

# **Kirche und Gesellschaft**

Herausgegeben von der  
Katholischen Sozialwissenschaftlichen  
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 75

## **Pluralismus und Wertordnung**

– Ein Beitrag  
zur philosophisch-geistigen  
Auseinandersetzung –

von Peter Paul Müller-Schmid

Verlag J. P. Bachem

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ behandelt jeweils aktuelle Fragen aus folgenden Gebieten:

- Kirche in der Gesellschaft
- Staat und Demokratie
- Gesellschaft
- Wirtschaft
- Erziehung und Bildung
- Internationale Beziehungen / Dritte Welt

Die Numerierung der Reihe erfolgt fortlaufend.

Die Hefte eignen sich als Material für Schul- und Bildungszwecke.

Bestellungen sind zu richten an die  
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle  
Viktoriastraße 76  
4050 Mönchengladbach 1

**Redaktion:**  
**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**  
**Mönchengladbach**

Drei Philosophien sind es im wesentlichen, die in der gegenwärtigen Diskussion um den Pluralismus, um die Vielfalt der geistigen und sittlichen Orientierungen in der Gesellschaft Aufmerksamkeit erfordern: die positivistische, die marxistische und die metaphysische. Gemeinsam ist ihnen die Ausrichtung an der grundsätzlichen Fragestellung des Pluralismus-Problems: an der Frage nach der Zuordnung von Freiheit und Wertordnung, genauer: an der Frage, ob die soziale Wertordnung nur das Ergebnis frei gebildeter, vielfältigster individueller Normen sei oder umgekehrt eine den Einzelfreiheiten übergeordnete, alle verpflichtende Ordnung. Die folgende Analyse der in den drei Positionen vertretenen erkenntnistheoretischen und sozialetischen Argumente setzt ihrerseits eine klare Bestimmung der hier vertretenen eigenen Anschauung voraus, ist doch jede Analyse verständlich nur im Rahmen einer jeweils vorausgesetzten Grundanschauung.

### **Die Fragestellung aus der Sicht der katholischen Soziallehre und der Kirche**

Die Ausführungen zu den drei Grundanschauungen sind zu verstehen vor dem Hintergrund eines irgendwie „metaphysischen“ Denkens. Die metaphysische Auffassung ist jene, die in der katholischen Soziallehre vorausgesetzt wird. Erkenntnistheoretisch versteht man darunter die Auffassung, daß unsere Vernunft zur Erkenntnis von allgemeingültigen Wahrheiten fähig ist, daß sie darüber hinaus den Urgrund dieser Wahrheiten, den Schöpfergott irgendwie zu erkennen vermag. Sozialetisch ist das metaphysische Denken dadurch gekennzeichnet, daß es bei aller Anerkennung der Personalität des Menschen dennoch die Individuelle Freiheit nicht als Wert schlechthin begreift, sondern nur als Dienstwert (Freiheit wozu?) im Hinblick auf die Verwirklichung des allen vorgegebenen Wertes des Gemeinwohls.

*Freiheit als Dienstwert*

Für eine Weltanschauung wie die christliche, in einem metaphysischen Weltbild verwurzelt, stellt die Erscheinung des Pluralismus ein schwerwiegendes Problem dar. Orientiert an allgemeingültigen normativen Wahrheiten, fordert das Christentum den ganzen Menschen in seinem individuellen wie auch in seinem sozialen Sein; eine Aufteilung in absolut fordernde „gesinnungsethische“ und in nur pragmatischer Vernünftigkeit unterstellte, der Willkür der Einzelfreiheit offengelassene „öffentliche“ Bereiche gibt es für den Christen nicht.

Die pluralistische Wirklichkeit, wie sie heute weitgehend verstanden wird, scheint aber gerade davon beherrscht zu sein. Den hier entscheidenden soziologischen Sachverhalt drücken die Religionssoziologen aus mit dem Begriff der „Segmentierung“ (Aufteilung und Absonderung verselbständigter Bereiche) des Religiösen in der modernen pluralistischen Welt. Die für uns grundlegende Frage lautet: Muß die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft aufgrund eines bestimmten Pluralismus-Verständnisses sich nur als eine Teilgesellschaft unter vielen verstehen, nur

mit „hypothetischen“ Ansprüchen auftretend? Hypothesen sind lediglich Annahmen, keine sicheren Erkenntnisse; hypothetische Ansprüche sind demgemäß solche, die nicht unbedingt fordern. Die Kirche jedoch geht von der Verwurzelung aller Einzelforderungen in einem absolut fordernden Gewissensimperativ aus. In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ hat die Kirche eine wichtige und viel beachtete Antwort auf diese Frage gegeben; es ist in diesem Konzilsdokument gelungen, von der Theologie her ein positives Bild des Pluralismus zu zeichnen, somit deutlich zu machen, daß „Pluralismus“ nicht unbedingt identisch ist mit dem, was man oft als „hypothetische Kultur“ bezeichnet. Die Grundlegung des Pluralismus in einer „hypothetischen Kultur“ ist eine der heute vertretenen Positionen, nämlich die pragmatische – bzw. allgemeiner gesagt – die positivistische oder liberalistische. Im folgenden wird zu zeigen sein, daß es nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch (d. h. von Argumenten der natürlichen Vernunftkenntnis her) sehr wohl einen metaphysischen Weg zur Begründung einer pluralistischen Gesellschaftsauffassung gibt, daß die positivistische also nicht die einzig mögliche philosophische Deutung des Pluralismus ist. Damit sind wir mitten in der heutigen Diskussion, denn gerade die Behauptung, daß es mit natürlicher Erkenntnis möglich sei, eine allgemeingültige Wertordnung anzunehmen und zugleich aus Gründen der Erfahrung (Empirie) den Pluralismus anzuerkennen, d. h. also daß es einen rational-metaphysischen Zugang zum Pluralismus gibt, wird von den positivistischen Pluralismus-Vertretern als falsch zurückgewiesen.

„Positivismus“ ist die zusammenfassende Bezeichnung für jene Philosophien, die die Möglichkeit der Erkenntnis einer allgemeinen Sinnordnung ablehnen und nur die Erkenntnis von Einzeltatsachen anerkennen mit der Konsequenz, von nur jeweils hypothetischen Allgemeinerkenntnissen auszugehen. „Wissenschaft“ ist nach diesem Verständnis nur ein System vielfältiger Theorien, die jeweils im Rahmen bestimmter Tatsachenerkenntnisse begrenzte Bestätigung erfahren, angesichts der unauschöpfbaren Tatsachenvielfalt jedoch grundsätzlich nie zu allgemeingültig begründeten Erkenntnissen zu gelangen vermögen. Diesem erkenntnistheoretischen Pluralismus entspricht dann folgerichtig auf sozialem Gebiet die Auffassung eines Pluralismus der Normen oder Werte. Es gibt danach überhaupt keine andere Möglichkeit, als nur pluralistisch zu denken. Werte können hier nur als Tatsachen, d. h. als jeweils in der Gesellschaft tatsächlich vorgefundene Verhaltensweisen erkannt werden. Typisch dafür ist die Diskussion über die Abtreibung, in der die positivistisch orientierten Rechts- und Gesellschaftspolitiker nichts anderes anführen können als die Wünsche der Frauen, selbst wenn diese über das Recht des Kindes hinwegsehen.

Die für die gegenwärtige gesellschaftsphilosophische Auseinandersetzung, insbesondere für das Pluralismusproblem wohl wichtigste positivistische Richtung ist der im deutschen Sprachbereich insbesondere von H. Albert vertretene „Kritische Rationalismus“ ( der sich freilich seinerseits von einem gewissen traditionellen Positivismus abgrenzt). Im fol-

*Positivismus  
ausged. Erkenntnis  
keine allgemeine  
nur Sinnordnung*

genden beschränken wir uns daher bezüglich des Positivismus im wesentlichen auf diese Philosophie.

## Positivismus und Marxismus als Ausschließlichkeitsphilosophien

Die Pluralismusdebatte ist heute nicht zuletzt deswegen so verwirrend geworden, weil in der tonangebenden Diskussion auf der einen Seite als Vertreter des Pluralismus nur die Positivisten stehen und auf der anderen Seite als Vertreter einer allgemeingültigen Normenwelt nur die Marxisten eine für Theorie und Praxis schlüssige Weltanschauung anbieten zu können scheinen. Die Marxisten sind heute vor allem vertreten durch die marxistisch-kollektivistische „Kritische Theorie“, die vor allem J. Habermas im Sinne einer den Pluralismus überwindenden Konsentstheorie formuliert hat.

Der „Kritische Rationalismus“ sieht in jeder Auffassung von allgemeingültigen Werten einen „Essentialismus“, und zwar sowohl in der marxistischen „Kritischen Theorie“ als auch in der christlich-naturrechtlichen Auffassung. Unter „Essentialismus“ versteht der „Kritische Rationalismus“ den Versuch, das Wesen der Dinge, des Menschen, der Gesellschaft usw. zu erkennen, um von einer solchen Wesenserkennnis her alles Einzelne in seinem umfassenden Zusammenhang zu erkennen und für Individuum und Gesellschaft absolute Normen des Handelns zu finden. Der „Kritische Rationalismus“ sieht darin eine in Irrationalität und Unfreiheit führende Gesellschaftsphilosophie. Er muß sich freilich auf der anderen Seite vom Marxismus sagen lassen, sein beschränkter Vernunftbegriff taue nur zur Anerkennung, nicht aber zur Begründung bzw. zur Kritik der Tatsachenwelt. Sein nur pragmatisch begründeter „Realismus“ beruhe einzig auf der „instrumentellen Vernunft“ (auf „Nützlichkeit“ bedacht), die in ihrer Verabsolutierung den Menschen seinem Wesen entfremde. Bevor man an die pragmatischen Fragen, d. h. an die Fragen der Verwirklichung gehe, die den „Kritischen Rationalismus“ einzig interessieren, müsse man wissen, was das zu Verwirklichende in seinem Wesen bedeute. Gesellschaftsphilosophisch ausgedrückt lautet der Vorwurf: Vor der Ausformulierung praktischer Regeln zur Ordnung der individuellen Interessenvielfalt, etwa jener des „formalen Rechtsstaats“ oder jener der Marktwirtschaft, müsse bestimmt werden, was das Wesen des individuellen Interesses sei.

Zur Vernunftbegriff  
des Positivismus  
bezieht nur zur  
Anerkennung der  
faktischen

In dieser Grundfrage trägt der Marxismus ohne Zweifel ein wichtiges, auch vom Metaphysiker vorrangig vertretenes Anliegen vor. Die scheinbar so abstrakte Frage nach dem Wesen ist die wirklichkeitsnächste Frage, die es gibt. Erst in der Folge kann man sich dann mit dem Problem befassen, ob die erkannten Wesensinhalte realisierbar sind und wenn ja, wie man die pragmatische Formulierung finden kann. Nur in dieser Weise ist es möglich, sinnvoll und zugleich realitätsbezogen zu handeln, d. h. sowohl die wesentlichen Pflichten und Ansprüche des Subjekts als auch die objektiven konkreten Gegebenheiten und Situationen zu berücksich-

tigen. Der Marxist spricht in diesem Zusammenhang vom Problem der „Subjekt-Objekt-Identität“. Damit stellt er sich entschieden gegen jede Pluralismusidee.

### **Die Pluralismusfeindlichkeit des Marxismus**

Der entscheidende Unterschied zwischen dem metaphysischen und dem marxistischen „Essentialismus“ liegt im unterschiedlichen Menschenbild beider Philosophien. Die metaphysische Weltanschauung geht von einem personalen Menschenbild aus, d. h. von der Vorstellung, daß der Mensch durch sein Gewissen an einer absoluten Wertordnung teilhat und sein Handeln im Hinblick auf diese Wertordnung persönlich verantwortet. Der Personalismus des Metaphysikers weist auf den Gottesgedanken: nur einem persönlichen Wesen gegenüber kann man als Person Rechenschaft schuldig sein, d. h. nur jenem absoluten Wesen gegenüber, welches die absolute Wertordnung selbst geschaffen hat. Demgegenüber ist es nach der hegelianisch-marxistischen Vorstellung letztlich die Geschichte, die unser Richter ist. In unserer glaubenslosen Zeit ist es nicht verwunderlich, daß gerade diese Philosophie trotz aller Defizite des „realen Sozialismus“ auf so viele Menschen faszinierend wirkt. Denn sie erfüllt immerhin *ein* Anliegen des Menschen: der Suche des Menschen nach einem Gesamtsinn eine Antwort zu geben. Die marxistische Antwort setzt freilich voraus, das Absolute in eine innerweltliche Heilslehre, in eine Quasi-Metaphysik umzudeuten: anstelle des transzendenten Gottes tritt bei Hegel der absolute Weltgeist bzw. bei Marx die absolut gesetzte Gesellschaft. Religion – bei Hegel noch wesentlich für den Menschen, jedoch eingerahmt in eine fragwürdige innerweltliche Philosophie (nicht die Religion, sondern die „Philosophie“ ist für Hegel das Höchste!) – wird bei Marx vollends zum Zeichen der Entfremdung des Menschen von sich selbst. Entweder, so Marx, ist der Mensch selbst Schöpfer seiner Welt, dann verliert Religion ihren Sinn, oder aber er glaubt an einen Gott, dann aber unterliegt er einer Fremdbestimmung, ist er in der Unfreiheit. So nimmt Marx das erstere an. Marx hat klar erkannt, daß eine Philosophie, deren oberster Wert die Freiheit ist, eine religionslose Welt voraussetzt. Die Marxsche, an „Herrschaftsfreiheit“ orientierte Philosophie ist eine ausgesprochene Freiheitsphilosophie. Die von liberaler, positivistischer Seite verständnislos zur Kenntnis genommenen Versuche des Neomarxismus, den marxistischen Sozialismus als konsequente Erfüllung der „bürgerlichen“, „liberalen“ Freiheitsphilosophie zu erweisen, sind durchaus nicht so unlogisch, wie es aus einer nur politischen Perspektive erscheint. Eine Welt ohne Gott, eine Welt, deren Werte einzig vom souveränen Menschen selber stammen, findet konsequenterweise nur in der „herrschaftsfreien Gesellschaft“ ihre Erfüllung. Die „herrschaftsfreie Gesellschaft“ des Marxismus ist gekennzeichnet durch die Einheit von Staat und Gesellschaft, durch die „Vergesellschaftung“ des Staats. Sie ist im Kern antipluralistisch. „Pluralismus“ bedeu-

tet im marxistischen Sinne eine Aufteilung der in Wahrheit nicht in selbständige Gebilde aufteilbaren Wirklichkeit, somit Irrationalismus. Rationalität ist nach ihm erst dann gegeben, wenn der Mensch bewußt der „Vernunft in der Geschichte“ folgt. Er kann von dieser Vernunft sprechen, da nach ihm „Geschichte“ eine quasi-metaphysische Qualität besitzt, derzufolge die „Gesetzlichkeiten“ bzw. „Tendenzen“ der Geschichte normative Bedeutung besitzen. Sich als einzelner, etwa unter Berufung auf sein „Gewissen“ gegen die Geschichte zu stemmen, ist gleichbedeutend mit Unvernunft – wird doch dadurch nichts anderes erreicht als eine Zweiteilung der Welt in das ideale und daher angeblich ohnmächtige Sollen und die demgegenüber selbständige Welt der Realität. Wenn es stimmt – und der Marxist glaubt, daß dem so sei –, daß die Geschichte das Absolute ist, dann kann es keinen „Dualismus“ (Zweiteilung) von tatsächlicher und gesollter Wirklichkeit geben und folglich auch keinen „Dualismus“ von theoretischer und praktischer (d. h. normativer) Vernunft. Im Grunde ist die marxistisch aufgefaßte „praktische Vernunft“ nichts anderes, als was man sonst als „theoretische Vernunft“ bezeichnen würde. Die „theoretische Vernunft“ ist nach dem Marxismus in der Lage, die dialektische, d. h. die in Gegensätzen verlaufende Gesetzlichkeit der Geschichte zu erkennen und diese Erkenntnis als das kompromißlos „Gesollte“ der „praktischen Vernunft“ vorzustellen. Eine vollkommen in die Geschichte verlagerte Sinnphilosophie begreift die dialektischen Gegensätzlichkeiten der Geschichte als vernünftig und sieht sie jeweils in eine Synthese, in eine Einheit einmünden, die ihrerseits wiederum Beginn einer neuen Entwicklung von These und Antithese ist. Voraussetzung für die Erkenntnis dieser Dialektik ist allerdings die gesamtgesellschaftliche Perspektive und damit die Verhinderung irgendwelcher Verselbständigung von Bereichen (Wirtschaft, Gesellschaft, Staat) oder Einzelwesen.

Erst die Formung der vom Gleichheitsprinzip geprägten Gesamtgesellschaft erlaubt es im marxistischen Denken dem „Experten“, das öffentliche Leben wissenschaftlich, rational zu gestalten, „Herrschaft“ von Personen durch Herrschaft vernünftiger Sachzwänge zu ersetzen. Wir kennen diese Idee an sich auch aus dem „bürgerlichen“ Lager, insbesondere aus der Philosophie des „Kritischen Rationalismus“. Doch ist für den „Kritischen Rationalismus“ der „Sachzwang“ etwas Technologisches, mithin dem Sinnproblem gegenüber Verselbständigt: Sachgesetze, die sich aus individualistischen Auffassungen ergeben, nach deren gesamthafter Sinnbedeutung nicht gefragt wird. Es ist daher sehr eigentümlich, daß die Vertreter des „Kritischen Rationalismus“, die doch so sehr gegen die „historizistische“ Ethik des Marxismus wettern, selber von der Idee der immer weitergehenden „Verwissenschaftlichung“ der Politik träumen, ohne zu merken, daß die „Theoretisierung“ sämtlicher öffentlicher Bereiche über die Verdrängung der „Sozialethik“ durch eine „Sozialtechnik“ für denjenigen, der zugleich eine Sinnphilosophie sucht, fast geradewegs in die dialektische Immanenzphilosophie führt. Bereits M. Webers Teilung der Ethik in die nur den subjektiven Bereich betreffende

„Gesinnungsethik“ und in die einzig von politisch-pragmatischen Sachgesetzmäßigkeiten bestimmte „Verantwortungsethik“ weist auf dieses Dilemma einer „bürgerlichen“ „Rationalität“ hin, die den Bezug zu einer vernunftbegründeten Gesamtwertordnung preisgegeben hat, um der „pluralistischen“ Wirklichkeit gerecht zu werden. Sowohl M. Weber als auch die sich weitgehend auf ihn berufenden „Sozialtechniker“ des „Kritischen Rationalismus“ verkennen, daß das Handeln des Menschen sich nicht teilen läßt in einen rein „persönlichen“ und einen „öffentlichen“ Bereich. Eine solche Auffassung ist keine mögliche Grundlage einer ethischen Begründung des Pluralismus. Das Gewissen des Menschen ist eine das Leben zu einer Einheit formende Instanz. Es kann nicht nur einem Teilbereich des Lebens zugeordnet werden. Am Beginn des Denkens und Handelns steht nicht die „pluralistische“ Welt der Hypothesen, sondern die die Sinneinheit des persönlichen und des öffentlichen Bereichs suchende Vernunft, die eine allgemeingültige Wertordnung voraussetzt.

Die vom Marxismus verformte christliche Idee eines Absolutum, dem alles untergeordnet ist, ist die einzige Möglichkeit, ethische Normen in der Gesellschaft zu wahren. Dieses erste Postulat kann in der Pluralismus-Diskussion nicht unberücksichtigt bleiben. Es ist der Kernpunkt der metaphysischen Erklärung des Pluralismus.

### **Die positivistisch-antimetaphysische Erklärung des Pluralismus**

Der Positivismus, besonders der „Kritische Rationalismus“ lehnt freilich den metaphysischen (wie auch jeden anderen „essentialistischen“) Begründungsversuch ab, da ein solcher Versuch methodologisch unhaltbar sei und in seinen Konsequenzen zum „Monismus“, d. h. zum Gegensatz von „Pluralismus“ führen müsse. Entscheidend in der Ablehnung der Wesensphilosophien ist die Ablehnung der mit diesen gegebenen „Begründungsphilosophien“ bzw. – methodologisch gesprochen – „Begründungsmethodologien“. Denn diese erklärten das pragmatische Regelprinzip aus einem absoluten philosophischen Verständnis des Menschen als sozialen Wesens und suchten diesen Wesenszwecken gemäß ein allgemein anzuerkennendes Aktionsprinzip für die Gesellschaft zu formulieren. Der „Kritische Rationalismus“ stellt die begründungsphilosophische Zweckgebundenheit der gesellschaftlichen Prinzipien grundsätzlich unter Ideologieverdacht. Freiheit sei nur denkbar innerhalb konsensfähiger Ordnungsprinzipien. Nach Auffassung des „Kritischen Rationalismus“ kann in der Normenfrage allgemeine Zustimmung (Konsens) nicht erreicht werden – sie werde nämlich immer pluralistisch beantwortet –, sondern einzig in der Frage der Methoden, d. h. in der Frage nach der „Problemlösungskapazität“, die allein an den Zweck-Mittel-Relationen, nicht jedoch an der Rechtfertigung der Zwecke selbst interessiert sei. Nicht die Sozialethik, sondern die Sozialtechnik sei konsensbildend.

H. Albert (und mit ihm heutzutage die Mehrzahl der Sozialwissenschaftler) sieht in den Begründungsphilosophien eine dreifache methodologische Schwierigkeit. Begründungsphilosophien führen nach dieser Argumentation entweder zu einer unaufhörlichen Zurückführung der Begründungen, da jede Begründung im Sinne des vorausgesetzten Begründungsprinzips jeweils wiederum eine weitere Begründung erfordere. Oder sie führen zu einer zirkelhaften Argumentation, indem die begründende Definition bereits das zu Begründende beinhalte. Beides sei als Wissenschaft nicht haltbar. Dabei bleibe als dritte Möglichkeit innerhalb des begründungsphilosophischen Argumentierens allein übrig, eine bestimmte Begründung willkürlich als Letztbegründung zu bezeichnen. Einzig eine solche dezisionistische (d.h. auf Entscheidung, nicht auf Erkenntnis beruhende) Vorgehensweise sei auf der Grundlage der Begründungsphilosophie praktisch möglich, wenngleich nicht folgerichtig für eine Begründungsphilosophie im eigentlichen Sinne. Diese dritte Möglichkeit beweist nach H. Albert, daß es keine voraussetzungsfreie Wirklichkeitserkenntnis gibt, sondern daß jedes Erkennen mit der Setzung eines Erkenntnisinteresses beginnt, das nur individueller Natur sein könne.

Wenn erwiesen sei, daß jedes Denken auf einer willkürlichen, individualistischen dezisionistischen Grundlage beginne (also niemals auf objektiver Wesenserkenntnis beruhe), dann müsse, so H. Albert, eigentlich überhaupt auf den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit verzichtet werden. Wer an Begründungsphilosophie festhalte, sei daher Vertreter eines Dogmatismus und somit nicht in der Lage, den Bedingungen rationaler gesellschaftlicher Verständigung zu genügen. Ein in Wirklichkeit willkürlich-individuell begründetes Interessenkonzept könne nie auf der Grundlage der Vernunft als universalgültige, absolute Letztbegründung ausgewiesen werden. Dogmatisches Denken könne Konsens nicht vernünftig, sondern nur machtmäßig erreichen, da es notwendigerweise zu einer „monistischen“ Beantwortung der Probleme neige und einen privilegierten Interpreten benötige.

### **Dezisionistisches Denken gegen Begründungsphilosophie**

Gegen das begründungsphilosophische Denken setzt der „Kritische Rationalismus“ als eigenen Denkansatz den „Kritizismus“. Habe man einmal den Dezisionismus als notwendiges Prinzip des Erkenntnisprozesses anerkannt, dann gebiete die Vernunft, auf jede Letztbegründung mit absolutem Anspruch zu verzichten. Der „Kritische Rationalismus“ formt das dezisionistische Moment, das er in der Begründungsphilosophie zu finden glaubt, in eine Hypothese um. Wissenschaftliche (im Gegensatz zu dogmatischer) Erkenntnis ist in dieser Sicht immer nur als vermeintliche Wahrheitserkenntnis und damit als Hypothese anzusehen. Nur solche Hypothesen seien von wissenschaftlichem Wert, die dem empirischen Erkenntnisbereich entstammten. Dann sei Erkenntnis

grundsätzlich anhand der Erfahrung kritisierbar. Dies ist die der Begründungsidee entgegengesetzte Grundidee des sogenannten „Kritizismus“, der als das spezifisch Neue des „Kritischen Rationalismus“ gilt und der sich heute in der nicht-marxistischen Philosophie und Gesellschaftstheorie weitgehend durchgesetzt hat.

Nach dem „Kritischen Rationalismus“ erhalten sowohl die Vernunft als auch die Empirie eine gegenüber dem herkömmlichen Denken wesentlich andere Deutung. Vernunft ist nicht mehr Begründungsinstanz im Sinne einer Einsicht in Wesenheiten, sondern vielmehr „Produzent“ von Hypothesen. Ähnlich dem Rechtspositivismus, für den allein die Wahrung der Form im Werdegang des Rechts bzw. des Gesetzes die Richtigkeit des Rechts verbürgt, wird auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie im „Kritischen Rationalismus“ Vernunft einzig von der Erkenntnistheorie her bestimmt. Vernünftig ist nicht der Inhalt einer Theorie, sondern vielmehr die Methode ihres Zustandekommens, nämlich die eine ständige Theoriekritik ermöglichende Methodologie. Und Erfahrung hat nicht mehr die Aufgabe, eine Theorie zu bestätigen, vielmehr sie stets kritisierbar zu machen. Aus einem solchen Konzept der Zuordnung von Dezisionismus, empirischer Orientierung und hypothetischer Formulierung der Theorie folgt logischerweise der Pluralismus als ein Apriori sowohl der theoretischen als auch der gesellschaftlichen Ordnung: Es gibt einzig eine subjektive Vernunft, die dezisionistische Zwecke setzt. Eine Objektivierung dieser dezisionistischen Zwecke ist allein möglich aufgrund eines wertneutralen Prinzips der Demokratie, die ihrerseits keine andere Aufgabe hat, als den Machtausgleich in der Gesellschaft zu ermöglichen. Aufgabe des „ordnungspolitischen“ Denkens ist daher nicht irgendeine sozialethische Orientierung, sondern ausschließlich, die formalen gesetzlichen bzw. institutionellen Bedingungen anzugeben, innerhalb derer die undefiniert bleibenden individuellen Interessen sich frei entfalten können. Einem solchen Konzept entspricht es, das marktwirtschaftliche Konkurrenzprinzip als solches für rational zu halten, ungeachtet einer der Marktwirtschaft vorgegebenen Sinnorientierung.

### **Erkenntnistheoretische und anthropologische Einwände gegen den Dezisionismus**

Angesichts dieser entschiedenen Ablehnung jeder Gemeinwohlorientierung im Hinblick auf die Begründungsmöglichkeit des Pluralismus sind zwei Fragen an den „Kritischen Rationalismus“ zu stellen. Die erste und entscheidende Frage betrifft den erkenntnistheoretischen und anthropologischen Erklärungswert des angeblich notwendigerweise dezisionistischen Beginns allen Denkens und Handelns. Mit seiner Auffassung von der Notwendigkeit einer Begründungsvoraussetzung, soweit sie die Logik der Beweise betrifft, sagt der „Kritische Rationalismus“ an sich nichts Neues, sie ist Gedankengut philosophiegeschichtlichen Denkens überhaupt. Bereits Aristoteles, der zu den Begründern der Logik als

Wissenschaft und zugleich zu den ersten Vertretern „begründungsphilosophischen“ Denkens gehört, lehrte, daß man sich nicht auf eine unaufhörliche Zurückführung der Beweise einlassen könne. Nicht alles könne bewiesen werden. Vielmehr sei von der Wahrheit oberster Voraussetzungen auszugehen, aus denen dann schlußfolgernd neue Erkenntnisse gewonnen werden könnten. „Begründungsphilosophie“ im aristotelischen Sinne hat somit nichts zu tun mit der Karikatur dieser Philosophie, wie sie der „Kritische Rationalismus“ mit der Behauptung zeichnet, diese beruhe auf „voraussetzungsfreier“ Erkenntnis. Aristoteles ist wie die Vertreter des „Kritischen Rationalismus“ der Auffassung, daß die Wahrheit der Prämissen selbst nicht mit den formalen Mitteln der Logik zu ermitteln sei. Im Gegensatz zum „Kritischen Rationalismus“ ist er allerdings nicht der Meinung, daß deshalb die Voraussetzungen als Entscheidungen gesetzte Hypothesen zu betrachten seien, die nur kritisierbar wären, niemals aber als absolut wahr erkannt werden könnten. Vielmehr bezieht sich nach Aristoteles die „vorausgesetzte“ Wahrheit der Prämissen auf die Wahrheit der Metaphysik als einer Wissenschaft, die zwar mit der Erfahrung beginnt, diese aber in den Wesensaussagen, die der grundsätzlichen Offenheit der menschlichen Vernunft entsprechen, transzendiert. Nach Aristoteles ist es Aufgabe der Definition, die Wesenserkenntnisse zu beschreiben. Damit hat Aristoteles die Methode einer nicht-willkürlichen Begründungsphilosophie aufgezeigt. Im Gegensatz dazu sieht der „Kritische Rationalismus“ in der Definition nichts weiter als eine Konvention, eine Übereinkunft. Das entscheidende Argument von Aristoteles gegen die Konventionalität von Definitionen beruht auf der Annahme der Evidenz, d.h. der Einsichtsfähigkeit der Vernunft in die Grundgegebenheiten von Mensch, Natur und Gesellschaft. Diese Annahme ist – entgegen der Meinung des „Kritischen Rationalismus“ – nicht willkürlicher Art. Sie beruht auf dem den allgemeinen anthropologischen Zusammenhang einbeziehenden Verständnis der menschlichen Vernunft: Vernunft als auf das Absolute orientierte Fähigkeit setzt die Evidenz voraus. Daß die Vernunft absolut orientiert ist, folgt anthropologisch aus dem Wesen des Menschen als eines moralischen Wesens. Die christlichen Metaphysiker, insbesondere Augustinus und Thomas von Aquin, haben diesen Gedanken normativ weiterentwickelt im Sinne des Gewissens als einer Teilhabe am ewigen Gesetz des Schöpfers. Nun werden allerdings die Vertreter des „Kritischen Rationalismus“ im Sinne der Ideologiekritik mit dem Einwand antworten, die Tatsache, daß alle metaphysisch orientierten Philosophen auf evidente Erkenntnis zurückgriffen, alle jedoch zu unterschiedlichen, aber „evidenterweise“ für absolut gehaltenen Aussagen gelangten, bestätige die Willkür, den Dogmatismus des Beginns aller Begründungsphilosophien. Dem wird der Begründungsphilosoph entgegen, daß das Evidenzprinzip nicht schon deswegen falsch ist, weil wir soziologisch eine konkrete Vielfalt ethischer Normen vorfinden. Die „kritisch-rationale“ Argumentation beruht auf einem für den Positivismus typischen Ungenügen: sie verwechselt Wesen und soziologische Erscheinungsformen der menschli-

chen Wirklichkeit. Wesentliche Aufgabe des Menschen ist – im Sinne seiner Natur als moralischen Wesens – die in Erkennen und Handeln zu verwirklichende Teilhabe am Absoluten, d.h. die Einordnung in das Absolute. Wenigstens in dieser Hinsicht gibt es einen auf Evidenz beruhenden Konsens der Menschheit. Eine tiefere Interpretation der Weltanschauungen aber wird selbst noch in der Vielheit der konkreten Wertanschauungen eine Einheit des menschlichen Erkennens und Handelns entdecken.

### **Sozialethische Einwände gegen den individualistischen Pluralismus**

Bei der zweiten Frage an den „Kritischen Rationalismus“ geht es um die inneren Widersprüche dieser Theorie und die Konsequenzen für Ethik und Gesellschaft. In ihr zeigen sich deutlich die Wurzeln einer sophistischen, d.h. von der Anerkennung durch das Subjekt abhängig gemachten Erkenntnistheorie. Dem „Kritischen Rationalismus“ fehlen die Kriterien, um Willkür und Nicht-Willkür auseinanderzuhalten.

Diese Sophistik mag auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie als unproblematisch angesehen werden. Doch will der „Kritische Rationalismus“ mehr sein als nur Erkenntnistheorie bzw. Methodentheorie. Ist es doch eine seiner grundlegenden Ansprüche, Erkenntnis und Dezision, Theorie und Gesellschaftsordnung in einen Zusammenhang bringen zu können. Der „Kritische Rationalist“ will mit seiner Theorie Hinweise zur Ordnung der Gesellschaft geben. Das konfrontiert ihn allerdings unabdingbar mit dem Problem der Realität: eine wirklichkeitsorientierte Theorie der Gesellschaft steht vor der Aufgabe, die von ihr festgestellten individuellen Zwecksetzungen zugleich nach ihrer Bedeutung zu befragen, um sie in ein Ordnungssystem einfügen zu können. In seiner konventionalistischen Konsenstheorie fehlen aber dazu die Kriterien.

Freilich wird der „Kritische Rationalismus“ gegen eine solche Interpretation protestieren und auf die typisch ethische Konzeption seines Interessebegriffs verweisen. Hier glaubt er, ein realistisches Kriterium zu besitzen. Eine realistische Gesellschaftstheorie müsse nämlich nicht nur den beschriebenen „kritizistischen“ Bedingungen genügen, sie setze vielmehr zugleich bestimmte ethisch begründete Prämissen voraus. Wissenschaftlich von Bedeutung sei zwar zunächst einmal eine Theorie aufgrund ihrer empirischen und hypothetischen Natur. Um zugleich gesellschaftlich von Bedeutung sein zu können, sei jedoch empirische Theorie auf die Anerkennung einer nicht mehr hinterfragbaren Absolutheit verwiesen, nämlich auf die Anerkennung der individuellen Freiheit als des Grundes der absolut geltenden ethischen Normen.

Mit dieser Anerkennung einer absoluten Ethik ist der „Kritische Rationalismus“ – entgegen der Auffassung so mancher vereinfachender Kritik an dieser Philosophie – auf individualethischem Gebiet ohne Zweifel nicht mehr als Positivismus zu bezeichnen. Sozialethisch jedoch vertritt auch er eine positivistische Konzeption, insofern er keine der Gesellschaft als

solcher vorgegebenen Normen anerkennt und somit die ursprüngliche Einheit von Recht und Moral verkennt. Mit der Bejahung ethischer Normen stellt sich nun freilich wegen des Absolutheitscharakters dieser Normen auch für den „Kritischen Rationalismus“ das Begründungsproblem. Dies wird von ihm auch so gesehen. Er zieht daraus aber nicht die Konsequenz des Rückgriffs auf einen „begründungsphilosophischen“ Ansatz. Er hält es vielmehr für eine dezisionistische Angelegenheit, den individuellen Ansatz in der Ethik zu akzeptieren oder aber zu verwerfen. In dieser Grund-Dezision – samt den daraus sich ergebenden weiteren Folgerungen dezisionistischen Charakters – sieht er das einzig „Ideologische“ seiner Anschauung. Alle anderen Fragenbereiche hingegen seien mit seiner „kritizistischen“ Theorie ideologiefrei beantwortbar. Er sucht zu beweisen, daß gerade seine empirische Theorie, keinesfalls aber eine metaphysische Begründungsphilosophie dem Problem einerseits der Ethik, andererseits der pluralistischen Gesellschaft gerecht zu werden vermöge. Eine als Sinnphilosophie auftretende metaphysische Konzeption sei nämlich – im Gegensatz zum „Kritischen Rationalismus“ – der Absolutheit der ethischen Normen entgegengesetzt, da sie den Urgrund dieser Normen, die absolut freie Dezision des Einzelnen verkenne. Der dezisionistischen Ethik, die allein der Kausalität der Freiheit und der von ihr tatsächlich gesetzten Zwecke Rechnung trägt und jede der Freiheit vorgegebene Wertordnung, damit eine allgemeingültige inhaltliche Bestimmung der Freiheit und der Zwecke aber ablehnt, scheint in der Tat in geradezu idealer Weise eine empirische Wissenschaftsauffassung zu entsprechen, für die der Problembereich der Gesellschaft einzig unter dem Gesichtspunkt sogenannter „kausal-analytischer“ Untersuchung von Bedeutung ist.

Diese Zuordnung von Wissenschaft, Freiheit, Ethik und Gesellschaft ist allerdings problematischer, als es zunächst scheinen mag. Sowohl in logischer als auch in sachlicher Hinsicht steht der „Kritische Rationalismus“ vor Widersprüchen und unlösbaren Problemen. Seine Fragwürdigkeit beginnt beim wichtigsten Problem jeder Gesellschaftstheorie, beim Problem der Integration der Einzelfreiheiten. Der Versuch des „Kritischen Rationalismus“, statt auf sozialetische Kriterien auf solche der formalen demokratischen Ordnung zurückzugreifen, bleibt in zweifacher Hinsicht ungenügend. Er ist unlogisch, da er entgegen der Konzeption dieser Philosophie Freiheit dennoch in allgemeingültiger Weise zu bestimmen sucht, mithin ein allgemeines begründungsphilosophisches Argument zur Geltung bringt. Dieser Versuch ist aber insbesondere auch im Hinblick auf die sachliche Bewältigung von Sozialproblemen ungenügend, da er ähnlich wie M. Weber die Ethik des Sozialen auf einen reinen Pragmatismus reduziert. Auch nach der Auffassung des „Kritischen Rationalismus“ ist – trotz aller Anerkennung einer absoluten Individualethik – der Bereich des Öffentlichen grundsätzlich wertneutraler Natur. Er sucht den Konsens der Gesellschaft zwar auf der Grundlage der Freiheit – aber einer Freiheit, die es in dieser Weise in der Wirklichkeit nicht gibt. Da die Freiheit des einzelnen auf jeden Fall in eine gesellschaftliche

Ordnung integriert werden muß, wird sie letztlich von Wertneutralität, nicht von Werten beherrscht. Damit aber stößt die Absicht, Freiheit ethisch zu begründen, ins Leere.

### **Die rationale Begründung des Pluralismus durch die Metaphysik**

Wie sieht nun die Argumentation des Metaphysikers aus? Entscheidend ist hier die Unterscheidung und Verschränkung von Funktions- und Wertebene. Der Metaphysiker fragt zunächst einmal „essentialistisch“ nach den dem Wesen des Menschen entsprechenden Aufgaben. Diese sieht er in der Erfüllung einer gesamthaften Sinnordnung, somit in der Einordnung seiner einzelnen Handlungen in einen allgemeinen Sinn. Der religiöse Mensch anerkennt diesen Sinn in der Annahme der göttlichen Schöpfungsordnung und des Auftrages Gottes an den Menschen, entsprechend seiner Natur die Gesellschaft zu gestalten. Die Instanz dieser Verantwortung ist das Gewissen. Die Natur des Menschen ist somit die Grundlage einer überindividuellen, gesellschaftlichen Ordnung, deren Normen im Gegensatz zur marxistischen Auffassung vorstaatlichen Charakters sind.

In der christlichen Auffassung kann das Gewissen nicht in rein theoretisches Wissen aufgelöst werden. Dies ist gesagt gegen die Technologen. Ferner ist das Gewissen kein Resultat von Sachzwängen geschichtlicher Natur. Dies gilt gegen die Marxisten.

Wie der Marxist lehnt auch der Metaphysiker die voraussetzungslosen Freiheitsvorstellungen ab. Freiheit ist vielmehr zu begreifen als verliehene Freiheit, für den Marxisten als Ergebnis der sich entwickelnden Gesellschaft der Gleichen, für den Metaphysiker als göttlicher Auftrag zur Selbstverantwortung des Menschen. Hier liegt der tiefste Grund für den Gegensatz zwischen dem „bürgerlichen“ und dem marxistischen Bild vom Menschen. Die „bürgerliche“ Philosophie ist, dies wird hier deutlich, nur haltbar, wenn Metaphysik vorausgesetzt wird. Die freie Entfaltung des Menschen gehört nach metaphysischer Auffassung zur obersten Wertordnung, aber im Sinn der Integration in eine universal und auch gesellschaftlich-konkret, letztlich für die Einheit im Staat gültige Wertordnung. Dies besonders im Unterschied zur positivistischen Sicht, die von einer solchen Wertordnung absieht und die Freiheit als ersten und einzigen Ordnungswert versteht. Der Metaphysiker fordert daher die ethisch bestimmte Einheit der Gesellschaft. Diese setzt, da sie mehr ist als ein Funktionssystem formaler Regeln, die Anerkennung einer in der staatlichen Autorität repräsentierten überindividuellen Kompetenz voraus. Die Autorität steht nicht im Gegensatz zum personalen Menschenbild, sondern ergibt sich aus der personalistischen Gewissenslehre. Diese sieht den Menschen als individuelles und als soziales Wesen, verpflichtet ihn zur Integration in das Gemeinwohl, welches seinerseits einer überindividuellen Definitions- und Durchsetzungskompetenz bedarf, soll es nicht zur Leerformel werden.

Mit der Anerkennung vorstaatlicher Normen wird der Staat nach metaphysischem Verständnis jedoch nicht zum alleinigen, allzuständigen Repräsentanten des Gemeinwohls. Das besagt die oft zitierte Unterscheidung von Gesellschaft und Staat.

Diese Unterscheidung hat für die Beantwortung der Frage nach den methodologischen Bedingungen des gesellschaftlichen Konsenses erhebliches Gewicht. Mit ihr beginnen die eigentlich funktionalen Überlegungen. Der Ethiker muß seine abstrakten Postulate in einen Vergleich zu den Erfahrungstatsachen setzen. Der die Empirie berücksichtigende Ethiker wird im Hinblick auf das gesellschaftliche Konsensproblem insbesondere drei Tatsachen zu beachten haben: erstens die Tatsache des Wertpluralismus, der sich ergibt, sobald sich das konkrete Werturteil des einzelnen frei äußern kann, zweitens die Tatsache der Überforderung der Träger der staatlichen Autorität mit dem Problem der Gemeinwohldefinition und drittens die Tatsache ihrer Überforderung hinsichtlich der Durchsetzung einer bestimmten Gemeinwohkonzeption in einer freien Gesellschaft. Die Tatsache des Wertpluralismus als solche genügt freilich noch nicht, um diesen begründeterweise als Rechtssystem einzurichten. Grundlegend dafür sind vielmehr erst die beiden anderen genannten Tatsachensachverhalte. Ein Hinweis zur Verdeutlichung: Auch in der Kirche gibt es einen Pluralismus der tatsächlichen Meinungen, ohne daß deshalb der Wertpluralismus als Rechtssystem institutionalisiert würde. In der Kirche gibt es eine Autorität, die das kirchliche Gemeinwohl irrtumsfrei auszulegen berufen ist, eine Autorität, die zugleich die kirchliche Einheit zu wahren in der Lage ist, so daß für die Kirche die beiden anderen, für die rechtliche Institutionalisierung des Pluralismus wesentlichen Bedingungen fehlen. Demgegenüber ist die säkulare Gesellschaft aufgrund der genannten Tatsachen gezwungen, um der Freiheit aller willen als humanen Ausgangspunkt eine pluralistische Gemeinwohldefinition und Gemeinwohlrealisierung zu suchen. Ist der Staat in dieser Hinsicht auch letztzuständig, so ist er doch nicht allzuständig. Der Staat der wertpluralistischen Gesellschaft ist vor allem ordnender Rahmen für den im gesellschaftlichen Dialog und Interessenausgleich zu findenden Konsens, besitzt also wesentlich subsidiäre Kompetenz im Hinblick auf die Förderung freien gesellschaftlichen Wertschaffens.

Das personalistisch orientierte Pluralismuskonzept sucht somit die Gemeinwohilverwirklichung über die freie Entfaltung der Einzelinteressen zu erreichen. In der pluralistischen Gesellschaft kommt es darauf an, den gesellschaftlichen Bereich für die Mobilisierung der individuellen Interessen offenzulassen, um von dort her dem politisch zu bestimmenden Gemeinwohl die gesellschaftlichen Werte zukommen zu lassen. Diese gesellschaftliche Wertbildung ist natürlich nur möglich unter der Voraussetzung, daß die Individualinteressen nicht – wie dies der Positivismus meint – einfach Äußerungen individueller Willkür sind. Es gilt hier, zwischen einer empirischen und einer wertorientierten Sichtweise zu unterscheiden. Es ist zwar durchaus richtig, wenn die positivistischen und überhaupt die empirisch orientierten Pluralismus-Theoretiker mei-

nen, daß die Verfolgung von Eigeninteressen einen wesentlichen Bestandteil der menschlichen Natur bilde und daher berechtigt sei. Es ist aber zu wenig, wenn diese Forderung im Sinne einer Anthropologie verstanden wird, die am Bild des Menschen orientiert ist, wie er ist, und nicht an einem Menschenbild, welches auch die normative Komponente berücksichtigt. Mit dieser Formulierung, die den Ansatzpunkt an der sozialetischen Bindung des Individuums offensichtlich als unrealistisch versteht und darin den Grund sieht, gesellschaftspolitisch nur von Eigeninteressen ausgehen zu müssen, entsteht der Eindruck, die pluralistische Gesellschaft stehe im Dienste der Willkür individueller Interessen, nicht aber im Dienste des am Gesamtinteresse orientierten Gewissens des einzelnen. Nur unter Einbeziehung dieses Gewissens ist der gesellschaftliche Interessenwettbewerb auf die Grundlage eines für die Ordnung des Pluralismus unabdingbaren Konsenses zu stellen. Denn der Pluralismus setzt wesentlich die Bemühung um einen ausgesprochen ethisch motivierten Konsens voraus. Es wäre eine Abirrung der pluralistisch-demokratischen Gesellschaft, wenn in ihr Majorität, also Macht als solche bereits mit gesellschaftlichem Wert gleichgesetzt würde. Daher – ohne auf das politische Wettbewerbsprinzip zu verzichten – ist es notwendig, in der Gesellschaft einen Bereich der sozialetischen Wertbildung zu schaffen. Daraus folgt die sozialetisch zentrale Aufgabe, im Hinblick auf den aus der Gesellschaft kommenden politischen Willensbildungsprozeß diese Gesellschaft als „verantwortliche Gesellschaft“ zu bilden – eine Aufgabe, zu der neben den säkularen Institutionen des Bildungs- und Erziehungswesens insbesondere auch die Kirchen aufgerufen sind.

### **Literaturhinweise**

**Hans Albert:** Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1968.

**Hans H. von Arnim:** Gemeinwohl und Gruppeninteressen. Frankfurt 1977.

**Jürgen Habermas:** Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1968.

**Ernst Fraenkel:** Deutschland und die westlichen Demokratien. Stuttgart 1964.

**Johannes Messner:** Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben. Osnabrück 1962.

**Peter Paul Müller-Schmid:** Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsdenken. Stuttgart 1976.

**Heinrich Oberreuter** – Hrsg.: Pluralismus. Grundlegung und Diskussion. Opladen 1980.

**Lothar Roos:** Demokratie als Lebensform. Paderborn 1969.

**Alexander Schwan:** Wahrheit – Pluralität – Freiheit. Studien zur philosophischen und theologischen Grundlegung freiheitlicher Politik. Hamburg 1976.

**Winfried Steffani:** Pluralistische Demokratie. Studien zur Theorie und Praxis. Opladen 1980.

**Arthur F. Utz:** Ethik und Politik. Stuttgart 1970.

### **Zur Person des Verfassers**

Dr. Peter Paul Müller-Schmid, Privatdozent für Ethik und Sozialphilosophie an der Universität Fribourg (Schweiz); wissenschaftlicher Referent in der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach.