bringen vermochte.

Anmerkungen

- 1 Theunissen, M.: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a.M. 1991, S. 30.
- 2 § 141 A (zur Zitierweise s. Bibliographie).
- 3 Werke 7, S. 26.
- 4 So N. Machiavelli, *Il Principe*, Kap. 15.
- 5 MEW 1, S. 345.
- 6 Im Gegensatz zum "klassischen Naturalismus" der Ethik bei Platon und Aristoteles spricht A.W. Wood (1990, S. 33ff.) von einem "historisierten Naturalismus" bei Hegel.
- 7 Da es im vorliegenden Rahmen primär um die (unvermeidlich selektiv-vereinheitlichende) Vergegenwärtigung eines Typus von Ethik geht, müssen exegetische Fragen zu beiden Autoren wie zu ihrem Verhältnis weitgehend ausgespart bleiben.
- 8 Werke 12, S. 20.
- 9 Werke 12, S. 23ff.
- 10 Werke 7, S. 27.
- 11 Vgl. Wildt 1982, Wood 1990.

- 12 Werke 7, S. 24.
- 13 Enzyklopädie (Werke 8) § 6A; vgl. § 142Z.
- 14 Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20. Hrsg. von D. Henrich. Frankfurt a.M. 1983, S. 51.
- 15 Werke 7, S. 25.
- 16 R § 29, vgl. Enz. § 486.
- 17 Werke 7, S. 24.
- 18 Werke 7, S. 26.
- 19 Werke 12, S. 28, 540.
- 20 § 103.
- 21 § 256 A.
- 22 § 38.
- 23 § 155; vgl. § 261 A.
- 24 § 38.
- 25 §§ 107, 124 A, 132.
- 26 § 107 A.
- 27 § 148 A.
- 28 § 147 A.
- 29 § 268.
- 30 vgl. zum folgenden Wildt 1982.
- 31 Die Zeichnung dieses Verhältnisses nimmt bei Hegel stellenweise problematische Züge an (die Individuen als Akzidenzen der Substanz: vgl. §§ 145, 156 Z, 163 A).
- 32 § 142.
- 33 § 159 Z.
- 34 § 142 Z, vgl. §§ 132 Z, 157 Z.
- 35 § 258 A.
- 36 §§ 186f.
- 37 Taylor 1978, S. 495.
- 38 Wood 1990, S. 34ff.
- 39 A. Wellmer, "Naturrecht und praktische Vernunft: Zur aporetischen Entfaltung eines Programms bei Kant, Hegel und Marx". In: Angehrn/Lohmann (Hrsg.) 1986, S. 197–238, hier S. 225.
- 40 Es wird im folgenden nicht zwischen Marx' eigenen und den gemeinsam mit Engels verfaßten (frühen) Schriften unterschieden. Wenn Engels' Ausführungen zur Ethik zwar teils expliziter sind, so steht hier Marx auch deshalb im Vordergrund, weil er ein tieferes Hegel-Verständnis hat und in substantiellerer Weise kritisch an dessen Position – einschließlich ihrer Zwiespältigkeiten – anschließt. Ebenso muß von der Frage nach der Einheit des Marxschen Werks abgesehen werden (in welchem einige die Kontinuität, andere den Bruch zwischen Früh- und Spätschriften betonen).
- 41 § 189 A.
- 42 MEW 3, S. 229; vgl. S. 232, 238, 246.
- 43 MEW 3, S. 346.
- 44 Werke, Berlin-Ost 1961, Bd. 1, S. 436; es handelt sich dabei um die zustimmende Zitierung einer Meinung von Werner Sombart.
- 45 MEW 4, S. 319.

- 46 MEW 4, S. 472.
- 47 Wildt 1990, Wood 1986.
- 48 MEW 29, S. 550.
- 49 Werke 3, S. 13.
- 50 MEW 1, S. 345; unübersehbar die Nähe zu Hegelschen Prämissen: "Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form" (ebd.).
- 51 MEW 23, S. 189.
- 52 vgl. "Zur Judenfrage". In: MEW 1, S. 347–377.
- 53 vgl. G. Lohmann, Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx. Frankfurt a.M. 1991, S. 63ff.
- 54 MEW 23, S. 248ff.
- 55 MEW 23, S. 605ff.; vgl. A. Wildt: "Gerechtigkeit in Marx' Kapital". In: Angehrn/Lohmann (Hrsg.) 1986, S. 149–173.
- 56 Vor allem in den "ökonomisch-philosophischen Manuskripten" von 1844 (den sog. Pariser Manuskripten). In: MEW, Erg.bd. I, S. 465–588.
- 57 MEW, Erg.bd. I, S. 536.
- 58 vgl. "Kritik des Hegelschen Staatsrecht". In: MEW I, S. 203–426.
- 59 MEW I, S. 365.
- 60 vgl. MEW 1, S. 462f.
- 61 vgl. die beiden Sammelbände von H.J. Sandkühler / R. de la Vega (Hrsg.): Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus. Frankfurt a.M. 1974; Austro-Marxismus. Frankfurt a.M. 1970; sowie G. Mezetic (Hrsg.): Austromarxistische Positionen. Graz-Wien 1983.
- 62 Vgl. W. Kuhlmann (Hrsg.) 1986; W. Oelmüller (Hrsg.) 1978–79; Hegel-Jahrbuch 1987, 1988.
- 63 Vertreten durch Autoren wie H. Lübke, O. Marquard, R. Spaemann, G. Bien, R. Bubner.
- 64 Zu den Communitarians zählen Autoren wie: M. Sandel: Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge 1982; M. Walzer: Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality, 1983; A. McIntyre: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt a.M. 1987; Ch. Taylor: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt a.M. 1988; vgl. A. Honneth: "Grenzen des Liberalismus. Zur politischen-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus". In: Philosophische Rundschau 38 (1991), S. 83–102.
- 65 vgl. M. Riedel (Hrsg.), Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie. 2 Bde. Freiburg 1972.

Bibliographie

a) Primärliteratur

- Hegel, G.W.F.: Werke in 20 Bänden. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt a.M. 1969–1971 (zitiert mit Band- und Seitenzahl; Verweise mit §, A [Anm.], Z [Zusatz] beziehen sich auf Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts).

- Sämtliche Werke. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart 1927–1940. (Beide Ausgaben beruhen im wesentlichen auf: Werke. Berlin 1832–45).
- Sämtliche Werke. Hrsg. von G. Lasson / J. Hoffmeister. Leipzig, später Hamburg 1905ff.
- Gesammelte Werke (historisch-kritische Ausgabe, noch unvollständig). Hamburg 1968ff.
- Marx, K. / Engels, F.: Werke, Bd. 1–39. Berlin 1957ff. (zitiert als MEW mit Band- und Seitenzahl).
- Werke – Schriften. Hrsg. von H.-J. Lieber u.a. Stuttgart 1962ff.
- Marx/Engels: Gesamtausgabe (MEGA). Berlin/Moskau 1927ff. (unvollständig).

b) Sekundärliteratur

- Angehrn, E. / Lohmann, G. (Hrsg.): Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie. Königstein/Ts. 1986.
- Brenkert, G.G.: Marx' ethics of freedom. London 1983.
- Cohen, M. / Nagel, Th. / Scanlon, Th. (eds.): Marx, Justice and History. Princeton University Press 1980.
- Hegel-Jahrbuch 1987 und 1988 (XVI. Internat. Hegel-Kongreß Zürich 1986: "Moralität und Sittlichkeit").
- Henrich, D. / Horstmann, R.P. (Hrsg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsreformen und ihre Logik. Stuttgart 1982.
- Kain, P.J.: Marx and Ethics. Oxford 1988.
- Kuhlmann, W. (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a.M. 1986.
- Leist, A.: "Mit Marx von Gerechtigkeit zu Freiheit und zurück". In: Philosophische Rundschau 32 (1985) 3/4.
- Magnis, F. v.: Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx. Freiburg/München 1975.
- Nielson, K. / Patten, S.C. (eds.): Marx and Morality. Canadian Journal of Philosophy. Supp. Vol. VII 1981.
- Oelmüller, W. (Hrsg.): Materialien zur Normendiskussion. 3 Bände. Paderborn 1978–79.
- Riedel, M.: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Bd. 2. Frankfurt a.M. 1975.
- Taylor, Ch.: Hegel. Frankfurt a.M. 1978.
- Wildt, A.: Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption. Stuttgart 1982.
- Grenzen der Moral. Die Moralkritik von Marx und Engels. Habilitationsschrift. Berlin 1990.
- Wood, A.W.: Hegel's Ethical Thought. Cambridge 1990.
- Karl Marx. Boston 1981.

Annemarie Pieper (Hrsg.)

Geschichte
der neueren Ethik

Band 1: Neuzeit

Francke Verlag Tübingen und Basel