

Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Günther Maluschke

Das Menschenbild und das Problem der „Werte“
in der Sicht der Politischen Philosophie

Hauke Brunkhorst

Die Idee einer rationalen Gesellschaft
Kritische Theorie und Wissenschaft

Ludwig J. Cromme

Fesseln für Prometheus?
Normen und Werte für Naturwissenschaft und Technik

B 28/87
11. Juli 1987

Günther Maluschke, Dr. phil., geb. 1934; Studium der evangelischen Theologie; kirchliches Examen sowie Studium der Philosophie, Soziologie und Politischen Wissenschaft; Promotion in Philosophie in Bonn; Habilitation für das Fach Philosophie in Tübingen; seit 1984 apl. Professor für Philosophie in Tübingen.

Veröffentlichungen u. a.: Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik, Hegel-Studien Beiheft 13, Bonn 1974, 2. Aufl. 1984; Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Freiburg-München 1982; zahlreiche Aufsätze in Fachzeitschriften, besonders auf dem Gebiet der Politischen Philosophie.

Hauke Brunkhorst, Dr. phil., geb. 1945; Studium der Philosophie und Sozialwissenschaften in Kiel und Frankfurt, Habilitation 1982 und 1985 für Erziehungswissenschaften und Soziologie; seit 1982 Privatdozent an der Universität Frankfurt; Gastprofessuren u. a. in Frankfurt, Mainz und Wien.

Veröffentlichungen zuletzt: Romanticism and Cultural Criticism, in: Praxis International, 6 (1987) 4; Der Intellektuelle im Land der Mandarine, Frankfurt 1987.

Ludwig J. Cromme, Dr. rer. nat., geb. 1951; Studium der Mathematik, Physik, Logik und Betriebswirtschaftslehre in San Bernadino (Kalifornien) und Münster; Promotion an der Universität Bonn 1975; Habilitation in Göttingen 1979; seit 1983 Professor für Mathematik an der Universität Göttingen.

Veröffentlichungen auf den Gebieten: Numerische Mathematik, Approximation, Optimierung, Systemanalyse biologischer Nervennetze, künstliche und natürliche Intelligenz.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn 1.

Redaktion: Paul Lang, Karl-Heinz Resch, Rüdiger Thomas (verantwortlich), Dr. Ludwig Watzal, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 5500 Trier, Tel. 06 51/4 60 40, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer;
- Bestellungen von gebundenen Bänden der Jahrgänge 1983, 1984, 1985 und 1986 zum Preis von DM 25,— pro Jahrgang (einschl. Mehrwertsteuer) zuzügl. Versandkosten.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Das Menschenbild und das Problem der „Werte“ in der Sicht der Politischen Philosophie

I. Einleitung

Unser Zeitalter befindet sich in einer „Wertekrise“, so lautet ein weitverbreitetes Urteil. Es ist die Rede von Wertwandel, Wertunsicherheit, Wertkonflikten, Wertzerfall, Wertverlust, und es wird vielfach die Gefahr eines „Wertnihilismus“ bzw. eines „Wertumsturzes“ beschworen. Man meint, daß die herkömmlichen Werte, Glaubensüberzeugungen und Leitbilder ihre regulative Funktion für das Handeln verlieren und neue, nicht bewährte, ja äußerst problematische Werthaltungen an deren Stelle treten. Als Indikatoren dieser Werte- oder Sinnkrise gelten im politischen Bereich Alternativbewegungen, Protestgruppen und die Subkulturen der Aussteiger, durch die die „Grundwerte“ unserer politischen Kultur in Frage gestellt werden. Den Extremfall stellen die Terroristen dar, die nicht nur unsere politischen „Grundwerte“, sondern die Institution des Staates selbst mit kriminellen Mitteln bekämpfen. In dieser Situation stellt sich ein großer Bedarf an moralischer Stabilisierung und Selbstvergewisserung ein, und nicht nur Priester und Prediger, sondern auch Philosophen und Wissenschaftler werden aufgerufen, Wege zur Überwindung dieser Krisensituation zu weisen und zur Entwicklung und Pflege eines gutartigen Wertbewußtseins ihren Beitrag zu leisten.

Was kann sinnvollerweise von der Philosophie, insbesondere der Politischen Philosophie, erwartet werden? Kann sie in einer Zeit des Wertrelativismus oder gar des Wertnihilismus neue Wertmaßstäbe begründen oder zur Neubegründung alter, aber verschmähter Werthaltungen beitragen? Erwartet wird nicht selten von der Philosophie die Entfaltung eines überzeugenden „Menschenbildes“, und auf dessen Grundlage erhoffen sich einige dann eine Philosophie der Werte, die als Orientierungsrahmen auch der Politik maßgeblich sein sollte. Hat die Philosophie in diesem Sinne eine Kompetenz der Sinn- und Wertstiftung für Staat und Gesellschaft, oder muß sie sich mit dem bescheideneren Anspruch begnügen, im Bedarfsfall als Reflexionswissenschaft mæeutische (anregende) Funktionen für die politische Urteilskraft der Repräsentanten des Staates wahrzunehmen?

Im folgenden möchte ich einige Argumente entwickeln, die den bescheideneren Anspruch der Politischen Philosophie rechtfertigen. Schon bezüglich der Frage, ob die Philosophie in der Lage ist, Sollensaussagen, Normen und Werte zu begründen, scheiden sich innerhalb der Philosophie die Geister. Es ist daher unzweckmäßig, von der Politischen Philosophie zu erwarten, daß sie in dem unentschiedenen Schulstreit zwischen Ethikern und Kritikern für die Ethik Partei ergreift. Außerdem würde eine derartige Parteinahme keine erheblichen und wirklich differenzierenden Gesichtspunkte für die Behandlung der spezifischen Fragestellungen der Politischen Philosophie erbringen. Weit mehr als die Frage der theoretischen Begründung und Rechtfertigung von Normen und Werten ist nämlich für die Politische Philosophie die Frage der praktischen Durchsetzung und Inkraftsetzung von Werten und Normen in Staat und Gesellschaft von Interesse. Und wenn mit dem Begriff der „Werte“ die Vorstellung subjektiver Wertungen und eines subjektiven Wertbewußtseins verbunden sein soll, dann kann eine so verstandene Wertproblematik nicht im Zentrum des Interesses der Politischen Philosophie liegen; denn vorrangig muß sie an der *äußeren* Befolgung jener staatlichen Normen interessiert sein, die ein friedliches und freiheitliches Zusammenleben der Menschen ermöglicht. Die individual- oder sozialpsychologische Frage der subjektiven Motivation der Normenbefolgung ist für die Politische Philosophie wenn nicht gleichgültig, so doch auf jeden Fall zweitrangig. Denn angesichts der Vielheit der Wertüberzeugungen in einer pluralistischen Gesellschaft ist es ein Gebot der politischen Vernunft, den einzelnen die Befolgung staatlicher Normen *unabhängig von ihren individuellen Werthaltungen* zuzumuten, und zwar mit Rücksicht auf das Allgemeininteresse, das die Aufrechterhaltung der Rechtsgrundsätze gebietet. Auch gegenüber den moralischen Bewußtseinsformen muß das Interesse an einer vernünftigerweise zumutbaren äußeren Normenkonformität den Vorrang haben; denn es sind nicht selten Spezialformen eines subjektiven moralischen Bewußtseins, die gerade zu Übertretungen staatlicher Rechtsnormen

motivieren. Was die Abgrenzung berechtigter moralischer Vorbehalte von moralischem Fanatismus betrifft, so stehen dafür in einem Rechtsstaat keine anderen Kriterien zur Verfügung als die Rechts- und Verfassungsprinzipien dieses Staates selbst, von denen aus die Beurteilung des Maßes der Gemeinwohlwidrigkeit von Normenverletzungen erfolgen muß.

In diesem Zusammenhang liegt es nahe, auf dem Umweg über eine philosophische Anthropologie das Wert- und Normenproblem erneut in Angriff zu nehmen. Kann auf der Basis eines überzeugenden „Menschenbildes“ gezeigt werden, von welcher Art die äußere Normenkonformität sein muß, die dem Menschen im Zusammenleben mit seinen Mitmenschen vernünftigerweise abverlangt werden muß? Alle politischen Philosophien gehen von anthropologischen Prämissen aus; die anthropologischen Grundauffassungen präjudizieren in hohem Maße die politischen Prinzipien einer Philosophie der Politik. Allem Anschein nach wird durch die Wahl des „Menschenbildes“ auch mitentschieden, welche Art von Normbefolgung dem Menschen vernünftigerweise zumutbar ist.

Sowohl hinsichtlich der Wahl des „Menschenbildes“ als auch hinsichtlich des weiteren Reflexionsganges, in dem dann das Normen- und Wertproblem näher erörtert wird, wähle ich eine Minimalstrategie. Aus methodischen Gründen scheint es mir ratsam zu sein, in beiden Diskursen möglichst „schwache“ Annahmen zu machen, die Skepsis und Selbstkritik also möglichst weit zu treiben. Diese Strategie hat den Vorteil, daß dadurch ein Dogmatismus, der mit unbeweisbaren Behauptungen operiert, weitgehend vermieden wird.

II. Der Mensch als ein der Politik bedürftiges Wesen

Welches sind die vorherrschenden Menschenbilder und für welches kann man sich mit philosophischen Gründen im Hinblick auf die Gestaltung der politischen Lebensform des Menschen entscheiden? 1793 schreibt August Ludwig Schlözer: „Zwei oder mehrere erwachsene vollbürtige (= volljährige, G. M.) Menschen begegnen sich zum ersten Mal: Was werden, was dürfen sie miteinander anfangen? Quid facient? Sie werden sich balgen (Hobbes). Sie werden kalt, ohne Notiznehmung voneinander vorübergehen (Rousseau). Sie werden sich auf der Stelle freundlich zusammengesellen (Pufen-

Was die für politisch-philosophische Erörterungen unerläßlichen anthropologischen Grundvorstellungen betrifft, so müssen die älteren kosmologischen und theologischen Spekulationen von vornherein ausgeschlossen werden, jene Vorstellungen, wonach der Mensch ein Mikrokosmos in einer dauerhaften Naturordnung ist und eine sinnvolle Existenz führt, wenn er auf eine „naturgemäße Lebensweise“ achtet oder — als Geschöpf Gottes — den göttlichen Geboten gemäß lebt. Durch die Abstraktion von derartigen Vorstellungsinhalten sollen insbesondere die auch heute noch von vielen Menschen akzeptierten und geglaubten theologischen Denkweisen keineswegs abgewertet werden. Es handelt sich dabei jedoch um Vorstellungsweisen, deren Beurteilung sich der Kompetenz einer genuin philosophischen Reflexion entzieht. Philosophisch-anthropologische Aussagen können heute nicht mehr Sache einer theologischen Dogmatik sein, sondern sie sind eine Angelegenheit der Erfahrung, die durch die Philosophie im Sinne einer methodisch durchgeführten Selbst- und Fremdbeobachtung zu einer wissenschaftlichen Menschenkunde gestaltet wird. Da es sich hierbei — wie bei allen Erfahrungsaussagen — nicht um unumstößliche letzte Wahrheiten handeln kann, sondern um mehr oder weniger plausible Annahmen, die keine Generalisierungen zulassen, muß von anthropologischen Prämissen — wie gesagt — ein möglichst zurückhaltender Gebrauch gemacht werden. Insbesondere ist eine Beschränkung auf solche anthropologische Aussagen geboten, die in einem funktionalen Zusammenhang mit Gedanken über die politische Existenz des Menschen stehen, das heißt auf Aussagen, die das Zusammenleben der Menschen in Staat und Gesellschaft betreffen.

dorf).“¹⁾ Die drei Positionen, die Schlözer hier nebeneinanderstellt, beinhalten grundverschiedene Annahmen über die Natur des Menschen. Bedauerlicherweise wird ausgerechnet die Auffassung des Thomas Hobbes, der für den weiteren Gedankengang besondere Bedeutung zukommt, völlig unzutreffend dargestellt. Ein halbes Jahrhundert später schreibt Schopenhauer ganz ähnlich wie Schlözer (vielleicht hat er die zitierte Passage als Quelle

¹⁾ August Ludwig Schlözer, Allgemeines Staatsrecht, 1793, § 8. Die Orthographie in Titel und Zitat ist modernisiert.

benutzt): „Man hat die Frage aufgeworfen, was zwei Menschen, die in der Wildnis, jeder ganz einsam, aufgewachsen wären und sich zum ersten Mal begegneten, tun würden: Hobbes, Pufendorf, Rousseau haben sie entgegengesetzt beantwortet. Pufendorf glaubte, sie würden sich liebevoll entgegenkommen; Hobbes hingegen, feindlich; Rousseau, sich schweigend vorübergehen.“²⁾

Schopenhauer trifft die Hobbessche Auffassung weit besser als Schlözer: Die Feindseligkeit unter den Menschen muß keineswegs bei jedem Treffen in ein „Sich-Balgen“ ausarten. Außerdem wird gegenüber den generalisierenden Aussagen Schlözers in Schopenhauers Ausdrucksweise eine Präzisierung eingeführt: Die unterschiedlichen Aussagen von Hobbes, Rousseau und Pufendorf über die menschliche Natur werden hier dargestellt als Spekulationen über eine hypothetische Situation, daß nämlich Menschen ganz einsam in der Wildnis aufgewachsen sind. In einer solchen Ausnahmesituation käme also die „wahre Natur“ des Menschen zum Ausdruck, und bezüglich dieser menschlichen Natur, die sich keineswegs in jeder Lage manifestieren muß, unterscheiden sich die Ansichten der angeführten Autoritäten fundamental. Es handelt sich um Annahmen, die verstehbar sind als ein auf die hypothetische Grenzsituation einer solitären Lebensweise zugespitztes, aus Selbst- und Fremdbeobachtung gewonnenes jeweils unterschiedliches Fazit. Was die Verschiedenartigkeit der Vorstellungen betrifft, so ist nicht auszuschließen, daß die spezifischen Annahmen entscheidend mitbestimmt sind durch die jeweils dominanten Affekte der angeführten Autoren, das heißt ihre Neigungen zu Furcht, Geselligkeit oder Ungeselligkeit; es ist also durchaus möglich, daß die Selbstbeobachtung eines Philosophen eine ausschlaggebende Bedeutung für sein Menschenbild hat. In einer philosophischen Erörterung darf jedoch die Präferenz für das eine oder andere Menschenbild nicht von einer individuellen affektiven Gestimmtheit abhängig sein; vielmehr muß die Wahl des Menschenbildes — wie noch im einzelnen dargetan wird — aufgrund von vernünftigen Gründen erfolgen, die gegenüber individuellen Seelenlagen autonom sind.

Schopenhauer hat die gegensätzlichen anthropologischen Auffassungen von Hobbes, Pufendorf und Rousseau kritisiert. In der Fortsetzung des obigen Zitates sagt er: „Alle drei haben Recht und Unrecht: gerade da (das heißt in der angenommenen Ausnahmesituation, G. M.) würde sich die unermeßliche Verschiedenheit angeborener moralischer Dispositionen der Individuen in so hellem

Licht zeigen, daß hier gleichsam der Maßstab und Gradmesser derselben wäre. Denn Menschen gibt es, in denen der Anblick des Menschen sogleich ein feindliches Gefühl aufregt, indem ihr Innerstes den Ausspruch tut: ‚Nicht-Ich!‘ — Und andere gibt es, bei welchen jener Anblick sogleich freundliche Teilnahme erregt; ihr Inneres sagt: ‚Ich noch einmal!‘ — Dazwischen liegen unzählige Grade.“³⁾ Schopenhauer relativiert die vorgeschlagenen Menschenbilder. Im Fortgang seines Aphorismus spricht er die Vermutung aus, moralpsychologische Eigenschaften seien väterlicherseits erblich; er macht also genetische und individual-psychologische Gesichtspunkte geltend. Die verschiedenen Annahmen über die „Natur“ des Menschen erweitert Schopenhauer durch seine eigene Auffassung, durch die die Idee eines „Wesens“ des Menschen gänzlich relativiert wird.

Angesichts dieser Differenzen muß sich der Eindruck verschärfen, daß wir nicht mit wissenschaftlich abgesicherten Erkenntnissen, sondern mit Meinungen konfrontiert sind, die nur im Kontext mit anderen Meinungen mehr oder weniger plausibel sind. Hier braucht uns die Frage nicht weiter zu beschäftigen, bis zu welchem Ausmaß von Wissenschaftlichkeit es eine philosophische Menschenkunde bringen kann. Wichtiger ist es, Klarheit zu erlangen, in welchem theoretischen Kontext und mit welchen Gründen im Rahmen der Politischen Philosophie von anthropologischen Annahmen Gebrauch gemacht wird.

Die drei genannten Autoren — Hobbes, Pufendorf und Rousseau — sind Repräsentanten der „Sozialvertragstheorie“. Ihre anthropologischen Theorien stehen in einer logischen Beziehung zu ihren Staatstheorien; ihre Konzeptionen über das wahrscheinliche Verhalten der Menschen in einem vorstaatlichen Zustand — dem sogenannten Naturzustand — sind Propädeutiken zu ihren politischen Theorien. Der Naturzustand, der aufgrund des Fehlens von politischen Institutionen als ein Zustand allgemeiner Rechtsunsicherheit gedacht wird, ist konzipiert als eine ausgesprochene Grenzsituation der menschlichen Existenz, als eine Existenzweise, die der Mensch auf Dauer nicht beibehalten kann, sondern die er durch Gründung eines Staates, das heißt durch den Sozialvertrag, überwinden muß.

Wie würden die Menschen, des Schutzes durch staatliche Institutionen beraubt und in ihrem Selbsterhaltungstreben allein auf sich selbst gestellt, miteinander umgehen? Wenn die Erfahrung uns keine sicheren Erkenntnisse über das „Wesen“ des Menschen und seine moralischen Dispositionen ermög-

²⁾ Arthur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, Bd. 2, § 117.

³⁾ Ebd. Auch die Schopenhauer-Zitate werden in modernisierter Orthographie wiedergegeben.

licht, von welchen Annahmen sollten wir dann vernünftigerweise ausgehen, von möglichst pessimistischen oder von möglichst optimistischen? Ist es sinnvoll, eine freundliche Zuneigung des Menschen zu seinesgleichen anzunehmen, oder ist eine Skepsis bezüglich der Verlässlichkeit der Moralität der Mitmenschen vernünftiger? Wäre Vertrauen angebracht, oder wäre in einer solchen Extremsituation Mißtrauen die rationalere Einstellung?

Hier liegt der klassische Fall einer Entscheidung unter Bedingungen extremer Unsicherheit vor. Die Individuen können aufgrund der Ungewißheit der Erfahrungserkenntnis im Bereich des menschlichen Seelenlebens nicht wissen, ob die Mitmenschen, mit denen sie zu tun haben, ihnen freundlich oder feindselig begegnen werden. Hinzukommt — und dies ist entscheidend —, daß sie im Naturzustand, das heißt unter Bedingungen allgemeiner Rechtsunsicherheit, auch nicht auf ein durch Rechtsregeln gezügeltes Verhalten der anderen vertrauen können; denn in der vorstaatlich-vorrechtlichen Situation kann Furcht vor Strafen für keines der Individuen ein Verhaltensmotiv sein. Daher ist — solange diese Lage andauert — ein generelles Mißtrauen und ein stetes Auf-der-Hut-Sein vor Übergriffen durch die Mitmenschen die denkbar rationalste Einstellung. Nur eine solche Einstellung ermöglicht es dem einzelnen, Angriffe auf seine Person im rechten Augenblick abzuwehren oder ihnen sogar zuvorzukommen.

Unter den Bedingungen des Naturzustandes müßte also die Wahl des „Menschenbildes“, wenn sie nach rationalen Gesichtspunkten erfolgte, zugunsten der Position des Thomas Hobbes ausfallen. Ja, diese Art von pragmatischer Rationalität wäre sogar lebenswichtig; Individuen, die über eine psychische Anlage der Menschenliebe und des Vertrauens in die Mitmenschen verfügen, müßten im Interesse ihrer Selbsterhaltung dieser ihrer menschenfreundlichen Gesinnung zuwiderhandeln; denn unter den beschriebenen Bedingungen wären Vertrauen und eine moralische Disposition lebensgefährlich. Von den von Schopenhauer angenommenen unterschiedlichen, angeborenen und erblichen moralischen Anlagen hätten die gutartigen die schlechtesten Entfaltungschancen. In einer derartigen Extremsituation wären solche Einstellungen von kurzer Dauer; die einzelnen würden nämlich, wenn ihnen dazu noch die Gelegenheit verbleibt, aus Schaden klug werden, oder aber die moralischen und mit der Moralität der anderen rechnenden Individuen würden von den Skrupellosen über kurz oder lang ausgerottet.

Sogar von Rousseau und Pufendorf wird die Rationalität eines pragmatischen und prophylaktischen

Mißtrauens unter den Menschen im vorstaatlichen Zustand bestätigt. Das von Schlözer und Schopenhauer Rousseau zugeschriebene „Menschenbild“ bezieht sich nur auf jenen vorgeschichtlichen Urmenschen, den Rousseau in seiner Abhandlung „Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen“ beschrieben hat. Von diesem Urmenschen vermutet Rousseau, er habe in völliger Harmonie mit sich selbst und der Natur gelebt, allerdings als solitäres, sprachloses und reflexionsloses Wesen, das gleichgültig gegen seinesgleichen gewesen sei; es habe weder Liebe noch Haß noch irgendeine Verpflichtung gegen seine Artgenossen verspürt. Das Leben des Urmenschen, das Rousseau hier beschreibt, ist ein Leben jenseits von Gut und Böse. — Erst in einer zweiten Phase des Naturzustandes ist es nach Rousseaus Meinung zur Vergesellschaftung des Menschen gekommen; erst auf diesem Entwicklungsniveau haben die Menschen die Fähigkeit der Reflexion entwickelt, die Sprache erfunden, Eigentum erworben; und erst jetzt sind sie in der Lage, sich einer mit dem anderen zu vergleichen, die Gefühle der Liebe, des Hasses und des Neides zu entwickeln. Erst auf dieser Stufe sind sie Menschen im eigentlichen Wortsinn; und für diese Menschen gilt nun genau das, was Hobbes behauptet hatte: Solange keine staatliche Autorität eine Rechtsordnung garantiert, besteht ein Zustand allgemeiner Rechtsunsicherheit, in dem wechselseitiges Mißtrauen die rational gebotene Einstellung ist.

Was schließlich den Pufendorfschen Begriff des Sozialtriebs betrifft, so ist er kaum in einem anti-hobbesianischen Sinn, sondern allenfalls als eine Modifikation des Hobbesschen Individualismus zu verstehen. Viel eher könnte man diesen Gedanken aufgrund seines sachlichen Gehalts als eine antirousseauistische Position⁴⁾ begreifen. Denn die „gesellige Natur“ des Menschen manifestiert sich nach Pufendorf in den partikulären Gesellschaften der Ehe, der Familie und der Hausgemeinschaft; es kann also von einer solitären Existenzweise des Menschen im Sinne Rousseaus nicht die Rede sein. Die Gründung der bürgerlichen Gesellschaft bzw. des Staates führt Pufendorf jedoch keineswegs auf jenes Sozialitätsprinzip zurück, das für diese urchtümlichen Gemeinschaftsformen des Menschen, die heutzutage zumeist als „Primärgruppen“ bezeichnet werden, maßgeblich ist. Die familiären und häuslichen Vertrauensbeziehungen und ihre spezifische Sittlichkeit sind nach Pufendorf gerade nicht die Konstitutionsbedingungen des Staates. An diesem Punkt argumentiert er ganz im Sinne des Tho-

⁴⁾ Natürlich nicht in einem historischen Sinne; denn Pufendorf konnte die um fast ein ganzes Jahrhundert später entstandene Theorie Rousseaus nicht kennen.

mas Hobbes; wie dieser legt er — den Geselligkeitstrieb nun als für den politischen Zweck untauglich ignorierend — den Nachdruck auf die Selbsterhaltung als Prinzip der Staatenbildung. Nach Pufendorf sind es die Familienoberhäupter, die sich entschließen, den Naturzustand zu verlassen und die bürgerliche Gesellschaft zu errichten. Dem Motiv des Mißtrauens, das hierbei wirksam ist, verleiht Pufendorf einen durchaus drastischen Ausdruck: „Denn wie die Menschen von niemand, nächst Gott, mehr Gutes zu erwarten haben als von ihresgleichen, gibt es auch nichts, was dem Menschen mehr Unheil zufügen kann als der Mensch selber. Das findet seinen treffenden Ausdruck in dem Gemeinspruch, der zugleich den Nutzen und die Notwendigkeit der bürgerlichen Gesellschaft erkennen läßt: Wenn es keine Gerichte⁵⁾ gäbe, würde man sich gegenseitig auffressen.“⁶⁾

Hobbes und Pufendorf stimmen an diesem Punkt überein: Der Staat ist in einem rationalen Nutzenkalkül im Dienst der Selbsterhaltung des Menschen begründet. Wie Hobbes sieht auch Pufendorf, daß der Mensch der schlimmste Feind des Menschen ist, so daß der Staat als eine Institution zum Schutz des Menschen gegen seine Mitmenschen notwendig ist. Allem Anschein nach sind die oben zitierten Ausführungen nichts anderes als eine Paraphrase des berühmten Ausspruchs des Thomas Hobbes: „Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen.“ Daß diesem Satz der andere voransteht: „Der Mensch ist ein Gott für den Menschen“⁷⁾, wird von vielen Hobbes-Kritikern unterschlagen. Beide Gedanken nimmt Pufendorf auf: Einerseits kann der Mensch von niemand, nächst Gott, mehr Gutes erwarten als von seinesgleichen; andererseits kann aber auch nicht geleugnet werden, daß der Mensch für seinesgleichen eine tödliche Bedrohung darstellt. Diese auf Erfahrung gegründete rationale Einsicht ist unabhängig von der moralischen Haltung und psychischen Disposition dessen, der ihrer fähig ist. Eine weitverbreitete moralistische und polemische Auseinandersetzung mit Hobbes, die eine von Vorurteilen geprägte „Wertung“ an die Stelle einer

rationalen Analyse setzt und Hobbes als ein „moralisches Ungeheuer“ diffamiert, leistet bedauerlicherweise einen Beitrag dazu, diese Einsicht — die Pufendorf und Rousseau mit Hobbes teilen — immer wieder zu verdunkeln.

Die bedeutenderen unter den Theoretikern der Politik haben sich dem rationalen Zwang des Hobbeschen Arguments nicht entzogen. So sei denn sein theoretischer Grundgedanke hier knapp zusammengefaßt. Ohne staatliche Rechtsordnung befinden sich die Menschen in der Situation gegenseitigen Mißtrauens, und es gibt „für niemand einen anderen Weg, sich selbst zu sichern, der so vernünftig wäre wie Vorbeugung, das heißt, mit Gewalt oder List nach Kräften jedermann zu unterwerfen, und zwar so lange, bis er keine Macht mehr sieht, die groß genug wäre, ihn zu gefährden“⁸⁾. Es ist die Todesfurcht, die jeden treibt, seine Machtpotentiale zu erweitern. Die Todesfurcht und die Machtbegierde müssen sich jedoch ins Maßlose steigern; denn jeder einzelne ist gezwungen, mit den sich vergrößernden Machtpotentialen der anderen Schritt zu halten. Die instrumentelle Rationalität, durch die die Individuen ihre Selbsterhaltung zu optimieren suchen, steigert zugleich das Inferno des Schreckens, das den Naturzustand ausmacht. Aber es ist auch eben diese instrumentelle Rationalität, die aus dem Naturzustand herauszuführen vermag. Die rationale Antwort auf die Unerträglichkeit der vorstaatlichen Rechtsunsicherheit ist der Sozialvertrag, oder genauer: der Staatsgründungsvertrag, durch den alle auf das Faustrecht und auf Eigenmacht verzichten und einem institutionalisierten staatlichen Souverän die Rechtsregelungsbefugnis für alle übertragen. Dieser Staatsgründungsvertrag ist nicht als ein historisches Ereignis zu verstehen; er ist vielmehr bei Hobbes ein rationales Konstrukt, durch das die Nützlichkeit und Notwendigkeit des Staates begründet werden. Das Leben als das erste Gut (*primum bonum*) des Menschen⁹⁾ ist durch die Triebteleologie, die der Mensch mit allen Lebewesen gemeinsam hat, vorgegeben; als Vernunftwesen ist der Mensch der Kalkulator der Mittel, die diesem Triebziel dienlich sind, und das Optimum, das durch vernünftiges Kalkulieren erreichbar ist, ist die Sicherung des Lebens unter der Souveränität des Staates. Der fundamentale Zweck des Staates ist also die Sicherung des Lebens seiner Bürger¹⁰⁾.

⁵⁾ Die deutsche Übersetzung des Pufendorf-Textes ist zitiert nach Ernst Reibstein, *Volkssouveränität und Freiheitslehre*, Freiburg-München 1982, Bd. II, S. 114. Im letzten Satz ist eine Korrektur vorgenommen worden. Die falsche und sinnentstellende deutsche Übersetzung lautet: „Wenn es keine Gerechtigkeit gäbe . . .“ Im lateinischen Original findet sich jedoch nicht *‘justitia’*, sondern *‘judicia’*. In der englischen Übersetzung heißt es völlig korrekt: „If there were no courts, one man would devour another“ (Samuel von Pufendorf, *De Officio Hominis et Civis*, Translation by Frank Gardner Moore, New York-London, Reprint 1967, S. 104).

⁶⁾ Samuel Pufendorf, *De Officio Hominis et Civis*, Basel 1793, II, 5, § 7.

⁷⁾ Thomas Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, hrsg. von Günther Gawlick, Hamburg 1959, S. 59.

⁸⁾ Thomas Hobbes, *Leviathan*, hrsg. von Iring Fetscher, Frankfurt 1984, S. 95.

⁹⁾ Man könnte auch vom „ersten Wert“ des Menschen sprechen, wenn man die heute übliche (hier aber doch etwas befremdliche) Wertterminologie vorzieht.

¹⁰⁾ Zur Hobbeschen Theorie vgl. Günther Maluschke, *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Freiburg-München 1982, S. 23 ff.

Man mißversteht das Hobbessche „Menschenbild“, wenn man meint, Hobbes gehe von dem Dogma einer abgrundtiefen Bosheit des Menschen aus¹¹⁾. Der für die hobbesianische Theorie des Politischen systematisch entscheidende Punkt des hier dargestellten Menschenbildes ist, daß Hobbes — wie übrigens auch Pufendorf¹²⁾ — die Verlässlichkeit der sozialen Impulse bestreitet. Am allerwenigsten kann auf die sozialen Impulse der Mitmenschen gebaut werden in einer vorstaatlich-vorrechtlichen Situation, die ein Zustand der Bedrohtheit eines

jeden durch alle anderen, ein Krieg ohne Fronten und Regeln, ist. Daß es Menschen gibt, die ihr Handeln an hohen und höchsten moralischen Zielen orientieren, kann Hobbes ohne weiteres zugestehen. Er bestreitet jedoch, daß ein moralischer Perfektionismus, zum Beispiel ein universeller Altruismus, Grundlage des Staates sein könnte. Dies ist unmöglich, weil der Altruismus nicht bei jedermann vorausgesetzt werden kann. Rational begründbar ist der Staat nur in einem auf das Selbsterhaltungsstreben bezogenen Interessenkalkül der Menschen.

III. Der Staat und die „höheren Werte“

Die von den meisten Sozialvertragstheoretikern vertretene Lehre, der Staat sei in dem Interessenkalkül der auf ihre Selbsterhaltung bedachten Individuen begründet, ist nicht unbestritten geblieben. Nicht eine ausdrücklich formulierte Kritik, wohl aber eine deutlich abweichende Position hat Kant vertreten — obwohl er den Sozialvertragstheoretikern zuzurechnen ist —, und es ist wohl nicht ganz abwegig, die kantische Sonderform der Sozialvertragstheorie auch als Ausdruck einer Kritik an seinen Vorgängern zu verstehen.

Der Naturzustand ist ein Zustand entfesselter menschlicher Leidenschaften. Nun ist der Mensch, wie alle Sozialvertragstheoretiker zugestehen, nicht nur ein durch Leidenschaften bestimmtes Wesen, sondern er ist darüber hinaus Vernunftwesen. Die Vernunft steht hier allerdings im Dienst der Grundleidenschaft des Menschen, sein Leben zu erhalten und, wie Hobbes meistens hinzufügt, ein angenehmes Leben zu führen. Die Vernunft spielt also die Rolle eines Mittels im Dienst einer egoistischen, utilitaristischen Grundeinstellung des Menschen. Und wenn es der Vernunft schließlich gelingt, die

Leidenschaften zu zähmen und durch den Sozialvertrag das Zählungsorgan Staat einzurichten, auch in diesem Fall behält der Selbsterhaltungstrieb des Menschen die Führungsrolle; die Vernunft steht ihm zu Diensten. In der kantischen Sichtweise ist ein so begründeter Staat ein Mittel in den Zielsetzungen ausschließlich des „empirischen Menschen“, des homo phaenomenon, das heißt er ist nichts als eine Ausdrucksform der menschlichen Neigungen. Das bedeutet für Kant: Er ist nicht im eigentlichen Sinn vernunftbegründet; er ist nicht als eine Leistung des homo noumenon begriffen; oder anders gesagt: er ist nicht begründet auf der Ebene der Bestimmung des Menschen, sich in seinem Handeln selbst zu bestimmen von den Prinzipien des Sittengesetzes, dessen Bewußtsein Kant ein „Faktum der Vernunft“ nennt.

Kant bestreitet ausdrücklich die These, nur die Bösartigkeit der Menschen mache den öffentlichen gesetzlichen Zwang des Staates notwendig; sollten die Menschen auch noch so gutartig und rechtsliebend gedacht werden, so liege es doch „a priori in der Vernunftidee“ eines nicht-rechtlichen Zustandes, daß „vereinzelt Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewalttätigkeiten gegeneinander sicher sein können“, ehe nicht ein öffentlich-gesetzlicher Zustand errichtet sei. Der Grund dieser prinzipiellen Rechtsunsicherheit ist, daß im Naturzustand jeder das Recht hat, „zu tun, was ihm recht und gut dünkt“, ohne hierin von der Meinung des anderen abzuhängen. In dieser Situation obliegt es dem einzelnen, „wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will“, den Grundsatz zu beschließen: „man müsse aus dem Naturzustand, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen

¹¹⁾ Einige Moralisten haben unter Zugrundelegung dieser fehlerhaften Prämisse „geschlossen“, Hobbes habe seine eigene Bosheit auf alle anderen projiziert.

¹²⁾ Pufendorf weiß, daß selbst die durch die Religion erzeugte Furcht vor göttlichen Strafen nicht zu einer verlässlichen Zügelung des menschlichen Verhaltens führt: „Die Furcht vor einer Gottheit und die natürlichen Regungen des Gewissens bilden freilich im Herzen der Menschen eine ziemlich starke Überzeugung von den Strafen, die diejenigen zu erwarten haben, welche einem anderen entgegen dem Verbot des natürlichen Rechts Unrecht zufügen. Aber dies ist auch nicht ein Zügel, mit dem alle Arten von Menschen im Zaum zu halten sind. Denn die Erziehung und die Gewohnheit ersticken im Geiste vieler die reinsten Einsichten der Vernunft, so daß sie, ganz mit der Gegenwart beschäftigt, fast gar nicht an die Zukunft denken und allein von dem Sinnfälligen berührt, ihre Blicke nicht höher richten.“ Pufendorf (Anm. 6), II, 5, § 9.

äußeren Zwange zu unterwerfen“, das heißt in einen staatsbürgerlichen Zustand zu treten¹³).

Die Form eines hypothetischen Imperativs, in der Kant hier seinen Gedanken formuliert (man müsse aus dem Naturzustand heraustreten, wenn man nicht allen Rechtsbegriffen entsagen wolle), wird seiner eigentlichen Theorie nicht gerecht. In Wahrheit ist die Aufforderung, den Naturzustand zu beenden, von Kant als kategorischer Imperativ gedacht; denn allen Rechtsbegriffen zu entsagen, wäre nach Kant Unrecht. Die These der übrigen Sozialvertragstheoretiker, das Verbleiben im Naturzustand sei selbstmörderisch, kann auf der kantischen Reflexionsebene nicht mehr Thema sein; auf dieser Ebene gilt: das Verbleiben im Naturzustand ist rechtswidrig¹⁴). Die Pflicht zum Staat und das Recht auf Staat, die dem Staatsgründungsvertrag vorausgehen, sind für Kant allein maßgeblich; in diesen pflichtenethischen Gedankengang paßt es nicht hinein, auch noch darauf zu reflektieren, ob der Staatsgründungsakt auch im Interesse am eigenen Wohlergehen derer liegt, die diesen Akt vollziehen. Ein apriorisches Vernunftgebot verlangt, die geeigneten Vorkehrungen zu treffen, durch die die Menschen vor Gewalttätigkeiten durch ihre Mitmenschen geschützt werden. Der Sozialvertrag ist die Erfüllung dieser sittlich-rechtlichen Pflicht¹⁵). Nicht in einem egoistischen Interessenkalkül der Individuen — ihrem Streben nach Selbsterhaltung — sieht Kant die Notwendigkeit des Staates begründet, sondern in einer sittlichen Pflicht, die unbedingte Geltung hat.

Statt des Überlebenskalküls also eine unbedingte geltende sittliche Pflicht! Impliziert diese Begründung des Staates in der „höheren Sphäre“ des Sittengesetzes eine Optimierung der Realisierungschance der Staatsgründung und als Folge davon eine Stärkung der Staatsvertragstreue, das heißt der Loyalität der Bürger gegenüber der von ihnen selbst — pflichtgemäß und aus Pflicht — begründeten Autorität des Staates? Was ist politisch wirksamer: ein moralisches Gebot oder das Lebensinteresse der Menschen?

Kant ist weit davon entfernt, sich auf die praktisch-politische Wirksamkeit moralischer Grundsätze zu verlassen. Nicht genug damit, daß er den bereits etablierten Staat als Zwangsrechtsordnung begreift; auch für die erfolgreiche Beendigung des Naturzustandes macht er eine Zwangsbefugnis gel-

tend: Da jeder im Naturzustand ein Recht a priori auf den status civilis hat, ist auch jeder berechtigt, jeden Widerstrebenden zum Eintritt in den Staat zu zwingen. Durch Zwang wird eine Einwirkung nicht auf die menschliche Vernunft, sondern auf den Menschen in seiner Eigenschaft als Sinnenwesen ausgeübt. Damit wird deutlich: Als Bestandsgarantie für den Staat reicht das Pflichtgesetz zum Staat nicht aus; als Komplement bedarf es dazu des Selbstinteresses des Menschen als Sinnenwesen.

Problematisch an dieser Theorie ist, daß hier das Selbstinteresse nicht der eigentliche Grund der Staatsbejahung ist, daß die Koinzidenz von individuellem Selbstinteresse und Staatsbejahung nicht der Normalfall ist. Dem Selbstinteresse des einzelnen kommt eine Lückenbüßerfunktion zu: Es scheint eine Rolle zu spielen erst im Falle staatsbürgerlicher Pflichtwidrigkeit und angesichts der dann zu erwartenden Reaktion des Staates als Zwangsgewalt. Wird das individuelle Selbstinteresse in erster Linie als ein Kalkül angesichts möglicher staatlicher Strafandrohung bestimmt, dann wird — übrigens völlig zu Recht — mit einer Reservewirkung des Interesses der einzelnen am eigenen Wohlergehen gerechnet, falls die zivile Pflichtgesinnung versagt; der Egoismus der Vielen wird dann jedoch nicht mehr affirmativ als Fundament des Staates begriffen; er wird nicht als ein von ethischen Gesinnungen im engeren Sinne unabhängiger Interessenkalkül verstanden, der den allseitigen Vorteil äußerlich geregelter Normenkonformität zum Inhalt hat. Es stellt sich jedoch die Frage, ob eine derartige Staatstheorie, die den rationalen staatspolitischen Pragmatismus zugunsten des ‚höheren Wertes‘ einer ethischen Staatsbegründung abwertet, einen Staat, der seine Praxis nach einer solchen Theorie ausrichtet, nicht seines zuverlässigsten Bundesgenossen beraubt.

Es spricht für den politischen Realismus Kants, daß er seinen ethischen Idealismus auf die theoretische Begründung des Staates beschränkt, während er rationalen pragmatischen Überlegungen den Vorzug gibt, wenn es darum geht, die Prinzipien der Rechtspraxis des Staates zu bestimmen. Ausdrücklich lehnt Kant eine auf ethische Zwecke gerichtete Gesetzgebung — das heißt eine Gesetzgebung, die sich nicht mit einer äußeren Normenkonformität begnügt, sondern eine Pflichtgesinnung vorschreibt — als unrechtmäßig und unzweckmäßig ab: „Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht nur das Gegenteil der ethischen bewirken, sondern seine politische untergraben und unsicher

¹³) Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe VI, S. 312.

¹⁴) Vgl. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin-New York 1984, S. 219.

¹⁵) Vgl. Maluschke (Anm. 10), S. 117 ff.

machen.“¹⁶) Eine juristische Reglementierung der inneren Freiheit, das heißt der subjektiven Wertsetzungen, hätte einen Gesinnungsstaat und inquisitorische Gesinnungskontrollen zur Folge¹⁷). Das Recht ist nichts anderes als der „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“¹⁸). Nach diesem kantischen Rechtsstaatsprinzip soll der Staat das Verhalten der Bürger nur insoweit normieren, als er sich orientiert an dem formalen Prinzip der Kompatibilität inhaltlich differenter Freiheitssphären. Der Staat hat also die Befugnis der Bürger zu eigenverantwortlicher Lebensführung zu respektieren und dafür die formalrechtlichen Bedingungen zu schaffen durch Gesetze, vor denen jeder gleich ist. Ein so verstandener Staat regelt also nur das äußere Verhalten der in ihrer Privatsphäre freien Personen.

Trotz seiner — wenn man so will, auf einer ‚hohen Wertstufe‘ angesetzt — pflichtenethischen Staatsbegründung ist auch für Kant die eigentliche Aufgabe des Staates keine ethische, sondern eine rechtspolitische, nämlich die Garantie einer äußeren Normenkonformität der Bürger, durch die die Vereinbarkeit der inhaltlich differierten individuellen Freiheitssphären garantiert wird. In diesem Sinne kann man auch Rousseaus Ausspruch verstehen (wenngleich Rousseau in diesem Kontext an individueller Freiheit nicht interessiert ist): „Wer dem Gemeinwillen den Gehorsam verweigert, muß durch den ganzen (politischen) Körper dazu gezwungen werden. Das heißt nichts anderes, als daß man ihn dazu zwingt, frei zu sein.“¹⁹) Was der Staat zu leisten hat — darin sind sich Kant und Rousseau einig —, ist die Herstellung der objektiven Bedingungen pluraler Freiheit, gegen die derjenige verstößt, der die staatlichen Gesetze übertritt.

Dieser bei den klassischen politischen Philosophen vorhandene staatspolitische Realismus ist heute durchaus nicht mehr selbstverständlich. Dies zeigt sich in manchen — sicher gutgemeinten, aber unbedachtamen — Formulierungen in dem noch andauernden Streit um die „Grundwerte“. Wie oft hört man doch, der Staat sei bezogen auf hohe und höchste „Werte“, sei ihnen gegenüber verpflichtet und von ihnen abhängig. So ist es für Helmut Kuhn eine „überzeugende Erkenntnis: daß der Staat bei all seiner souveränen Machtfülle abhängig (sic!) ist von obersten Prinzipien, die er nicht geschaffen hat

und über die er nicht verfügt, sondern die er vorfindet.“ Kuhn fährt fort: „Ein ungeschriebenes Gesetz begründet den Primat der Fundamentalprinzipien religiös-moralischer Natur gegenüber aller positiven staatlichen Gesetzgebung, auch gegenüber dem Grundgesetz.“²⁰)

Nun, die modernen demokratischen Staaten — und auch unser Grundgesetz — garantieren die Religionsfreiheit. Damit macht sich der Staat jedoch gerade unabhängig von jenen in den verschiedenen Religionen und Konfessionen durchaus different gedachten „Fundamentalprinzipien“. Auf keinen Fall kann der Staat — will er seine Aufgabe, den inneren Frieden zu garantieren, nicht verfehlen — den Primat solcher pluraler und möglicherweise inhomogener religiös-moralischer Fundamentalprinzipien gegenüber seiner eigenen positiven staatlichen Gesetzgebung anerkennen. Dies wäre ein Rückfall hinter den von Kant erreichten Erkenntnisstand; denn damit würde ja durch moralische Prinzipien die Kompetenz der Staatsgesetzgebung für die Normenregelung des äußeren Zusammenlebens der Menschen wieder relatiert. Der moderne Staat garantiert nicht einen rechtspolitisch relevanten Primat religiös-moralischer Prinzipien, sondern er garantiert den Gruppen, die sich zu diesen Prinzipien bekennen, den Schutz ihres religiösen Eigenlebens. Diese staatliche Garantie der Religionsfreiheit kann jedoch keine absolute sein; sie unterliegt dem Vorbehalt, daß die Religionsausübung den innerstaatlichen Frieden nicht gefährdet²¹). Gegen einen religiös motivierten politischen Fanatismus, durch den die innere Ordnung des Staatslebens in Frage gestellt würde, müßte der Staat mit Zwangsmitteln einschreiten, und zwar gerade nicht im Namen „oberster Prinzipien“ religiös-moralischer Natur, sondern schlicht und einfach zur Wahrung des Rechtsfriedens.

Wenn die Rede ist von einer vorgeordneten Sphäre religiöser Prinzipien, die für den Staat verbindlich sein soll, dann bezieht man sich zumeist auf „Werte“, die dem Leben übergeordnet sind. Doch diese religiöse Wertsphäre steht so grundsätzlich außerhalb des Verfügungsraumes des Staates, daß dieser dazu nicht einmal in einer Verpflichtungsbeziehung stehen kann. Der moderne, Religionsfreiheit gewährende Staat ist gekennzeichnet durch seine Weltlichkeit; denn er ist Staat nicht nur der Katholiken, Protestanten, Juden, Moslems, sondern auch der Atheisten und Agnostiker. Aufgrund seiner Weltlichkeit ist er auch weltanschaulich neu-

¹⁶) Kant (Anm. 13), S. 96.

¹⁷) Vgl. Maluschke (Anm. 10), S. 114f.

¹⁸) Kant (Anm. 13), S. 230.

¹⁹) Jean-Jacques Rousseau, *Contract Social* I, 7.

²⁰) Helmut Kuhn, *Der Streit um die Grundwerte*, in: ders., *Ideologie — Hydra der Staatenwelt*, Köln 1985, S. 464.

²¹) Eine gegenteilige Auslegung des Artikels 4 GG wäre jedenfalls aus der Perspektive der Politischen Philosophie grundsätzlich zu kritisieren.

tral. Die Lehre vom weltanschaulich neutralen Staat hält Kuhn jedoch für blaß, unrealistisch und unvereinbar mit dem Grundgesetz, das sich „zur Idee eines in Freiheit vereinigten Deutschland bekennt“²²⁾. Angesichts der geistigen und territorialen Expansionspolitik, die im Namen der marxistisch-kommunistischen Doktrin betrieben wird, stellt Kuhn fest: „Neutralität ist für uns Selbstmord.“²³⁾ Das ist richtig. Aber Kuhn hat nun den Weltanschauungsbegriff erheblich ausgedehnt. Mit dem Begriff der weltanschaulichen Neutralität wird normalerweise die Weltlichkeit des Staates assoziiert. Daß der Staat sein eigenes Ethos, wie es in den Prinzipien seiner Verfassung dokumentiert ist, zu verteidigen bereit sein muß, versteht sich im Grunde von selbst.

Mit der Verpflichtung des Staates auf höhere und höchste Werte soll vor allem der Gefahr seiner Pervertierung in einen Unrechtsstaat begegnet werden. Ist der Versuch einer derartigen Wertbindung des Staates ein taugliches Mittel für diesen angestrebten

Zweck? Hier sind Zweifel angebracht. Ungeheure Verbrechen sind unter Berufung auf angeblich höchste Werte begangen worden. Im Namen eines „germanischen Naturrechts“ wurden Menschenleben als „lebensunwert“ deklariert und vernichtet. In seiner Abhandlung „Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles“ beschreibt Hugo Dingler eine „ethische Volksgemeinschaft“, in der eine Führungspersönlichkeit nur sein kann, wer „eine so hohe Vorstellung von den ethischen Zielen seines Amtes hat, und von der Schwere seiner Verantwortung, daß er innerlich stets schlicht, und vor seiner Aufgabe und dem obersten Ziel demütig bleibt.“²⁴⁾ Und dann die peinliche Hymne auf Adolf Hitler als den würdigen Repräsentanten des ‚neuen Deutschland‘: „Dieser große und schlichte Mann hat mit absoluter Sicherheit des Empfindens diejenigen Linien gezeichnet, auf denen eine Volksgemeinschaft sich bewegen muß, wenn sie eine ethische, eine Volksgemeinschaft sein will.“²⁵⁾ Eine Pervertierung und Korruption eines Ethos sind offenbar auf jeder „Wertstufe“ möglich.

IV. Demokratischer Rechtsstaat: Wertgemeinschaft oder Normengemeinschaft?

Die heute selbstverständlich gewordene Akzentuierung der Wertbindung des Staates zielt darauf, der jeder Rechtsordnung innewohnenden Gefahr des Ableitens in eine bloße Machtordnung entgegenzusteuern. Nach der überwiegenden Meinung der deutschen Staatsrechtslehre und der Verfassungsauslegung durch das Bundesverfassungsgericht wird den „Grundwerten“, wie sie im Grundgesetz niedergelegt sind, diese Steuerungsfunktion zugeschrieben. Dabei wird betont, daß das Grundgesetz eine Wertordnung zum Ausdruck bringt. Eine besonders deutliche Formulierung hat diese Auffassung in einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 25. Februar 1975 erfahren: „Dem Grundgesetz liegen Prinzipien der Staatsgestaltung zugrunde, die sich nur aus der geschichtlichen Erfahrung und der geistig-sittlichen Auseinandersetzung mit dem vorangegangenen System des Nationalsozialismus erklären lassen. Gegenüber der Allmacht des totalitären Staates, der schrankenlose Herrschaft über alle Bereiche des sozialen Lebens für sich beanspruchte und dem bei der Verfolgung seiner Staatsziele die Rücksicht auch auf

das Leben des einzelnen nichts bedeutete, hat das Grundgesetz eine wertgebundene Ordnung aufgerichtet, die den einzelnen Menschen und seine Würde in den Mittelpunkt aller seiner Regelungen stellt. Dem liegt, wie das Bundesverfassungsgericht bereits früh ausgesprochen hat (BVerfGE 2,1 [12]), die Vorstellung zugrunde, daß der Mensch in der Schöpfungsordnung einen eigenen selbständigen Wert besitzt.“²⁶⁾

²⁶⁾ BVerfGE 39, 67. Dieser Interpretation des Grundgesetzes durch die Bundesverfassungsrichter folgend, wendet sich Otto Kimminich gegen diejenigen, die behaupten, „das Grundgesetz lege sich weder auf eine Wertordnung noch auf ein Menschenbild fest“. Kimminich fährt fort: „Das Gegenteil ist der Fall. Das Grundgesetz entwirft sehr wohl ein Menschenbild, und zwar ein christliches. Diese Tatsache ist nicht erstaunlich, sondern eher eine Selbstverständlichkeit. Denn die verfassungsgebende Gewalt, die das Grundgesetz geschaffen hat, liegt bei einem Volk, das seit Jahrhunderten ein christliches Volk gewesen ist und deshalb in einer Tradition steht, die nicht so leicht zu überwinden wäre, selbst wenn man das wollte. Daß die Schöpfer des Grundgesetzes das nicht gewollt haben, sondern nach der unseligen Unterbrechung deutscher Rechtstraditionen durch den Nationalsozialismus bewußt an das alte Kulturerbe des deutschen Volkes anknüpfen wollten, ist eine unbestreitbare Tatsache.“ (Otto Kimminich, Die Entwicklung des öffentlichen Wertbewußtseins und die Verantwortung des Staates, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, S. 11.) Dieser Feststellung ist jedoch eine einschränkende Bemerkung hinzuzufügen. Die alte christliche Kultur des deutschen Volkes, die bereits durch die Aufklärung und den deutschen

²²⁾ Kuhn (Anm. 20), S. 468.

²³⁾ Ebd.

²⁴⁾ Hugo Dingler, Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles, München 1935, S. 155.

²⁵⁾ Ebd., S. 157.

Es wird deutlich, daß die „Grundwerte“ offenbar in der Anerkennung der „Grundrechte“ des Menschen ihren präzisen Ausdruck finden. Die im Grundgesetz vorliegende staatliche Verfassung wird nicht einfach als konstitutionelles Normensystem bestimmt, sondern als „wertgebundene Ordnung“, um diese Ordnungsvorstellung von andersartigen Normensystemen — insbesondere den totalitären — abzuheben. Besonders akzentuiert wird das Prinzip der Würde des Menschen, und in den Verfassungsauslegungen wird üblicherweise die in Art. 1 GG garantierte Würde des Menschen als „oberster Wert“ herausgestellt. Den Grundwerten oder Prinzipien der Staatsgestaltung des Grundgesetzes wird aber durchaus die objektive normative Gültigkeit zuerkannt, die juristischen Normen normalerweise zukommt, das heißt die hier entworfene „Wertordnung“ gilt nicht als abhängig von subjektiven Wertvorstellungen und ist auch nicht allen Schwankungen und Wandlungen der subjektiven Wertvorstellungen in der Bevölkerung unterworfen. So hat das Bundesverfassungsgericht in dem soeben zitierten grundrechtsrelevanten Urteil vom 25. Februar 1975 festgestellt: „Auch ein allgemeiner Wandel der hierüber in der Bevölkerung herrschenden Anschauungen — falls er überhaupt festzustellen wäre — würde daran nichts ändern können.“²⁷⁾

Wenn nun dem Artikel 1 GG der Status einer „naturrechtlichen Vorordnung“ zuerkannt wird, oder wenn man, wie zum Beispiel Konrad Hesse, betont, die Inhalte der Verfassung seien geprägt „durch grundlegende, der positiven Rechtsordnung vorausliegende Werte, die sich . . . in den Entscheidungen des Verfassungsgesetzgebers zu einer Wertordnung verbunden haben und ein Staatswesen konstituieren, das weltanschaulich neutral, aber nicht wertneutral ist“²⁸⁾, so soll damit vor allem der unantastbare Kern der Verfassung betont werden. Zugleich leisten derartige Formulierungen aber auch dem möglichen Mißverständnis Vorschub, die obersten Verfassungsprinzipien seien als Verfassungsprinzipien auch nur Werte, die der Verfassung vorausliegen. Dagegen ist zu betonen, daß sie als Grundsätze der Verfassung Teile der positiven Rechtsordnung geworden sind, also auch positiv-

Idealismus Säkularisierungsprozessen unterworfen war, kann für den Verfassungsgesetzgeber nur in säkularisierter Gestalt maßgeblich gewesen sein. Der Wille des Verfassungsgesetzgebers ist doch wohl vor allem als Entscheidung zu verstehen, an den älteren Rechtsprinzipien anzuknüpfen, die sich in der Realität des menschlichen Zusammenlebens bewährt haben, ohne daß damit zugleich einer Orthodoxie genuin christlicher Wertvorstellungen das Wort geredet würde.

²⁷⁾ BVerfGE 39, 67. Zitiert nach O. Kimminich (Anm. 26), S. 14.

²⁸⁾ Konrad Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Karlsruhe 1979¹¹, S. 4.

rechtliche Gültigkeit haben. Sie sind daher auch als juristische Normen begreifbar.

Diese Einsicht in die objektive Gültigkeit der „Grundwerte“ und obersten Verfassungsprinzipien als „Grundnormen“ wird jedoch verdunkelt durch die nicht eben glückliche Redeweise von „Wertkonsens“, „Grundkonsens“ usw. Diese Redeweise — verbunden mit der Vorstellung, der grundlegende Konsens sei brüchig geworden — suggeriert, es gebe objektive Kriterien, einen solchen Konsens (oder Dissens) bezüglich der in einem Staat geltenden Werte festzustellen. Diese Sichtweise eröffnet wieder das weite Feld subjektiver Wertungen und Bekenntnisse. So betont Hans Maier: „Daß in einem Staat Werte gelten, setzt einen freien Konsens in einer offenen Gesellschaft voraus. Ohne Wertengagement des einzelnen keine objektivierbare öffentliche Moral.“²⁹⁾

Als ein realer Vorgang ist ein „freier Konsens in einer offenen Gesellschaft“ — wenn die Gesellschaft die Größenordnung eines modernen Staates annimmt — gar nicht denkbar; daher entzieht sich diese Aussage jeder Überprüfung. In einer freien Gesellschaft stellt sich alles mögliche ein, zum Beispiel auch die ungehinderte Verbreitung von Pornographie in den verschiedensten Formen. Soll man sagen, in diesem Fall handle es sich um einen „Unwertkonsens“? Die hier gewählte Ausdrucksweise eignet sich offenbar nicht dazu, die nichtgeregelten — also anarchischen — Prozesse in einer offenen Gesellschaft auf den Begriff zu bringen. Doch lassen wir einmal allen Realismus beiseite und stellen uns vor, Prozesse des Konsentierens, die normalerweise nur in überschaubaren Gruppen stattfinden, seien in einer offenen Gesellschaft auch im öffentlichen Rahmen möglich: sollte etwa auch unsere Verfassung, der Grundrechtsteil als ihr unantastbarer Kern eingeschlossen, Gegenstand eines öffentlichen Konsenses sein? Dies wäre völlig absurd. Eine solche Vorstellung ist daher nicht einmal von Ideologen zur Debatte gestellt worden, die an Strategien eines langfristigen Verfassungsumsturzes laborieren. Es ist nicht nur — gemäß den Ideen Maiers — „Wertkonsens als Werk der Freiheit“³⁰⁾ denkbar, sondern ebenso ist auch Wertdissens eine Frucht der Freiheit. Die Verfassungsprinzipien zum Gegenstand eines öffentlichen Zustimmungsprozesses zu machen hieße, den Rechtsstaat aufs Spiel zu setzen.

Es ist offenbar nicht möglich, den Rechtsstaat ohne Rückgriff auf den Begriff der Rechtsnorm zu den-

²⁹⁾ Hans Maier, Zur Frage der Grundwerte, in: ders., Anstöße. Beiträge zur Kultur- und Verfassungspolitik, Stuttgart 1978, S. 182.

³⁰⁾ Ebd., S. 190 als Zwischenüberschrift.

ken. Es ist nicht möglich, ihn als Wertegemeinschaft, das heißt als Gemeinschaft von an den gleichen Werten orientierten Menschen, zu denken, ohne damit den Begriff der Rechtsnorm wieder in Frage zu stellen.

Was im öffentlichen Bereich vor allem nottut, ist Verfassungsloyalität. Deren Ausdruck ist die Bereitschaft der Bürger, nicht nur die Vorteile eines freiheitlichen und sozialen Rechtsstaats in Anspruch zu nehmen, sondern auch die Pflichten als Staatsbürger zu erfüllen. Die subjektiven Werthaltungen können dabei durchaus differieren. Eine religiöse Glaubensvorstellung, eine humanistisch geprägte Pflichtgesinnung oder auch das pragmatische rationale Interesse am Bestand einer Verfassungsordnung, die allen individuelle Freiheiten gewährt, können die je differenten zugrundeliegenden Werthaltungen sein. Diese sind als „innere Handlungen“ verborgen; die Verfassungsloyalität realisiert sich als „äußeres Handeln“.

Der Aufgabe, dieses Ethos bei den Bürgern zu fördern, sollte der Staat sich nicht entziehen. Indem er als Wohlfahrts-, Absicherungs- und Sicherheitsstaat die Menschen vor den Lebensrisiken verschiedenster Art sichert, fördert er zwar eine relativ breite Gehorsamsbereitschaft; soweit diese jedoch vorwiegend in passivem Verhalten besteht, kann sie noch nicht als Verfassungsloyalität bezeichnet werden. Langfristig kann der Staat auf Verfassungsloyalität vor allem dann rechnen, wenn er seinem eigenen Ethos treu bleibt und in Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Gruppen – dem Druck organisierter Interessen und organisierter Meinungsmacher standhaltend – für inneren Frieden, öffentliche Ordnung und Wohlfahrt sorgt. Wenn es

dem Staat gelingt, seine Souveränität gegenüber gesellschaftlicher Gruppenmacht zu bewahren, dann ist Staatsloyalität allein aus pragmatischer Vernunft für viele wieder möglich. Doch gerade angesichts des Druckes organisierter Interessen scheint der Staat in seinem eigenen Ethos überfordert zu sein.

Die Grundeinsicht der klassischen Politischen Philosophie, daß der Staat eine Einrichtung zum Schutz der Menschen gegen seine Mitmenschen ist, hat eine aufklärerische Funktion gegen die politischen Wunschkonstruktionen von einem Staat, der sich die Aura einer laisierten Kirche gibt, in der ein gemeinsamer Glaube zelebriert wird. Dieser Versuchung sollte der Staat nicht erliegen. Die Erinnerung an diese politische Grundeinsicht kann aber auch nachdenklich machen gerade angesichts eines Staates mit besonders hoher Rechtskultur. Steht er nicht in Gefahr, jene Machtmittel zu verlieren, derer er bedarf, um die rechtlich geschützten Freiräume des einzelnen auch gegenüber gesellschaftlicher Gruppenmacht zu verteidigen? Wir brauchen den Staat zum Schutz vor unseren Mitmenschen. Der Staat kann, wie wir aus unserer Geschichte wissen, zu einem menschenfressenden Moloch pervertieren. Darum müssen wir den Staat an die Kette rechtlicher Bindungen legen. Wenn die Rechtsfesseln den Staat jedoch zu sehr einengen, ist er in seiner Handlungsfähigkeit beschnitten. Wir sind nun vor dem Staat geschützt. Doch wer schützt uns vor den Mitmenschen und den Machtgruppen in der Gesellschaft? Um hier das rechte Maß zu treffen, dazu bedarf es des Augenmaßes und der politischen Urteilskraft in Gesetzgebung, Rechtsprechung und staatlicher Eingriffsverwaltung.

Die Idee einer rationalen Gesellschaft

Kritische Theorie und Wissenschaft

Es ist ein beliebtes, rechtshegelianisches Vorurteil, die Kritische Theorie wäre ortlos, ohne Bezug zur Wirklichkeit, politische Schwärmerei, im schlechtesten Sinne also utopisch. Aber das ist falsch. Das Gesellschaftsbild der Kritischen Theorie ist nicht harmonistisch, nicht plane Utopie, kein leeres Ideal. Das „Ideal der Harmonie“ stand immer im Verdacht, der „verruchten Affirmation“, wie es Theodor W. Adorno genannt hat, anheimgefallen zu sein. Auch in der Kunst kommt „das Verlangen nach Dissonanz“, nach Befreiung von jenem falschen Ideal zum Ausdruck¹⁾. Der Begriff einer vernünftigen Gesellschaft ohne individuelles Selbst, ohne Person, ist widersinnig. Zu deren Begriff, so betont Herbert Marcuse in den sechziger Jahren ausdrücklich — und ganz im Sinne der Hegelschen Rechtsphilosophie —, gehört auch „so etwas wie Eigentum“ als „ein Bestandteil wahrer Freiheit“: „es ist das, was mit Recht mein ist, da ich von dir verschieden bin und mit dir und für dich nur in dieser Verschiedenheit sein kann . . . Und es gibt ‚andere‘, Fremde, die Fremde bleiben müssen, die meinen oder deinen Bereich nicht betreten dürfen, da es keine im Voraus festgesetzte Harmonie gibt“. Aber, und darin unterscheidet sich die radikal individualistische Idee einer egalitären Gesellschaft von allen Kollektivismen, einschließlich denen der

neuen Freunde des nationalen Lebenssinns: Das je einzelne „Anderssein beruht nicht auf irgendeiner wirtschaftlichen Position, noch auf sozialem Status, auf rassischem oder nationalem Erbe, sondern auf dem eigenen Selbst und dem eigenen Körper, die ihre eigene Dynamik, ihre eigenen Freuden und Leiden haben.“²⁾

Gewiß, eine vernünftige Gesellschaft würde die Aufhebung des „Zwangs zur Verdrängung“, „der Ungerechtigkeit“, des „Elends“ bedeuten. Das ist das Moment der Utopie. „Aber nichts schließt aus, daß es auch dann noch Kranke, Verrückte und Verbrecher geben wird. Das Reich der Notwendigkeit bleibt bestehen, die Auseinandersetzung mit der Natur und unter den Menschen selbst geht weiter. So wird auch die Reproduktion des Ganzen weiterhin mit Entbehrungen des Einzelnen verbunden sein; das besondere Interesse wird nicht unmittelbar mit dem wahren Interesse zusammenfallen. Die Differenz zwischen besonderem und wahren Interesse ist jedoch etwas anderes als die Differenz zwischen dem besonderen Interesse und dem Interesse einer verselbständigten, die Individuen unterdrückenden Allgemeinheit.“³⁾ Auf diesen Unterschied zwischen dem wahren Allgemeininteresse und jener verselbständigten, repressiven Allgemeinheit kommt es an.

I. Vernunft und Gesellschaft

Der alten Philosophie ging es nicht anders als der modernen Wissenschaft um Allgemeinerkenntnisse, seien dies nun allgemeine Ideen, allgemeine Gesetze oder allgemeine Aussagen⁴⁾. Dem Logos, der Vernunft ist immer dieser Bezug aufs Allgemeine oder Universelle eigentümlich. Für Kant und Hegel war Freiheit (Autonomie) immer vernünftige

Freiheit, rational motiviertes, unabhängiges Handeln. Seit Hegel haben wir uns daran gewöhnt, Begriffe wie „Freiheit“ oder „Vernunft“ im Zusammenhang der Bedingungen ihrer Verwirklichung zu sehen⁵⁾. Diese Bedingungen sind aber immer besondere Bedingungen. Das Allgemeine, die Vernunft, die sich in ihnen historisch und sozial situiert und verwirklicht, ist dann eine dementsprechend reale Vernunft, das „konkrete Allgemeine“ oder der „existierende Begriff“. Die Vernunft wird in dieser Konstruktion zu einer geschichtlich-gesellschaftlichen Macht. Von nun an gibt es immer zwei

¹⁾ Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt 1973, S. 168.

²⁾ H. Marcuse, *Mystifizierung der Liebe: Eine Kritik an Norman O. Brown*, in: N. O. Brown, *Love's Body*, München 1977, S. 242f.

³⁾ H. Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, in: ders., *Schriften 3*, Frankfurt 1979, S. 279f.

⁴⁾ Vgl. W. Stegmüller, *Das Universalienproblem einst und jetzt*, Darmstadt 1974, S. 58.

⁵⁾ Vgl. H. F. Fulda, *Negation der Negation*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel 1984, S. 689.

Möglichkeiten, das historisch schon erreichte Rationalitätsniveau zu verfehlen: entweder die jeweils besonderen Verhältnisse erweisen sich als traditionsfest und vernunftresistent — das ist der Fall eines hartnäckigen Traditionalismus oder Partikularismus —, oder das Allgemeine dringt von außen, gewaltsam in die geschichtlichen Besonderheiten ein und okkupiert sie wie ein fremdes und feindliches Territorium — das ist der Fall, den zuletzt Foucault so eindrucksvoll als das unsichtbare Gefängnis totaler Diskurs-Macht beschrieben hat. Auch diesen Fall kennt Hegel bereits als Herrschaft eines abstrakten oder falschen Allgemeinen⁶⁾.

Es sind diese Unterscheidungen im Begriff der Vernunft, die zwischen Partikularismus und Universalismus und die zwischen wahrer und falscher Allgemeinheit, die im Marxismus, besonders im westlichen unter dem Einfluß des jungen Georg Lukács dann aufgegriffen und weiterentwickelt werden. Für die an der normativ anspruchsvollen Idee einer rationalen Gesellschaft orientierte Kritische Theorie folgt daraus eine für alle Phasen ihrer Entwicklung und alle Theorievarianten bis heute charakteristische doppelte Frontstellung gegen einen traditionalistischen Partikularismus einerseits, wie gegen die gesellschaftlichen Formen des falschen Allgemeinen andererseits: eine Kritik an zu wenig rationalen oder vorrationalen Lebensformen und eine Kritik an einseitig oder unvollständig rationalisierten Verhältnissen, die Horkheimer und Marcuse als solche „irrationaler Rationalität“ beschrieben haben. So ist auch heute noch die Kritische Theorie gleichermaßen sensibel für alle Formen einer „Kolonialisierung der Lebenswelt“ (Habermas), ihre Überwältigung durch eine funktionalistisch vereinseitigte Vernunft, jene „verselbständigte, die Individuen unterdrückende Allgemeinheit“ (Marcuse); aber sie reagiert nicht minder nervös auf alle Versuche, längst überfällige Sekundärtugenden und Traditionen, konventionelle Identitäten oder gar ein nationalistisches Selbstverständnis mit seiner fatalen Trennung von paternalistischer Binnen- und aggressiv-autoritärer Außenmoral zu restaurieren.

Eine Kritik solch falscher Allgemeinheiten hat die Kritische Theorie in drei großen Schüben entwickelt. In den dreißiger Jahren haben ihre intellektuellen Aktivisten das Programm einer materialistischen Ideologiekritik ausgearbeitet, es auf immer neue Gegenstände angewandt, vom Alltagsbewußtsein der Arbeiter und Angestellten bis zur Famili-

ensoziologie, von der Massenkultur und der faschistischen Propaganda bis zu den feinsten Gebilden von Literatur, Kunst und Philosophie. Sie haben auf diesem Gebiet eine nie zuvor und nie wieder erreichte Meisterschaft zur subtilsten Perfektion ausgebildet, allen voran der unübertreffliche Theodor W. Adorno. Seit den vierziger Jahren ist ergänzend das Programm einer umfassenden Kritik der instrumentellen Vernunft (oder technologischen Rationalität) hinzugetreten. Es reicht von den Arbeiten im Umkreis der „Dialektik der Aufklärung“ bis zum „Eindimensionalen Menschen“ und vielfältigen, bis in die dreißiger Jahre zurückreichenden Anläufen zu einer immer radikaleren Positivismuskritik in den Sozialwissenschaften, deren Höhepunkt der berühmte Positivismustreit der sechziger Jahre zwischen Adorno und Popper, Habermas und Albert war. Habermas hat dieses Programm seit den späten sechziger Jahren aufgegriffen und zunächst versucht, die Kritik der instrumentellen Vernunft mit der Ideologiekritik zusammenzuschließen, um Technik und Wissenschaft als „Ideologie“ analysieren zu können. In den siebziger Jahren ist daraus das Projekt einer ganz neu ansetzenden Kritik der funktionalistischen Vernunft geworden, die die Ideologiekritik in eine Theorie spätkapitalistischer Legitimationsprobleme und Rationalisierungsparadoxien umwandelt.

Weit größere Schwierigkeiten als eine Kritik des falschen Allgemeinen, so zeigte sich bald, bereitete dem Kreis um Max Horkheimer das andere Erbstück der idealistischen Philosophie: die Identifizierung des wahren Allgemeinen in den gegenwärtigen Tendenzen der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, also der Begriff der Vernunft selbst. Anfangs glaubten alle, sich zumindest heuristisch und intuitiv auf das geschichtsphilosophische Schema des Hegelmarxismus, die rationalen Produktivkräfte der menschlichen Arbeit und das sich am Widerstand der Natur und der Andern bildende richtige Bewußtsein der ausgebeuteten Klassen verlassen zu können. Freilich haben sie, anders als noch Georg Lukács, der in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ dem Hegelmarxismus eine paradigmatische Gestalt verliehen und damit die große Tradition des westlichen Marxismus begründet hatte, nie dessen geschichtsphilosophische Gewißheit, die Naherwartung der Revolution geteilt. Sie haben deshalb, und das war die eigentliche Leistung der frühen Kritischen Theorie, die aus der seit Ende der zwanziger Jahre beginnenden engen Zusammenarbeit von Erich Fromm und Max Horkheimer hervorging, die geschichtsphilosophische Phänomenologie des Klassenbewußtseins in ein empirisches, zunächst vor allem sozialpsychologisches Forschungsprogramm verwandelt. Sie waren die

⁶⁾ Hierzu M. Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlin-New York 1982, S. 85 ff.

ersten, die Marxismus als moderne Sozialwissenschaft betrieben haben, sogar als eine aus dem Lehrbetrieb institutionell ausgegliederte Sozialforschung⁷⁾.

Im Verlauf der dreißiger Jahre — das Institut und seine Mitarbeiter waren längst vor den Nazis nach New York geflohen —, wurde, mitten in Manhattan, der nur implizit beanspruchte, von Horkheimer sogar eher positivistisch reduzierte⁸⁾ Begriff der Vernunft selbst zum Focus der Probleme, in die das ursprüngliche Forschungsprogramm inzwischen geraten war. Horkheimer nahm einen neuen, programmatischen Anlauf, der berühmte Essay über „Traditionelle und kritische Theorie“, der der Schule ihren Namen gab, entstand. Marcuse kommentierte und ergänzte ihn, und die Ergänzung, die das Verhältnis der Kritischen Theorie zur Philosophie klären sollte, veranlaßte Horkheimer zu nochmaliger, erheblicher Revision. Das Ergebnis war, unter dem Einfluß Marcuses, eine massive Aufwertung des traditionellen philosophischen Vernunftbegriffs⁹⁾.

Es ist eben dieser Begriff der Vernunft, so hatte Marcuse erklärt, der „einzige, wodurch“ das „philosophische Denken“ „sich mit dem Schicksal der Menschen verbunden hält“. Nur durch ihn kann das Interesse an der praktischen „Veränderung“ der „Verhältnisse“ als allgemeines und insofern legitimes, rationales Interesse, ja als das Vernunftinteresse selbst ausgewiesen werden¹⁰⁾.

Von nun an wird die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Vernunft und deren geschichtliches Schicksal zur vorrangigen philosophischen Aufgabe der Kritischen Theorie. Durch einfachen Rückgriff auf die Tradition jedoch konnte das Problem nicht mehr gelöst werden. Dagegen sprachen schon die seit Marx, Kierkegaard und Schopenhauer gesammelten, vor allem durch die Untersuchungen der Frankfurter Schule selbst vertieften Einsichten der Ideologiekritik in die falschen Abstraktionen des philosophischen Ideenhimmels, der verklärend die Leiden und das Unrecht der Geschichte überwölbt. Nicht minder wog das eigene Forschungspro-

gramm, marxistische Sozialphilosophie als Sozialforschung zu betreiben, als starkes Argument gegen das Gottvertrauen der Philosophen in die eigenen, apriorischen und phänomenologischen Mittel reiner Transzendentalreflexion. Aus diesem Dilemma glaubte Horkheimer in den frühen vierziger Jahren durch dialektische Grundlagenforschung einen Ausweg bahnen zu können. Das Projekt einer dialektischen Logik entstand¹¹⁾. Aber in den Wirren der Zeit und unter deren sich verdüsterndem Horizont wurde daraus dann, in Kalifornien gemeinsam mit Adorno verfaßt, die „Dialektik der Aufklärung“ — „philosophische Fragmente“, die den Sinn der modernen Wissenschaften nicht minder in Frage stellten als alle überlieferten Begriffe von Aufklärung und Vernunft. Sie waren seit Urzeiten, so schien es Horkheimer und Adorno nun, mit dem Makel bloßer Selbstbehauptung, instrumenteller und kalkulierter Herrschaft über Mensch und Natur versehen, eine Vernunft der Entsagung und Askese, selbst noch ein Stück blinde Natur, die bei dem Versuch, den Naturzwang durch deren Unterjochung abzustreifen, nur immer tiefer in ihn hineingerät. Als Geschichtsphilosophie, auch als negative, das wußten Horkheimer und Adorno, war das nur schwer zu begründen, eher war das Buch Ausdruck einer zeitdiagnostisch wohlbegründeten Verzweiflung. Aber es war mehr als das. Der Versuch, die Spur blinder Naturgewalten und herrschaftlichen Selbstinteresses noch in jener Vernunft- und Aufklärungstradition, der man selbst verpflichtet war, aufzuspüren, diente auch dem Zweck, den Weg freizuräumen für einen erneuerten, wie Horkheimer und Adorno sogar schreiben: „positiven Begriff“ der Aufklärung. Die „Dialektik der Aufklärung“ verstand sich selbst als „Vorbereitung“ eines Begriffs von Rationalität ohne Askese¹²⁾.

Die in den fünfziger Jahren publizierten philosophischen Beiträge zu Sigmund Freud, Marcuses Buch „Eros and Civilisation“¹³⁾, vor allem jedoch Adornos späte Hauptwerke, die „Negative Dialektik“ und die posthum erschienene „Ästhetische Theorie“ waren an diesem Ziel orientiert: der ästhetisch aufgeladenen, frühromantisch inspirierten Utopie einer „ungeschmälerten und darum nicht länger gewalttätigen Rationalität“¹⁴⁾. In diesem Moment der Zwanglosigkeit treffen sich die älteren Versuche, aus den Fallstricken der Dialektik der Aufklärung

⁷⁾ H. Brunkhorst, Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft — Personen und Programme, in: Soziale Welt, (1983) 1, S. 22 ff.

⁸⁾ Vgl. H. Brunkhorst, Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, (1985) 3, S. 353 ff; M. Korthals, Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Mißverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und den Positivismus, in: Zeitschrift für Soziologie, (1985) 4, S. 315 ff.

⁹⁾ Brunkhorst (Anm. 8), S. 370 ff.

¹⁰⁾ H. Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, in: Zeitschrift für Soziologie, (1937) 6, S. 632.

¹¹⁾ R. Wiggershaus, Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, München 1986, S. 293 ff u. 338 ff.

¹²⁾ H. Brunkhorst, Die Welt als Beute. Ein Webermarxistisches Fragment, erscheint in: Schmid-Noer/v. Reijen, Vierzig Jahre Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1987.

¹³⁾ Vgl. H. Brunkhorst/G. Koch, Marcuse — Zur Einführung, Hamburg 1987 (im Erscheinen).

¹⁴⁾ Adorno (Anm. 1), S. 381.

rung loszukommen, mit den philosophischen Bemühungen von Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas und Herbert Schnädelbach um eine völlig neue

Begründung der kritischen Theorie der Gesellschaft in einer umfassenden Theorie der Rationalität.

II. Philosophie und Wissenschaft

Diese neue Theorie der Rationalität wählt allerdings einen ganz anderen Zugang zum Problem der Vernunft und ihres Begriffs, einen Zugang, der Horkheimer, Adorno oder Marcuse unverständlich und fremd gewesen wäre. Im Zentrum der neuen Theorie steht der Begriff der Intersubjektivität, Vernunft fällt mit Sprache, Kommunikation, Argumentation und diskursiver Verständigung zusammen. Ihr Telos, das zwanglose Einverständnis der Interaktionsteilnehmer über Sachverhalte, Normen und Werte, bleibt sozial, geschichtlich und gesellschaftlich, aber es löst sich ganz von der älteren Idee der Vernunft als „wahres Sein“ oder „richtiges Bewußtsein“, die noch den Hegelmarxismus beherrscht hatte. Schließlich ist in einer Theorie der Rationalität für eine Geschichtsphilosophie der Vernunft, die über die Explikation des Begriffs der Rationalität hinausgehende Wahrheitsansprüche sachlicher Art erhebt, ohne sie empirisch einlösen zu können, kein Platz. Damit ist freilich keineswegs ausgemacht, daß die spezifisch philosophischen Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie mit der Ausarbeitung des Programms einer Theorie der Formen und Stufen intersubjektiver Rationalität schon erschöpft wären.

Eine noch ganz offene und strittige Frage ist, ob diese Theorie sich mit der Utopie einer Rationalität ohne Askese bloß in dem Moment der Zwanglosigkeit berührt und die beiden Ansätze der Kritischen Theorie zu einem erneuerten Begriff der Vernunft sich ansonsten gegenseitig ausschließen, — oder ob nicht vielmehr die ältere Rationalitätstheorie eine notwendige, regulative Ergänzung der jüngeren Rationalitätstheorie ist¹⁵⁾.

Wie immer diese schwierige philosophische Frage zu beantworten sein mag, auf dem neu gewonnenen, wie immer in der modernen Wissenschaft, schwankenden Boden einer Theorie der Rationalität steht wenigstens fest, daß der zögerlich eingeschlagene Weg der „Dialektik der Aufklärung“ in eine negative Anthropologie und Geschichtsphilosophie der Weg in eine begriffliche Sackgasse war. Damit aber gewinnt Horkheimers frühes, in den neun, damals von Leo Löwenthal redigierten Bänden der „Zeitschrift für Sozialforschung“ und in großen empirischen Untersuchungen dokumentierendes¹⁶⁾ Forschungsprogramm vor allem methodologische Aktualität. Das originäre, neue an Horkheimers „interdisziplinärem Materialismus“¹⁷⁾ waren kaum dessen marxistische Inhalte, ebensowenig das immer prekäre Geschäft institutionalisierter Interdisziplinarität. Neu und Horkheimers eigentliche wissenschaftliche Leistung aber war die Idee einer methodisch bewußten sozialwissenschaftlichen Transformation der Philosophie¹⁸⁾.

Kritische Theorie ist eine „nicht philosophische“, nämlich sozialwissenschaftliche „Theorie mit philosophischen Ansprüchen“¹⁹⁾. Zwei Fliegen sollen mit der Klappe eines Forschungsprogramms geschlagen werden. Die sozialphilosophische Spekulation über Sachverhalte soll durch die strengen Kontrollen spezialisierter Erfahrungswissenschaften diszipliniert, an die Sterblichkeit von Hypothesen erinnert werden. Im normalwissenschaftlichen Alltag wird die Metaphysik zu fragmentarischem Wissen zerrieben. Die nagende Kritik der vielen Wissenschaftler trennt die Spreu vom Weizen der großen Philosophie. Aber was dann als Weizen übrig bleibt, verändert die Wissenschaft, bringt sie, wenn alles gut geht, zum Blühen. Mit starken Rationalitätsansprüchen dringt das ererbte Reflexionspotential der Philosophie, das der unerbittlichen Kritik durch die modernen Sozialwissenschaft-

¹⁵⁾ Vgl. u. a. S. Benhabib, Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie, in: Bonß/Honneth (Hrsg.), Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt 1982, S. 127 ff.; Brunkhorst/Koch (Anm. 13); H. Brunkhorst, Die Welt als Beute (Anm. 12); ders., Romanticism and Cultural Criticism, in: Praxis International, 6 (1987) 4, S. 397 ff.; zum Verhältnis der Argumentationstheorie zur Utopie vgl. K.-O. Apel, Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?, in: W. Voßkamp (Hrsg.), Utopieforschung, Bd. 1, Stuttgart 1982, S. 325 ff.; H. Schnädelbach diskutiert das Problem unter dem Aspekt der Erweiterungsbedürftigkeit der Rationalitätstheorie durch eine zugleich anamnetische und innovative negative Dialektik, in: Dialektik und Diskurs, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, (1987) 1, S. 1 ff.

¹⁶⁾ Vgl. H. Dubiel, Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung, Frankfurt 1978; W. Bonß, Die Einübung des Tatsachenblicks, Frankfurt 1982.

¹⁷⁾ Bonß/Schindler, Kritische Theorie als interdisziplinärer Marxismus, in: Bonß/Honneth (Hrsg.) (Anm. 15).

¹⁸⁾ Brunkhorst (Anm. 8), S. 354.

¹⁹⁾ F. Cerutti, Philosophie und Sozialforschung. Zum ursprünglichen Programm der kritischen Theorie, in: Honneth/Wellmer (Hrsg.), Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin-New York 1986, S. 246.

ten standgehalten hat, nun seinerseits in diesen vor, kehrt den Spieß um und legt den Finger auf die Wunde der modernen Wissenschaft, die falsche Allgemeinheit ihres allzu einseitig technisch ausgebildeten, „positivistisch halbierten Rationalismus“²⁰).

Der Wissenschaftsphilosoph Imre Lakatos hat wissenschaftliche Forschungsprogramme danach unterschieden, ob der harte Kern ihrer Grundannahmen durch eine „positive Heuristik“ zu einer „vorwärtstreibenden Kraft“ des wissenschaftlichen Fortschritts wird, oder ob ein „degenerierendes Forschungsprogramm“ über eine, nurnmehr mit den eigenen Schwierigkeiten befaßte, „negative Heuristik“ nicht hinauskommt und aus der „Kontinuität des . . . Erkenntnisfortschritts“ herausfällt²¹). In einer bewegten Geschichte hat Horkheimers Programm einer philosophisch inspirierten Sozialforschung gewiß alle Höhen und Tiefen zwischen positiver und negativer Heuristik durchlaufen²²). Insgesamt jedoch überwog der „progressive Impetus“ (Lakatos) einer positiven Heuristik, die auf vielen

Gebieten der Wissenschaft innovativ wirksam wurde, Erkenntnisfortschritte motivieren und ein breites Anregungspotential aktualisieren konnte, das noch lange nicht ausgeschöpft und noch nicht in allen seinen Dimensionen erschlossen ist. Allein in der Soziologie reicht der Einfluß von den Methoden der Skalenkonstruktion über ein ganzes Spektrum unkonventioneller und interpretativer Verfahren bis zur Methodologie und Logik der Sozialwissenschaften, von der Gesellschaftstheorie bis zur Evolutionstheorie, von der Soziologie der Kunst und der Kultur bis zur Sozialpsychologie und zur Sozialisations- und Familienforschung²³).

In allen Fällen sind philosophische Annahmen, sei es über die gesellschaftliche Vermittlung des individuellen Bewußtseins und Unbewußtseins oder der Kultur, sei es über die moralische Autonomie des Willens, in empirischen Forschungen fruchtbar geworden; — oder sie wurden falsifiziert und verworfen, wie beispielsweise die hegelmарxistische Theorie des notwendigen Klassenbewußtseins²⁴).

III. Erkenntnistheorie, Objektivität, Wertfreiheit

Die Rolle der Philosophie in der Kritischen Theorie geht über ihre produktive Einwirkung auf die hypothesenschaffende Phantasie, über die Heuristik sozialwissenschaftlicher Forschungsprogramme hinaus. Kritische Theorie beansprucht mehr als die Funktionalisierung der Philosophie für wissenschaftliche Zwecke. Denn die Philosophie hat einen direkteren Bezug zur menschlichen Lebenspraxis als die modernen Wissenschaften, und ihr Praxisbezug ist nicht primär instrumentell, er ist gewöhnlich normativer und deutender (verstehender) Natur. „Philosophie ist Deutung“, schreibt der frühere Adorno. Durch den Begriff der Vernunft, so hatte Marcuse in den dreißiger Jahren erkannt, ist das „philosophische Denken“ mit dem „Schicksal der Menschen verbunden“. Schon aus diesem Grunde ist es wichtig, scharf zwischen den philosophischen

und den wissenschaftlichen Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie zu unterscheiden.

In Fragen der Objektivität und Wertfreiheit nämlich hält die Kritische Theorie es nicht anders als Max Weber und Karl Marx. Letzterer hatte seinerzeit geschrieben: „Einen Menschen aber, der die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst (wie irrtümlich sie immer sein mag), sondern von außen, ihr fremden, äußerlichen Interessen entlehnten Standpunkt zu akkomodieren sucht, nenne ich ‚gemein‘.“²⁵)

Die Kritische Theorie hegt ein tiefes Mißtrauen gegen alle Versuche, die Sozial- und Geisteswissenschaften für „äußerliche Interessen“ der „Sinnstiftung“²⁶) „orientierungspraktisch“²⁷) in Dienst zu nehmen und sie kompensatorisch als museale Ersatzideologie zu funktionalisieren²⁸). Die zum

²⁰) J. Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied 1969, S. 235 ff.

²¹) I. Lakatos, Popper zum Abgrenzungs- und Induktionsproblem, in: H. Lenk (Hrsg.), Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie, Braunschweig 1971, S. 86 f.

²²) Vgl. Brunkhorst (Anm. 7).

²³) Vgl. Bonß/Honneth (Hrsg.), (Anm. 15); H. Brunkhorst, Soziologie und Kritische Theorie. Zur Bedeutung der Frankfurter Schule für die Nachkriegssoziologie, in: Hülsmäcker/Schellhase (Hrsg.), Soziologiegeschichte, Berlin 1986, S. 195 ff.

²⁴) Hierzu Brunkhorst (Anm. 7), S. 33 ff.

²⁵) K. Marx, Theorien über den Mehrwert, Teil 2, Frankfurt 1968, S. 112.

²⁶) M. Stürmer, Kein Eigentum der Deutschen: die deutsche Frage, in: W. Weidenfeld (Hrsg.), Die Identität der Deutschen, Bonn 1983, S. 86; ders., Dissonanzen des Fortschritts, München 1986, S. 12.

²⁷) Vgl. H. Lübke, Der Nationalsozialismus im politischen Bewußtsein der Gegenwart, in: Broszat u. a. (Hrsg.), Deutschlands Weg in die Diktatur, Berlin o. J.

²⁸) Die theoretischen Voraussetzungen dazu hat der aristotelische Rechtshegelianismus entwickelt. Die theoretisch fortgeschrittenste Gestalt ist immer noch Joachim Ritter,

„geistigen Umfeld“ der Frankfurter Schule zählenden Wissenschaftler halten allerdings, und auch in diesem Punkt unterscheiden sie sich nicht wesentlich von Weber oder Freud, einen ideologiekritischen Gebrauch der Wissenschaft im Interesse der Aufklärung, die Korrektur von Vorurteilen durch die Tatsachen für möglich, ja sogar für geboten.

Auch Max Weber war in seinen Analysen der zur Profession gewordenen Erfahrungswissenschaften bis zu deren wertrationalen Grundlagen vorgedrungen. Faktisch, so hatte Weber erkannt, leisten die modernen Wissenschaften einen immer unentbehrlicheren Beitrag zur Intellektualisierung, Rationalisierung und Entzauberung der Welt, sie werden mehr und mehr zum Motor ihrer rationalen Beherrschung. Da nun aber das Herausfinden der Wahrheit und nur dies: „die Wahrheit zu suchen“, der letzte Sinn und Zweck des spezialisierten Wissenschaftsbetriebs ist, wird die Wahrheitssuche, die der kognitive Kern des zivilisatorischen Intellektualisierungsprozesses ist, für den Wissenschaftler qua Berufsrolle zur unhintergehbaren „Pflicht“²⁹⁾. Der konstitutive Wahrheitsbezug legt, Weber zufolge, Wissenschaft als Beruf auf eine wertrationale Motivierung, und das heißt: auf moralisch konsequente Wahrheitssuche fest; — und in dieser Konsequenz gehört dazu auch der Anteil der Wissenschaft am Prozeß der „intellektualistischen Rationalisierung“ unserer Lebenswelt³⁰⁾ (was im übrigen die entsprechenden Verantwortlichkeiten gleich mit einschließt).

Dieses wissenschaftsimplicite, wertrationale Intellektualisierungsgebot, von Weber immer wieder mit eindrucksvollem Pathos proklamiert, wird freilich von der Kritischen Theorie zu einem Anspruch „emphatischer“ (Adorno) und „radikaler Aufklärung“ (Habermas) erweitert. Es ist genau diese Stelle, an der die Philosophie mit ihrem starken Vernunftbegriff ins Spiel kommt. Der Unterschied zu Weber ist der: Weber hielt den letzten Wertgesichtspunkt der Wissenschaften, die Intellektualisierung durch methodische Wahrheitssuche, für ein bloßes Faktum, Ergebnis einer nicht weiter rationalisierbaren und insofern irrationalen Wertentscheidung. Deshalb wird für Webers Berufswissenschaftler die Wahrheit am Ende zu jenem „Dämon“, der „seines Lebens Fäden zieht“³¹⁾. Hier nun trennt

sich der Weg der Kritischen Theorie von Weber. Was der aus der Philosophie entwendete und in einer Theorie der Rationalität explizierte Vernunftbegriff leisten soll, ist eben dies: den Anspruch der Wissenschaft auf Wahrheit selbst noch zu begründen und die Intellektualisierung der Welt als Aufklärung zu legitimieren. Deshalb ist eine Theorie der Rationalität so wichtig, um die negative Konsequenz eines Zerfalls des unwiderruflich untergegangenen Monotheismus in einen neuheidnischen Polytheismus der vielen, miteinander streitenden Dämonen zu vermeiden, positiv gesprochen, einen Ausweg zu bahnen aus Webers verzweifelter Zeitdiagnose, derzufolge die intellektualistische Rationalisierung des alten theologischen Dogmatismus, dessen Aufhebung durch analytische Wissenschaft, autonome Kunst und prinzipiengeleitete Moral in der Paradoxie eines modernen Irrationalismus beliebiger Glaubensmächte zu enden droht.

An der wahrheitsorientierten Autonomie der Wissenschaft ändert das erneuerte Vernunftinteresse, das auch und vor allem in den Sozialwissenschaften (als „emanzipatorisches Erkenntnisinteresse“) Ansprüche erhebt, allerdings gar nichts. Darin gerade unterscheidet sich die neomarxistische Kritische Theorie von anderen, orthodoxeren Strömungen des Marxismus in derselben Weise wie von den orientierungspraktisch interessierten deutschen Ideologen der Geisteswissenschaften³²⁾. Von Anfang an hat die von Horkheimer ausgehende intellektuelle Bewegung sich allen Instrumentalisierungsansinnen ferngehalten und stets die Autonomie der Wissenschaft, des Denkens und die Freiheit des Intellektuellen verteidigt³³⁾.

Gewiß bleiben insbesondere die Sozialwissenschaften durch ihren Wahrheitsbezug als soziale Praxiszusammenhänge, die sie ja selbst sind, unterbestimmt. Das Werturteilsproblem ist sehr viel komplexer; auch das hat Weber mit großer und weitgehend gültig gebliebener Klarheit gesehen und analysiert. Wir müssen zumindest in der üblichen Weise Entstehungs-, Begründungs- und Verwendungszusammenhänge der Forschung unterscheiden. Das Wertfreiheitspostulat betrifft natürlich immer nur die — idealtypisch und kontrafaktisch gesehen — handlungsentlasteten, theoretischen Diskurse des wahrheitsbezogenen Begründungszusammenhangs³⁴⁾.

Metaphysik und Politik, Frankfurt 1977; insbesondere: Die Aufgaben der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft, in: ders., Subjektivität, Frankfurt 1974, S. 105 ff.

²⁹⁾ M. Weber, Schriften zur theoretischen Soziologie, zur Soziologie der Politik und Verfassung, Frankfurt 1947, S. 18.

³⁰⁾ Ebd., S. 7.

³¹⁾ Ebd., S. 32.

³²⁾ Vgl. H. Brunkhorst, Der Intellektuelle im Land der Mandarine, Frankfurt 1987.

³³⁾ Vgl. M. Jay, Dialektische Phantasie, Frankfurt 1976, S. 12 ff. u. 21 ff.

³⁴⁾ Wahrheitsbezug ist hier im „rein kognitiven“ Sinne als „Grenzfall“ zu verstehen; vgl. Kamlah/Lorenzen, Logische Propädeutik, Mannheim 1967, S. 179 ff.

Aber die Fragestellungen und Theorien der Wissenschaften sind immer selektiv, folgen nach Weber einem interessenbezogenen Perspektivismus: Sie entstehen aus der besonderen Perspektive bestimmter sozialer Lagen und Konstellationen von konkreten Erkenntnisinteressen³⁵⁾. Ebenso ist die Verwendung wissenschaftlichen Erfahrungswissens durch Wertgesichtspunkte gesteuert, die mit den internen Praxisbezügen, den zumindest sozialwissenschaftlichen Theorien immer latent impliziten „starken Wertungen“, korrespondieren³⁶⁾.

Aber auch in der Analyse von Praxis- und Interessenbezügen kann die Kritische Theorie weitgehend Weber folgen. Denn für den sind Interessen- und Wertbezüge nichts schlechthin Irrationales. Im Gegenteil: Auch Interessen- und Wertbezüge sind über ideelle Interessen und die Rationalität von Weltbildern und Lebensstilen immer mit rationalen Strukturen vermittelt. Der Unterschied ist wiederum dieser: Der philosophisch stark gemachte Rationalitätsbegriff erlaubt eine Auszeichnung „wahrer Interessen“ (Marcuse), zumindest eine nicht-harmonistische, verständigungstheoretische Version der alten Unterscheidung von faktischen Mehrheits- und kontrafaktischen Allgemeininteressen. Der advokatorisch gemeinte Begriff der „verallgemeinerungsfähigen Interessen“ (Habermas) jedenfalls erlaubt, über Weber hinausgehend, eine rationale Beurteilung und dauernde Revision faktischer Kompromisse im Lichte einer idealen Übereinkunft (Konsens). Die Verallgemeinerungsfähigkeit kontingenter Interessen- und Praxisbezüge der Wissenschaften zu begründen und diese selbst noch rational einzuholen, eben das ist die wissenschaftstheoretische Aufgabe einer Kommunikations- oder Diskursethik³⁷⁾.

IV. Weder Funktionalismus noch praktische Philosophie

„Systemreflexion“ heißt im radikal konstruktivistischen Funktionalismus die Parole für die Wende von der Theorie zur Praxis. Systeme beobachten sich selbst und legen in der Selbstbeobachtung die

³⁵⁾ Vgl. Weber (Anm. 29), S. 33 ff u. 87 ff. Man muß unterscheiden zwischen universellen, „anthropologisch tief sitzenden“ (Habermas) und konkreten, geschichtlich-sozialen Erkenntnisinteressen; vgl. Klüver/Müller, Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte: Die Entdeckung der Benzolfornel, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, (1972) 2.

³⁶⁾ Vgl. Ch. Taylor, Neutrality in Political Science, in: A. Ryan (Ed.), The Philosophy of Social Explanation, Oxford 1973; J. Ritsert, Praktische Implikationen in Theorien, in: ders. (Hrsg.), Zur Wissenschaftslogik einer kritischen Soziologie, Frankfurt 1976, S. 46 ff.

³⁷⁾ Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von K.-O. Apel.

Erkenntnistheoretisch bewegt die Kritische Theorie sich weitgehend auf ein und derselben Linie wie Hegel, Marx und Luhmann; wenn wir einmal davon absehen, daß Habermas und Apel in den sechziger Jahren versucht haben, in der Lehre von den „Erkenntnisinteressen“ Kant's transzendente Theorie des erkennenden Subjekts anthropologisch zu naturalisieren, und Karl-Otto Apel bis heute an dem „strikt reflexiven“ Programm streng transzendentaler Begründung festhält. Im wesentlichen jedoch vertritt die Kritische Theorie das Programm einer hermeneutisch-dialektischen Erkenntnistheorie, und Habermas hat es am Ende seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ ausdrücklich noch einmal erneuert. Es ist entschieden antifundamentalistisch und es trifft sich mit dem systemtheoretischen Konstruktivismus in der Annahme, daß die eigene Theorieposition selbst ein Teil des Wirklichkeitsausschnitts ist, auf den sie sich bezieht. Ihre Abstraktionen sind solche der Wirklichkeit selbst, Realabstraktionen³⁸⁾. Bevor die Theorie, die selbst „Teilbereich ihres Gegenstandes“³⁹⁾ ist, ihrer reflexiv inne wird, sind sie den handelnden und leidenden Teilnehmern an der sozialen Interaktion in Gestalt des falschen, aber auch des wahren Allgemeinen, nicht anders als die „abstrakte Arbeit“ bei Marx den Produzenten, entgegengesetzten, als Widerstände und Probleme ihres Lebens.

So rasch Kritische Theorie und Systemfunktionalismus sich in Fragen der Erkenntnistheorie einig werden können, so schnell ist auch der Punkt schon wieder erreicht, an dem sie sich zerstreiten. Denn für die Systemtheorie ist der erkenntnistheoretische Selbstbezug äußerliche Selbstbeobachtung, für die kritische Gesellschaftstheorie aber gemeinschaftliche Selbstverständigung.

Differenz zu ihrer Umwelt fest. In solch reflexiver Aktivität gewinnen sie Autonomie und Identität. Die Reflexionsleistungen sozialer Systeme aber können, wenn es gelingt, traditionalistische und ideologische Widerstände zu neutralisieren, durch den Einsatz des systemtheoretischen Reflexionspotentials verbessert und effektiviert werden. Das ist die funktionalistische Rolle soziologischer Aufklärung an den reflexiven Bruchstellen zwischen Theorie und Praxis. Für Ideologieplanung, also die syste-

³⁸⁾ Vgl. A. Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt 1976.

³⁹⁾ N. Luhmann, Soziologie der Moral, in: Luhmann/Pfütner (Hrsg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt 1978, S. 116.

matische Erzeugung falschen Bewußtseins, gibt es in diesem Modell nur eine wohlumschriebene Nebenrolle. Sie soll störendes Rauschen, das die Kommunikationskapazitäten funktionalistisch geschulter Reflexionsspezialisten herabsetzt und den Informationsfluß beispielsweise durch sozial bewegte Angstkommunikation an den Rändern des Systems hemmt, nach Möglichkeit neutralisieren. Dadurch unterscheidet der funktionalistische Konstruktivismus sich vom Neokonservatismus, der für die Ideologieplanung die Hauptrolle reserviert hat⁴⁰⁾.

Demgegenüber ist das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Kritischen Theorie sehr viel konventioneller bestimmt. Für Ideologieplanung gibt es überhaupt keine Rolle, und die Aufklärung ist nicht auf den Informationsfluß zwischen sozialwissenschaftlichen Experten und professionellen Reflexionskulturen eingeschränkt. Die Idee radikaler Aufklärung ist immer noch die klassische einer Selbstaufklärung des Massenpublikums in konfliktreichen Entwicklungsprozessen öffentlicher Selbstverständigung und posttraditionaler, kommunitärer Willensbildung. In öffentlichen Lernprozessen aber gibt es eine fundamentale Rolle für egalitäre Intellektuelle. Ihre Aufgabe ist es, Brücken zwischen Massenkultur und Spezialistenkulturen zu schla-

gen, um das reflexive Auflösungsvermögen der Kritik in beide Richtungen immer wieder zu aktivieren: gegen den strukturellen Wertkonservatismus des Alltagslebens, der die diskursive Bildung eines gemeinsamen Willens aller jeweils Betroffenen zur Vorurteilsbildung dogmatisiert und dem manipulativen Zugriff einer zur Kulturindustrie verarmten Massenkultur ausliefert. Auf der andern Seite zielt die intellektuelle Kritik gegen eine selbstgenügsame Schließung der Spezialistenkulturen untereinander und gegen die Öffentlichkeit. Ihre Rolle ist provokativ, appellativ und informativ, bisweilen volkspädagogisch. Aber sie ist durch keine höhere Autorität gedeckt, weder durch das bessere Wissen professioneller Experten noch durch die höhere Moral der politischen Avantgarde oder die tiefere sittliche Einsicht einer besser erzogenen Bildungselite, ebensowenig können die Intellektuellen die Klugheit (Phronesis) und (in den modernen Zeiten je schon veraltete) Lebenserfahrung einer politischen Klasse für sich reklamieren.

Diese praktische Orientierung an der Intellektuellenrolle unterscheidet die Kritische Theorie sowohl vom Soziologismus der Systemtheorie, der auf das Reflexionspotential funktionaler Eliten setzt, wie vom Aristotelismus der praktischen Philosophie, der die konservative Restauration einer geisteswissenschaftlichen Bildungselite, wenn nicht gar eines geistesaristokratischen Kulturmenschentums in historistischen Kostümen betreibt.

⁴⁰⁾ Vgl. Brunkhorst (Anm. 32), S. 133 ff.

Fesseln für Prometheus?

Normen und Werte für Naturwissenschaft und Technik

I. Einleitung

Naturwissenschaft¹⁾ zielt auf Erkenntnis. Sie hilft dem Menschen, sich von Aberglauben zu befreien, objektive Zusammenhänge zu sehen (naturwissenschaftliches Weltbild) und sich die Natur dienstbar zu machen (Nutzen). Oberstes Kriterium in der Naturwissenschaft ist die Wahrheit, der auch Galilei sich verpflichtet fühlte, als er die naturwissenschaftliche Theorie der Erddrehung untersuchte und vertrat; seine Kontrahenten dagegen fürchteten vor allem die Schädlichkeit der neuen Lehre; sie könne zu unheilvoller Verwirrung führen, die Autorität der Kirche untergraben.

Vor allem die großtechnische Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse hat die Diskussion um deren Nutzen in den letzten Jahren immer wieder neu entfacht. Sie wird genährt durch Angst vor der Zerstörung der menschlichen Art in einem Atomkrieg; Angst, daß die Umweltprobleme weltweit unkontrollierbar werden; Angst, durch moderne elektronische Datenverarbeitung zur Nummer degradiert zu werden; Angst davor, in der medizinischen Intensivbetreuung zu einem Apparat unter vielen zu werden; Angst, in einer rational geprägten Welt sei kein Platz für menschliche Werte.

Und da kann es sicher nicht überraschen, daß mancher das Rad der Geschichte am liebsten zurückdrehen, Erkenntnisse vergessen machen, Fragen verbieten möchte. Der Physiker Möbius in Dürrenmatts Drama „Die Physiker“ versucht, diesen Weg zu gehen. Er weiß, daß seine Erkenntnisse sich selbständigen und mißbraucht werden können. Durchdrungen von dem Gefühl der Verantwortung

für die Menschheit im ganzen möchte er sein Wissen zurücknehmen. Er scheitert ebenso wie seine beiden Kollegen. Der eine weist jede Verantwortung des Wissenschaftlers zurück. Doch auch dieser Rückzug auf die Wertfreiheit der Naturwissenschaft ist nicht möglich. Wertfrei ist zwar die naturwissenschaftliche Aussage, nicht aber ihre Voraussetzung, Entstehung und Auswirkung. Zur Wissenschaftspraxis gehört ja nicht nur die Beantwortung einer Frage, sondern bereits die Fragestellung selbst, in der sich eine Einbettung in (oder Reaktion auf) die traditionelle Lehre spiegelt, in die ökonomische Überlegungen eingehen (wer zahlt?), Wertungen einfließen und in der nicht zuletzt auch Allzumenschliches mitspielt, z. B. Prestigebedürfnis.

Der dritte von Dürrenmatts drei Physikern schließlich will Machtpolitiker werden, um die Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse kontrollieren zu können. Drei Personen mit drei völlig verschiedenen Einstellungen: Ob verantwortungsbewußt, ob karrieresüchtig, ob machtpolitisch denkend — bei Dürrenmatt scheitern sie alle.

Sind naturwissenschaftliche Erkenntnisse und technischer Fortschritt also nicht zu bändigen? Normen und Werte müssen sich in konkreten Situationen bewähren. Im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen deshalb konkrete historische und aktuelle Beispiele, die zeigen, daß Machbares, ethisch zu Vertretendes und Wünschbares oft schwer, manchmal gar nicht zur Deckung zu bringen sind. Abschließend werden konkrete Schlußfolgerungen gezogen und einige Empfehlungen gegeben.

II. Vom Nutzen der Naturwissenschaft und Technik

Am Museumsdorf in Cloppenburg wurde vor einigen Jahren ein interessanter Versuch gemacht. Mehrere Familien wollten einige Wochen wie im

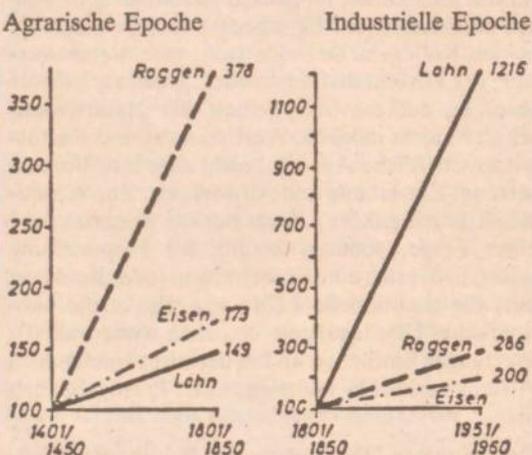
Mittelalter leben, von der Nahrungsherstellung bis zu den Wohnverhältnissen den Alltag unserer bäuerlichen Vorfahren nachempfinden. Der Versuch mußte vorzeitig abgebrochen werden. Trotz viel Enthusiasmus und trotz guter Vorbereitung ist der tägliche Existenzkampf, der völlige Verzicht auf die

¹⁾ Der Begriff Naturwissenschaften wird der Einfachheit halber im folgenden sehr weit ausgelegt und zum Beispiel werden Medizin und Mathematik mit eingeschlossen.

Annehmlichkeiten der Technik eine Prüfung, deren Härte unsere Vorstellungskraft offenbar übersteigt.

Eindrucksvoll gibt folgendes Schaubild die Wohlstandsentwicklung in der vorindustriellen und dann in der industriellen Epoche wieder.

Schaubild: Preis- und Lohnbewegung in Deutschland²⁾



In der agrarischen Epoche wurden Nahrungsmittel (stellvertretend: Roggen) ständig teurer; das gleiche gilt, wenn auch in geringerem Maße, für frühe technische Produkte (stellvertretend: Eisen). „Diese Massenarmut wird aber zu Unrecht der industriellen Technik angelastet“³⁾. Denn rein agrarische, nicht-industrialisierte Gegenden wie Oberhessen oder Preußen zählten in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu den ärmsten Landschaften Deutschlands; Hunger und Elend waren weit verbreitet. Die Trendumkehr, die mit der frühen Industrialisierung einsetzte, läßt sich eindrucksvoll aus dem Schaubild ablesen. Ausreichende Nahrungsmittel und technische Produkte werden auch für den Durchschnittsverdiener erschwinglich. „Dies sind die Folgen des Produktivitätszuwachses, den die industrielle Technik ermöglichte; er führte zu jener Wohlfahrt und sozialen Sicherheit, die keiner Beschreibung bedarf, weil wir alle sie erleben.“⁴⁾ Daß wir für diesen Wohlstand allerdings einen Preis zahlen, der im nebenstehenden Schaubild nicht berücksichtigt ist, wird in den letzten Jahren immer deutlicher. Erinnerung sei an Umweltprobleme, an Entfremdung von der Arbeit. Trotzdem kann es kein Zurück ins Mittelalter geben. Der verantwortungsvolle Gebrauch von Naturwissenschaft und Technik, nicht ihre Abschaffung, weisen den Weg nach vorne.

III. Wandlungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes

Ethisches Verhalten setzt ein Wertesystem im Rahmen eines Weltbildes voraus. Da die moderne Naturwissenschaft unser Weltbild in den letzten Jahrhunderten nachhaltig verändert hat, wirken naturwissenschaftliche Erkenntnisse indirekt also auf das Bezugssystem zurück, in dessen Rahmen diese Erkenntnisse bewertet werden.

Die Entwicklung des naturwissenschaftlichen Weltbildes hat den Menschen vom Zentrum der Welt immer mehr an den Rand gedrängt. In der klassischen Antike sahen die Menschen sich (und ihre Götter) im Mittelpunkt der ihnen bekannten Erde, um die herum wiederum die Sonne sich drehte. Auch das christliche Weltbild ist in diesem Sinne

anthropozentrisch: Der Mensch ist aus der übrigen Natur hervorgehoben durch die Gnade der Offenbarung. Glauben und Wissen bilden eine Einheit; das Ethos scheint bruchlos aus der Theologie hervorzugehen⁵⁾. Und diese scheinbar so festgefügte Einheit aus Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche erschütterte Kopernikus mit seiner Lehre von der Rotation der Planeten um die Sonne. Einen Kristallisationspunkt fand der Konflikt zwischen Wissenschaft und Kirche in dem Prozeß, den die Inquisition gegen Galilei anstrebte. Wie das Urteil vom 22. Juni 1633 zeigt, wurde die neue Lehre nicht nur als falsch — das allein hätte die Aufmerksamkeit der Kirche kaum so erregt —, sondern als

²⁾ Nach Wilhelm Abel, Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Deutschland, Göttingen 1972.

³⁾ Heinrich Stork, Einführung in die Philosophie der Technik, Darmstadt 1977, S. 64.

⁴⁾ Ders., Einführung in die Philosophie der Technik, Darmstadt 1977, S. 66–67.

⁵⁾ Diese Bruchlosigkeit täuscht aber. „Was sozusagen im makroskopischen Bereich als Ethos gelten mag, enthüllt sich als völlig unzulänglich, wenn man in den mikroskopischen Bereich, in die Feinstruktur der Wirklichkeit eintritt.“ Vgl. Joseph Ratzinger, Theologie und Ethos, in: Karl Ulmer (Hrsg.), Die Verantwortung der Wissenschaft, Bonn 1975, S. 47.

„gegen den wahren Sinn und die Autorität der heiligen Schrift“⁶⁾ gerichtet gesehen. Die Mitglieder der Congregatio Sancti Officii sahen also die Autorität der Kirche in Frage gestellt — ganz im Gegensatz zu Galilei, der über seine Feinde in der Kirche (nicht etwa über seine naturwissenschaftlichen Kollegen!) schreibt: „Ihr seid die Urheber von Neuerungen, und (zwar) von Neuerungen, die in der Religion größte Zerrüttungen zu verursachen mögen.“⁷⁾ Der Prozeß der Ablösung des anthropozentrischen Weltbildes ging weiter. Darwin zeigte, daß die Artenvielfalt sich in einem über drei Milliarden Jahre währenden evolutionären Prozeß entwickelte in ständiger Anpassung an die jeweiligen Umweltbedingungen, daß auch der homo sapiens über viele Stufen (und Sackgassen) langsam entstanden ist. Der Mensch erscheint als Glied in einer Entwicklungskette, die ihm auch jede biologische Sonderstellung bestreitet.

Die evolutionäre Erkenntnistheorie⁸⁾ schließlich macht einen weiteren Schritt in dieser Richtung: Sie deutet das Erkenntnisvermögen des Menschen in seiner evolutionär ständig verbesserten Anpassung auf die Welt. „Um es grob, aber bildhaft auszudrücken: Der Affe, der keine realistische Wahrneh-

mung von dem Ast hatte, zu dem er sprang, war bald ein toter Affe — und gehört daher nicht zu unseren Urahnen.“⁹⁾ Zu Recht spricht Vollmer von einer kopernikanischen Wende. Denn wie Kopernikus gelehrt hat, daß sich nicht die Sonne um die Erde, sich nicht alles um den Menschen dreht, zeigt uns die evolutionäre Erkenntnistheorie, daß auch das menschliche Erkenntnisvermögen sich nach den Gegenständen der zu erkennenden Umwelt richten muß. Zu diesem Zweck wurde es in der Evolutionsgeschichte schrittweise immer weiter verbessert.

Mit der Ablösung des anthropozentrischen Weltbildes wurden auch andere bis dahin gültige Prämissen in Frage gestellt: die im Mittelalter weitgehend unangefochtene, bis in die tägliche Lebensführung wirksame Autorität der Kirche, die Einheit von Religion und Wissenschaft, Glauben und Erkenntnis, das feste Bezugssystem für alle Werte. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis hat insoweit also destruktiv gewirkt. Überkommenes wurde in Frage gestellt, ohne daß klar war, welches Neue an seine Stelle treten sollte¹⁰⁾. Heute bestehen viele Wertesysteme nebeneinander. Einige wollen wir im folgenden kurz ansprechen.

IV. Begründung von Normen

Normen sind ein Maßstab für die bewertende Beurteilung verschiedener Handlungsmöglichkeiten. Normen können also nur im Rahmen eines Wertesystems oder im Zusammenhang mit Wünschen und Bedürfnissen gefunden und begründet werden. Im folgenden sollen einige Begründungstypen für derartige Wertesysteme und daraus folgende Normen im Umgang mit der Natur jeweils kurz angesprochen werden.

⁶⁾ Aus dem Urteil gegen Galilei vom 22. Juni 1633 zitiert nach Matthias Schramm, Das Urteil im Prozeß gegen Galilei, in: Die Verantwortung der Wissenschaft (Anm. 5).

⁷⁾ M. Schramm (Anm. 6), S. 174. Im Gegensatz zu Brechts literarischer Figur war der historische Galilei kein Rebell gegen die Kirche und sah in der neuen Wissenschaft auch nicht eine „neue Ethik“.

⁸⁾ Besser spräche man von der „Theorie über die evolutionäre Ausbildung des Erkenntnisvermögens“. Siehe dazu Gerhard Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart 1981.

⁹⁾ G. G. Simpson, Biology and the nature of science, in: Science, 139 (1963), S. 81–88.

¹⁰⁾ „Wer — außer einigen großen Kindern, wie sie sich gerade in den Naturwissenschaften finden — glaubt heute noch, daß Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder Physik oder Chemie uns etwas über den Sinn der Welt, ja auch nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Weg man einem solchen „Sinn“ — wenn es ihn gibt — auf die Spur kommen könnte?“, Max Weber, Soziologie (Vom inneren Beruf zur Wissenschaft), Stuttgart 1964, S. 321.

Religiös begründete Normen berufen sich auf die in der Schöpfungsordnung begründete Verantwortung des Menschen für die Natur¹¹⁾. Während dem Gläubigen daraus Entscheidungshilfe erwachsen kann, sind die Prämissen gleichwohl nur dem Gläubigen zugänglich. Auch sollte man nicht erwarten, daß der Bezug etwa auf christliche Werte immer wesentliche Entscheidungshilfen in der Bewertung naturwissenschaftlicher Forschungen liefert. Dies gilt noch am ehesten für Versuche am und mit dem Menschen. Die meisten anderen Fragen aus Naturwissenschaft und Technik jedoch scheinen unter gläubigen Christen nicht weniger umstritten zu sein als in der Gesellschaft insgesamt. Schließlich zeigt die Abtreibungsdiskussion, daß Wertvorstellungen der Kirchen in der Gesellschaft insgesamt offenbar nicht immer mehrheitsfähig sind.

Metaphysische Begründungsansätze (zum Beispiel Albert Schweitzer, östliche Religionen und vieles mehr) haben im wesentlichen ähnliche Stärken und Schwächen wie die oben besprochenen.

¹¹⁾ Siehe dazu: Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Köln 1985.

Auf Vereinbarung beruhende Normen. Hierzu gehören zum Beispiel die Normen des Grundgesetzes (Recht auf Leben, Unverletzlichkeit der Menschenwürde, Freiheit der Wissenschaft, Religionsfreiheit usw.). Es ist immer wieder erstaunlich, wie weitgehend die Grundgesetznormen in der Bevölkerung und zum Beispiel auch von allen im Bundestag vertretenen Parteien akzeptiert werden, wenn auch deren weitergehende Begründung und deren Auslegung im konkreten Fall sehr unterschiedlich sein mögen.

Rational begründete Normen berufen sich auf Vernunft und Erfahrung. Für Kant erwachsen die grundlegenden sittlichen Verpflichtungen aus der Vernunft-Befähigung des Menschen. Viele moralische Forderungen der Neuzeit werden rational aus ganz wenigen, dafür aber weitgehend akzeptierten Zielsetzungen hergeleitet. Hans Jonas¹²⁾ setzt das Fortbestehen „echten“ menschlichen Lebens an die erste Stelle, folgerichtig müssen auch langfristige Auswirkungen menschlichen Handelns bedacht werden (Zukunftsethik). Werner A. P. Luck leitet aus der gleichen Zielsetzung seine drei Axiome der Kooperation (Kooperantik) her¹³⁾. Andere wollen

die Trennung zwischen naturwissenschaftlichem (objektivem) und philosophischem (wertendem) Denken aufheben (The critical-interactionist view¹⁴⁾). Anthroposophie nach Steiner wird ebenfalls teils als rational, teils als metaphysisch begründet angesehen.

Kommunistische Moral hat nach eigener Einschätzung die Aufgabe, den Sieg des Sozialismus in der Klassenauseinandersetzung zwischen Kapitalismus und Sozialismus herbeizuführen: „Alle heute wirkenden Moralsysteme sind Ausdruck von Interessen bestimmter Klassen . . .“¹⁵⁾. Selbst naturwissenschaftliche Erkenntnis wird abgelehnt, wenn sie nicht in das vorgegebene Schema paßt, wie das Beispiel der Genetik zeigt (Lyssenko-Affäre). Die Parallelen zum Galilei-Prozeß sind unübersehbar.

Jedes Wertesystem begründet also seine Normen, die jedoch häufig übereinstimmen, wodurch ein gesamt-gesellschaftlicher Konsens möglich wird. Wir beenden diese unvollständige Aufzählung und wenden uns der Frage zu, welche Auswirkungen Normen auf den Fortgang und die Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse haben.

V. Orte der Verantwortung — Von „Manhattan“ bis zur Umweltpolitik

Ein moralisches Normensystem sollte Entscheidungshilfe in konkreten Situationen liefern. Anhand einiger in der Öffentlichkeit diskutierter Beispiele soll im folgenden in aller Kürze untersucht werden, ob Normen in konkreten Fällen eine solche Entscheidungshilfe zu geben in der Lage sind und die weitere Entwicklung beeinflussen können.

1. Von der Kernspaltung zur Atombombe

Es gibt kaum einen Menschen, der nicht wünscht, daß die Welt von der Atombombe befreit werden kann. Entwickelt wurde sie in einem technischen Großprojekt („Manhattan“) im Zweiten Weltkrieg, in einer konkreten Situation, historisch, politisch, militärisch, naturwissenschaftlich. Die theoretischen Erkenntnisse hatte die Physik zu Beginn des 20. Jahrhunderts bereitgestellt. Otto Hahn hatte

1938 die erste Kernspaltung praktisch durchgeführt. Hätte er — wie Möbius in Dürrenmatts „Die Physiker“ — sein Wissen für sich behalten, sich in einer Irrenanstalt verstecken können? Auch wenn von Anfang an klar war, daß sich mit der Atomspaltung neue, ungeahnte Möglichkeiten auftaten, das Zerstörungspotential war selbst den unmittelbar Beteiligten in den ersten Jahren nicht bewußt. Schon deshalb war der Weg des Möbius für Hahn verschlossen. Aber selbst wenn Otto Hahn den Weg des Möbius gegangen wäre, hätte das allenfalls eine zeitliche Verzögerung gebracht: Die Idee der Kernspaltung lag nämlich in der Luft. In einem Artikel, den Hahn wahrscheinlich gelesen hat, plädierte Noddack schon 1934 bei der Analyse von Experimenten des Atomphysikers Fermi für die These der Kernspaltung. Wenn Hahn sie nicht nachgewiesen hätte, hätten andere „ihre wissenschaftliche Pflicht“ getan¹⁶⁾. Das gleiche gilt für andere bedeutende naturwissenschaftliche Erkenntnisse, wie zum Beispiel Einsteins Relativitätstheorie. Diese neuen Theorien entstehen nicht

¹²⁾ Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979.

¹³⁾ Werner A. P. Luck, Homo investigans, der soziale Wissenschaftler, Darmstadt 1976.

¹⁴⁾ Hendrik Verhoog, Science and the social responsibility of natural scientists, Leiden 1980.

¹⁵⁾ Sozialismus und Ethik, Berlin (Ost) 1984, S. 8.

¹⁶⁾ Diese Darstellung nach Werner A. P. Luck (Anm. 13), S. 225 f.

im luftleeren Raum, sondern in einer Umgebung, die nach neuen Modellen für Beobachtungen und Experimente sucht, im Wettstreit, wer als erster eine neue entscheidende Idee hat.

Der nächste entscheidende Schritt zur Entwicklung der Atombombe war die Einrichtung des Projektes „Manhattan“ in den USA. Die Entscheidung wurde keineswegs von machtgerigen Politikern gegen den Widerstand der wissenschaftlichen Gemeinschaft getroffen. Im Gegenteil, ausgerechnet Albert Einstein — Pazifist bis in die Fingerspitzen — forderte die Entwicklung der Bombe. Er befürchtete, Nazi-Deutschland könne den USA zuvorkommen und auf diese Weise einen entscheidenden Kriegsvorteil gewinnen. Wir wissen heute, daß Deutschland dazu objektiv nicht in der Lage war, daß es dazu nicht einmal ernsthafte Anstrengungen gab. Einstein hat die Lage nach bestem Wissen eingeschätzt — und die Entwicklung der Bombe gefordert. Es muß noch einmal betont werden: Einstein stellte sich wie kaum einer der gesellschaftlichen Verantwortung des Naturwissenschaftlers und doch wurde er zum Mitinitiator einer Entwicklung, die wir so gerne ungeschehen machen würden! Selbst wenn die Atombombe während des Zweiten Weltkrieges nicht gebaut worden wäre, hätte die Sowjetunion sie nicht in ihrer subjektiv als bedrohlich empfundenen Situation zu Beginn und während des Kalten Krieges trotzdem entwickelt? Und erweist nicht die weitere Entwicklung, daß trotz Atomwaffen-Sperrvertrag jetzt immer mehr Länder (Israel, Pakistan, Indien usw.) bereits in der Lage sind, die Bombe zu bauen?

All dies zeigt offenbar folgendes: Die Entwicklung der Atombombe war nach der Bereitstellung der naturwissenschaftlichen Grundlagenkenntnisse wohl selbst für Einsichtige nicht aufzuhalten. Die Grundlagenkenntnisse selbst entsprangen wissenschaftlicher Neugier, wurden mit (vergleichsweise) primitiven Mitteln gewonnen: Hahn führte die erste Kernspaltung mit einfachsten Geräten am Schreibtisch durch. Kurz: In einer von großen militärischen und politischen Spannungen geprägten Welt scheint der kurze Schritt von der physikalischen Grundlagenforschung (Kernspaltung) zur Entwicklung der Atombombe fast unvermeidbar gewesen zu sein. Angesichts des weitverbreiteten Wunsches nach einer Welt ohne Atomwaffen ist diese Erkenntnis um so bitterer, als man vielen damals in den USA politisch, militärisch und wissenschaftlich führenden Köpfen — allen voran Albert Einstein — bescheinigen muß, sich die Entscheidung nicht leicht gemacht, in moralischen Kategorien gedacht und Verantwortungsbewußtsein gezeigt zu haben!

Es besteht Grund zur Hoffnung, daß die innere Logik, die die atomare Rüstungsspirale in Gang gesetzt und vorwärts gedreht hat, an Wirksamkeit verliert. Drei Entwicklungen haben dazu vor allem beigetragen. Erstens sind die verheerenden weltweiten Auswirkungen auch eines „begrenzten“ Atomkrieges so deutlich geworden, daß die öffentliche Anteilnahme an Abrüstungsverhandlungen in den westlichen Ländern zu einem wichtigen politischen Faktor geworden ist. Es wäre ein großer Schritt vorwärts, wenn auch die Öffentlichkeit in den Warschauer-Pakt-Staaten sich in ähnlicher Weise artikulieren könnte. Zweitens werden die wirtschaftlichen Opfer, die die Hochrüstung verlangt, in West und Ost nicht widerspruchslos hingenommen. Drittens scheint die Politik der Abschreckung zugunsten eher defensiver Strategien in den Hintergrund zu treten. Das ist deshalb zu begrüßen, weil die für eine Politik der Abschreckung benötigten Offensivwaffen immer ein Element der Instabilität bedeuten¹⁷⁾.

Weil über das grundlegende, moralisch gebotene Ziel, der Verhinderung eines Atomkrieges, Übereinstimmung besteht, spielen Werte und Normen in dieser Diskussion nur eine untergeordnete Rolle. Differenzen bestehen über den richtigen Weg zu diesem Ziel, über das Bedrohungspotential und die Absichten der anderen Seite¹⁸⁾. Soweit Naturwissenschaftler sich an dieser Diskussion beteiligen¹⁹⁾, berufen sie sich nicht auf besondere moralische Ansprüche oder Einsichten, sondern auf die professionelle Ausbildung des Naturwissenschaftlers. Dazu gehören Spezialkenntnisse der physikalischen Grundlagen moderner (auch weltraumgestützter) Waffensysteme, die Fähigkeit, in abstrakten Modellen zu denken, schließlich die Gewohnheit

¹⁷⁾ Für eine weitergehende Diskussion verweisen wir auf die Aufsätze zur nuklearen Abschreckung in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 43/86 vom 25. 10. 1986; siehe auch Fußnoten 18 und 19.

¹⁸⁾ Zu den besonders unerfreulichen Begleiterscheinungen der Friedensdiskussion gehört, daß Gemeinsamkeiten fast aller politischen Richtungen in der Zielsetzung (nämlich der Verhinderung eines Atomkrieges) nicht selten bewußt verschleiert werden: Dem politischen Opponenten, mit dem man lediglich über den richtigen Weg zum Frieden uneins ist, wird unterstellt, den Frieden gar nicht zu wollen. So kann man sich selbst moralisch über den politischen Gegner erheben und erspart sich zudem noch eine detaillierte Auseinandersetzung mit dessen Argumenten. Es muß wohl als Zeichen einer immer noch nicht ausreichenden Festigung unserer politischen Kultur verstanden werden, daß ein derartiges Verhalten in der Öffentlichkeit nicht einhellig verurteilt wird.

¹⁹⁾ Naturwissenschaftler warnen vor der Militarisierung des Weltraums; Reiner Labusch/Eckhart Maus/Wolfgang Send (Hrsg.), *Weltraum ohne Waffen*, München 1984; *Science and Ethical Responsibility. Proceedings of the U.S. Student Pugwash Conference*, Reading 1980.

über längere, erdgeschichtliche Zeiträume zu denken.

2. Gentechnik

Als Schlüsseltechnologie wird die Gentechnik bezeichnet, Hilfe im Kampf gegen Krebs und Umweltprobleme erhoffen sich die einen, andere warnen vor unvorhersehbaren Risiken und befürchten eine ethisch nicht zu rechtfertigende Manipulation des Menschen. Worum geht es?

Unter Gentechnik versteht man die gezielte Neukombination des genetischen Materials von Lebewesen. So wird es zum Beispiel durch Änderungen des Erbmaterials möglich, Nutzpflanzen gegen Herbizide resistent zu machen, was eine Verbilligung der Pflanzenproduktion ermöglicht und eine Verringerung des Einsatzes von Agrarchemikalien bewirken könnte. Andererseits sind die ökologischen Auswirkungen solcher Maßnahmen schwer abzuschätzen.

Hier liegt eines der Hauptprobleme der Gentechnik, daß die Herstellung neuer Lebewesen Auswirkungen in der Biosphäre haben kann, die wegen ihrer Komplexität schwer vorherzusagen sind. So könnten sich in die Umwelt gelangte neugeschaffene Viren als krankheitserregend erweisen, ohne daß Impfstoffe oder natürliche Abwehrmechanismen zur Verfügung stehen. Auch die bewußte Verbreitung von Krankheitserregern im Rahmen einer biologischen Kriegführung ist denkbar. Andererseits waren Fortschritte zur Entwicklung eines Impfstoffes gegen AIDS nur dank moderner gentechnischer Methoden möglich. In der Abfallentsorgung können genetisch veränderte Mikroorganismen eingesetzt werden, um giftige Stoffe in weniger gefährliche umzuwandeln²⁰⁾.

Ganz unmittelbar sind wir von den Möglichkeiten zur Änderung des menschlichen Erbmaterials betroffen. Erstmals will der Gesetzgeber der Grundlagenforschung von Anfang an Fesseln anlegen. Gemeint ist die Erzeugung von Embryonen und die Veränderung der Erbsubstanz. Im entsprechenden Gesetzentwurf des Bundesjustizministeriums ist vorgesehen, daß ein Embryo nur zum Zweck der Übertragung auf eine Frau künstlich erzeugt werden darf. Das Klonen (Herstellung genetisch identischer Menschen), die Veränderung menschlicher Keimbahnzellen, die Chimärenbildung (Kreuzung verschiedener Lebewesen) sollen

verboten werden. Während die Grundzüge dieses Gesetzentwurfs weitgehend auf Zustimmung stoßen dürften, verdeckt die Diskussion doch nur, daß die Möglichkeiten der Gentechnik die Grundkategorien unseres Rechtssystems und ethischen Bewußtseins in Frage stellen. Das sei an einigen Beispielen erläutert.

Der oben angesprochene Gesetzentwurf gestattet Änderungen der Erbinformationen einer Keimbahnzelle nur, falls sichergestellt ist, daß sie sich nicht zu einer Keimzelle weiterentwickelt (§ 5, § 6)²¹⁾. In der Begründung wird eine spätere Lockerung dieses Verbotes bei gezieltem Gentransfer zum Beispiel zur Behandlung genetisch bedingter Krankheiten in Aussicht gestellt²²⁾. Die Definition von Krankheiten wird in diesem Zusammenhang aber große Schwierigkeiten bereiten. Ist genetisch bedingte Depressivität, ist „Dummheit“ — wir wählen bewußt die umgangssprachliche Bezeichnung — eine Krankheit? Nach Huxley²³⁾ genügt die Erhöhung der Intelligenz eines Volkes von 1 % auf 2 %, um es anderen Völkern überlegen zu machen. Wird genetische Manipulation da nicht zu einer Waffe im Ost-West-Konflikt? Muß sich nicht jede Seite gezwungen sehen, zumindest die Technik der Gen-Manipulation zu beherrschen, um mögliche Anwendungen der anderen Seite in ihren Konsequenzen abschätzen zu können? Gibt es in Ländern²⁴⁾, in denen Menschenrechte keine zentrale Rolle spielen, überhaupt Dämme gegen die gezielte Züchtung intelligenter aber angepaßter Untertanen, wenn die benötigten gentechnischen Hilfsmittel erst entwickelt sind?

Von Unsicherheit im Umgang mit den Problemen zeugen auch einige Ungereimtheiten. So würde das im Entwurf vorliegende ESchG den künstlich erzeugten Embryo besser schützen als den natürlich entstandenen. Dem künstlich erzeugten Kind werden möglicherweise mehr Rechte eingeräumt, seine Abstammung zu kennen, als anderen.

21) Erwin Deutsch, Der Diskussionsentwurf eines Gesetzes zum Schutz von Embryonen (ESchG), in: ZRP, (1986) 9, S. 242 f.

22) Es gibt auch Stimmen, die jeden Eingriff in das Erbmaterial des Menschen für unzulässig halten, auch zur Therapie von Erkrankungen; siehe dazu auch „Chancen und Risiken der Gentechnologie“, Sondervotum zur pränatalen Diagnostik (S. 153) und Bewertungen und Empfehlungen zu gentechnischen Eingriffen in die menschliche Keimbahn (S. 187 ff.); siehe (Anm. 20).

23) J. Huxley, Ich sehe den zukünftigen Menschen, München 1965.

24) Erinnert sei an die gegenwärtige Diskussion in der DDR, wo — neben warnenden Stimmen — die Anwendung humangenetischer Methoden gefordert wird, „wenn es dem Staat nutzt“. Die SED hat sich bisher in dieser Diskussion auffällig zurückgehalten. Einschränkungen oder Verbote sind bisher nicht absehbar.

20) Für eine ausführliche Darstellung der Gentechnologie, ihrer Folgen und zahlreicher Empfehlungen siehe den Bericht der Enquete-Kommission des 10. Deutschen Bundestages: Chancen und Risiken der Gentechnologie, Zur Sache, 87.1. Herausgegeben vom Deutschen Bundestag, Bonn 1987.

Diese kurze Diskussion dürfte gezeigt haben, daß die in der Humangenetik entstandenen neuen Möglichkeiten nicht problemlos in überlieferte Wertvorstellungen eingeordnet werden können²⁵⁾.

3. Elektronische Datenverarbeitung

Die elektronische Datenverarbeitung beginnt unser Leben und unsere Arbeitswelt mit atemberaubender Geschwindigkeit zu verändern und zu prägen. Viele positive Auswirkungen sind unverkennbar. Wer möchte schon mit einem Schweiß- oder Lackierautomaten in der PKW-Herstellung tauschen? Wer möchte auf lebensrettende, computergestützte medizinische Diagnosen verzichten, ständig wiederkehrende Tätigkeiten und Berechnungen nicht lieber dem Computer überlassen?

Gleichwohl sind auch hier Fehlentwicklungen sichtbar, die zu irreparablen Schäden führen können. Dabei denken wir nicht nur an offenkundige Gefahren wie Computer-Kriminalität, soziale Folgen der rasanten Rationalisierung oder die mögliche Anwendung elektronisch gelenkter Waffensysteme gegen die Menschheit, sondern insbesondere an schleichende Auswirkungen der „Computerisierung“, die Rückwirkungen auf unser Welt- und Menschenbild haben. Die Exaktheit der computergerechten Information bringt automatisch die Gefahr eines unbewußten Reduktionsprozesses mit sich: Das Computer-Modell wird mit der Wirklichkeit verwechselt, aus Menschen werden Personaldatensätze oder Nummern. Umgekehrt fühlt sich der einzelne (im Umgang mit Computern ungenügend) einer anonymen Macht ausgeliefert, weil er sich dem angelegten Schema einfügen muß, die dahinter stehenden Menschen nicht mehr erkennt. Jeder muß selbst versuchen, so mit der Informationstechnologie umzugehen, daß ihr unbestreitbarer Nutzen nicht mit einem zu hohen Preis an Menschlichkeit bezahlt wird.

4. Umweltprobleme

Warum ist es so schwer, die Umweltprobleme in den Griff zu bekommen, wo doch das Problembewußtsein wächst? Am meisten Schwierigkeiten bereitet die Zurechenbarkeit der verursachten Schäden. Während der Verursacher eines Fischsterbens nach der Gifteinleitung feststellbar ist, ist der Beitrag zum Beispiel des einzelnen Autofahrers zum Waldsterben schon erheblich schwieriger zu ermitteln; entsprechend gering war die Bereitschaft zum freiwilligen Einbau von Abgas-Katalysatoren, und auch nach Einführung weitgehender Steuererleichterungen bleibt die Zahl der Autos mit Katalysator nach der strengen U.S.-Norm gering. Noch schwieriger wird es, wenn in einer ohnehin schon komplexen Situation schädliche Auswirkungen erst künftige Generationen treffen. So haben die hochtechnisierte Landwirtschaft, die Gewässerverunreinigung und der Landverbrauch viele Tier- und Pflanzenarten ihrer Lebensgrundlage beraubt und zu einem in der Erdgeschichte beispiellosen Artensterben geführt. Die Erhöhung des Kohlendioxid-Anteils in der Erdatmosphäre durch die Verbrennung fossiler Brennstoffe zur Energieerzeugung sowie das Abholzen eines großen Teils der tropischen Regenwälder wird langfristig vermutlich zu einer Klimaänderung führen, die ganze Landstriche in Wüsten verwandeln und andere beim Abschmelzen der Polarkappen unter Wasser setzen wird²⁶⁾. „In solchen Konfliktlagen bewährt sich ethische Verantwortung.“²⁷⁾ Wie weit sie trägt, muß die Zukunft erweisen. Kulturell scheint eine solche über das persönliche Leben und die eigene Gruppe weit hinausreichende Ethik eher gering entwickelt zu sein, von einer genetischen Veranlagung ganz zu schweigen.

Politisch ergibt sich aus dem Gesagten die Notwendigkeit, die Rahmenbedingungen so zu setzen, daß persönlicher Nutzen und umweltfreundliches Verhalten besser zur Übereinstimmung kommen²⁸⁾.

VI. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen

Naturwissenschaftlich-technische Entwicklungen haben neben den erwünschten positiven oft auch negative Auswirkungen, die häufig erst später erkannt werden. Darüber hinaus sind naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht immer problemlos in bestehende Normensysteme einzuordnen, sondern

haben im Gegenteil oft Rückwirkungen auf die geltenden Normen gehabt. Beispiele dafür sind der Autoritätsverlust der Kirche bei der Einführung des kopernikanischen Weltbildes (Galilei-Prozeß), Darwins Theorie zur Entstehung der Artenvielfalt („Sozial-Darwinismus“) oder die Diskussion um

²⁵⁾ Siehe auch den Bericht der „Benda-Kommission“ (Arbeitsgruppe In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie), 1986.

²⁶⁾ Siehe Luck (Anm. 13).

²⁷⁾ Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, (Anm. 11), S. 29 f.

²⁸⁾ Ralf-Dieter Brunowsky/Lutz Wicke, Der Öko-Plan, München 1984.

technisch Machbares und moralisch Erlaubtes im Bereich der Gen-Manipulation. Weiter wurde zum Beispiel bei der Diskussion des Manhattan-Projektes deutlich, daß Erwünschtes unter dem Zwang der Ereignisse unter Umständen nicht realisierbar ist, die Steuerbarkeit von Entwicklungen durch moralische Kategorien also ohnehin oft überschätzt wird. Schließlich hat die Diskussion einiger Normensysteme gezeigt, daß die Systeme und erst recht ihre Begründungstypen sehr unterschiedlich sein können. Ist es also Illusion zu glauben, daß wissenschaftlich-technische Entwicklungen durch Moral steuerbar sind?

Bemerkenswert ist, daß viele Menschen zu gleichen moralischen Urteilen kommen, auch wenn ihre Ausgangsbasis (Begründungstypen) sehr unterschiedlich sein mag. Es scheint also gewisse moralische Grundsätze zu geben, die vielen Normensystemen gemeinsam sind. Deshalb wäre es wünschenswert, die gemeinsamen Wurzeln solcher Grundsätze aufzuspüren und zu versuchen, sie in ein Normensystem einzugliedern, das ausschließlich rational begründet ist. Die rationale, d. h. nur auf Erfahrung und Vernunft aufbauende Begründung würde die Chancen der Universalisierbarkeit derartiger Normen erheblich verbessern und damit auch ihre Einflußmöglichkeiten. Anstrengungen in dieser Richtung hat es viele gegeben, ohne daß überzeugende Erfolge zu erkennen wären, was allerdings angesichts der Schwierigkeit der Aufgabe auch nicht verwunderlich ist²⁹⁾. Im folgenden soll sich darauf beschränkt werden, abschließend einige konkrete Schlußfolgerungen zu ziehen, die sicher zu einem solchen rational begründbaren Kanon von Normen gehören und zudem bessere Beachtung verdienten.

So hat der Naturwissenschaftler eine besondere Verpflichtung zur Information der Öffentlichkeit über die Auswirkungen naturwissenschaftlicher Erkenntnis auf die in der Gesellschaft akzeptierten Werte. Aufgrund seiner besonderen beruflichen Ausbildung ist der Naturwissenschaftler gewohnt, in Modellen zu denken; deshalb sollte er auch über

²⁹⁾ Neben der bereits zitierten Literatur siehe auch: Günter Patzig, Ethik und Wissenschaft, in: Heinz Maier-Leibnitz (Hrsg.), Zeugen des Wissens, Mainz 1986; Elisabeth Ströker (Hrsg.), Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen, München 1984.

Voraussetzungen, Geltungsbereich und vor allem Grenzen der jeweils diskutierten Modelle Rechenschaft ablegen. Schließlich kann der Spezialist Hinweise auf Steuerungsmöglichkeiten und Alternativen geben.

Weiter sollten alle sich über naturwissenschaftlich-technische Entwicklungen informieren, prüfen, was sie für wünschenswert, was sie für gefährlich halten und sich mit ihren Überlegungen an der öffentlichen Diskussion zu diesem Thema beteiligen. Wer aber zum Beispiel unsere Universitäts-Lehrpläne daraufhin durchsieht, ob sie neben Spezialwissen auch fachübergreifende Kenntnisse vermitteln, ob sie auch zur Reflexion der Grundlagen oder Rahmenbedingungen eines Wissenszweiges anregen, wird in der Regel vergeblich suchen. Vom Humboldtschen Ideal umfassender Bildung ist in unseren Bildungsinstitutionen wenig zu spüren — trotz lobenswerter Einzelinitiativen. Nur in der doppelten Auseinandersetzung jedoch, der Kenntnisnahme naturwissenschaftlicher Entwicklungen und ihrer ethischen Beurteilung, liegt der Schlüssel zum verantwortungsvollen Umgang mit der Natur. „Der endgültig entfesselte Prometheus³⁰⁾, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden.“³¹⁾

Da dabei nicht nur der persönliche Handlungsspielraum betroffen ist, sondern auch politische Rahmenbedingungen gesetzt werden müssen, heißt das logischerweise, daß auf eben diese Rahmenbedingungen Einfluß genommen werden muß — im vorpolitischen und im politischen Raum. Diese Aufgabe kann nicht an „die Politiker“ delegiert werden, die in der Regel hier nicht kompetenter sind als andere und die öffentliche Meinung eher aufgreifen als aktiv gestalten. „Selbst zupacken“ heißt die Devise. Das ist ein zeitaufwendiges, mühsames Geschäft und dem persönlichen Einsatz steht ein in der Regel kaum meßbarer Erfolg gegenüber. Aber ist das nicht die Quintessenz aller Ethik — die Bereitschaft, sich für etwas Gutes einzusetzen, auch wenn man nicht unmittelbar Nutznießer ist?

³⁰⁾ Gestalt aus der griechischen Mythologie. Brachte den Menschen gegen Zeus' Willen das Feuer und wurde zur Strafe an einen Felsen gekettet.

³¹⁾ Jonas (Anm. 12).

Günther Maluschke: Das Menschenbild und das Problem der „Werte“ in der Sicht der Politischen Philosophie

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 28/87, S. 3–13

Es wird die These vertreten und begründet, daß in einer Zeit, in der ein altes Ethos nicht mehr zu tragen scheint, die Politische Philosophie sich keine Kompetenz einer Sinn- und Wertbegründung für Staat und Gesellschaft anmaßen kann, daß ihr also nur die bescheidenere Rolle bleibt, im Bedarfsfall reflektiv-anregende Funktionen für die politische Urteilskraft der Repräsentanten des Staates wahrzunehmen. Eine ihrer vorrangigen Aufgaben ist es, in der Analyse der Bedingungen des politischen Zusammenlebens zu einer klaren und logisch einwandfreien Begrifflichkeit beizutragen.

Im Rückgriff auf Hobbes', Rousseaus und Pufendorfs Theorien wird gezeigt, daß in der Frage der unterschiedlichen Menschenbilder eine Wahl mit rationalen Gründen möglich ist. Die Frage des Menschenbildes spielt in der Politischen Philosophie eine Rolle in einem Reflexionsgang, in dem die Notwendigkeit des Staates zur Debatte steht. Dies macht es erforderlich, die Möglichkeit der Nicht-Existenz des Staates in einem Denkexperiment vorauszusetzen. In einem hypothetischen Naturzustand ist auf die Moralität der Mitmenschen kein Verlaß. In diesem Fall ist es rational, sich auf die schlimmsten Möglichkeiten einzustellen. Der Staat erweist sich als notwendig zum Schutz vor den Mitmenschen, als ein Mittel der menschlichen Selbsterhaltung. Auch Kant, der den Staat pflichtenethisch begründet, kann in der Erörterung der Staatspraxis nicht umhin, die Zwangsbefugnisse des Staates klar hervorzuheben.

Auf der Basis dieser klassischen Bestimmung des Politischen müssen die modernen Versuche, das politische Zusammenleben nicht in Normbegriffen, sondern in Wertbegriffen zu denken, als problematisch erscheinen. Es zeigt sich, daß die „Grundwerte“, sofern damit die Verfassungsprinzipien unseres Staates gemeint sind, nichts anderes sind als besonders qualifizierte Rechtsnormen. Wenn darüber hinaus aber von im Staat geltenden „Werten“ gesprochen wird, denen ein „freier Konsens“ zugrunde liegt, dann verläßt man nicht nur den Pfad klarer Begrifflichkeit, sondern man kommt einem Begriff des Staates als Gesinnungsgemeinschaft sehr nahe. Hier ist die klassisch-politische Einsicht angebracht, daß der Staat in erster Linie eine Einrichtung zum Schutz des Menschen gegen seine Mitmenschen ist. Diesen Schutz zu garantieren, ist auch heute noch seine vornehmste Aufgabe. Hier ist der gegenwärtige Staat besonders herausgefordert, wenn individuelle Freiräume durch gesellschaftliche Machtgruppierungen gefährdet werden.

Hauke Brunkhorst: Die Idee einer rationalen Gesellschaft. Kritische Theorie und Wissenschaft

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 28/87, S. 15–22

Kritische Theorie ist ein philosophisch inspiriertes sozialwissenschaftliches Forschungsprogramm. Das war schon Max Horkheimers ursprüngliches, in den dreißiger Jahren auch in die Tat umgesetztes Motiv. Als Theorie ist sie Wissenschaft wie jede andere auch, aber als Kritik hat sie philosophische Wurzeln. Das führt in den nachphilosophischen, modernen Zeiten zu einer komplexen Arbeitsteilung, und es grenzt das Programm einer kritischen Theorie der Gesellschaft entschieden vom Aristotelismus der praktischen Philosophie und vom Soziologismus der funktionalistischen Theorien ab. Die philosophische Grundidee ist die einer rationalen, das heißt zugleich individualistischen und egalitären Gesellschaft. Die Möglichkeiten der Kritik sind von der schrittweisen Verwirklichung dieser Idee im Vollzug des Projekts der Moderne abhängig. Sowohl unvernünftige (z. B. traditionalistisch erstarrte) wie einseitig (z. B. bloß technisch) rationalisierte Verhältnisse werden im Lichte dieser Idee kritisierbar.

Aufgabe der Philosophie bleibt es, sich der allgemeinen Möglichkeit der Kritik im Rahmen einer Theorie der Rationalität zu vergewissern. Diese Theorie mündet in Sozialforschung. Deren wertrationale Grundlage ist, nicht anders als bei Weber, der autonomisierte Wahrheitsbezug. Der erkenntnistheoretische Status der Gesellschaftstheorie ist antifundamentalistisch und selbstreferentiell. Aber indem die Kritische Theorie auf den philosophischen, das heißt rationalen Grundlagen der Wissenschaft insistiert, kann sie den radikalen Perspektivismus und Vernunftskeptizismus der Soziologie vermeiden. Eine Theorie der Rationalität soll die Kraft radikaler Aufklärung zurückgewinnen und die vergeßlichen Wissenschaften an den eigenen Vernunftanspruch, den sie ja mit der Philosophie teilen, erinnern.

Ludwig J. Cromme: Fesseln für Prometheus? Normen und Werte für Naturwissenschaft und Technik

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 28/87, S. 23–30

Naturwissenschaftlich-technischer Fortschritt galt lange als uneingeschränkt begrüßenswert, als Garant für die Befreiung des Menschen von Hungersnot, Seuchengefahr und Aberglauben. Doch bei manchem ist die Zustimmung in Angst umgeschlagen, weil die Entwicklung als unkontrollierbar und existenzbedrohend für die ganze Menschheit empfunden wird. Sind naturwissenschaftliche Erkenntnisse und technischer Fortschritt nicht zu bändigen?

Die Herstellung der ersten Atombombe in den USA während des Zweiten Weltkrieges ist ein Beispiel dafür, daß auch die moralische Integrität der handelnden Personen (allen voran Albert Einstein) nicht davor schützt, in einer konkreten historischen Situation lediglich zwischen mehr oder weniger schlechten Alternativen entscheiden zu können. Im Bereich der Umweltpolitik steht auch heute noch die Beseitigung bereits aufgetretener und akut bedrohlicher Schäden im Vordergrund. Demgegenüber sollen Gesetzesinitiativen in der Gentechnik der Grundlagenforschung von Anfang an Fesseln anlegen. Ob solche Forschungsverbote auch international durchsetzbar sind, ist zumindest fraglich.

Gleichwohl stellt an ethischen Maßstäben orientiertes Handeln die einzige Möglichkeit dar, die naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht zum Totengräber der Menschheit werden zu lassen. Das erfordert die Bereitschaft, sich über die Auswirkungen naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu informieren, im eigenen Bezugsrahmen zu werten, die eigenen Überlegungen in die öffentliche Diskussion einzubringen und auf die politischen Rahmenbedingungen der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung mit Einfluß zu nehmen.

Jahresbände

Aus Politik und Zeitgeschichte

mit komplettem
Inhaltsverzeichnis

nur 25,– DM

zuzügl. Versandkosten pro Jahrgang

neu 1986

Jetzt bestellen!



Noch begrenzt vorrätig (Preise w. o.)

Jahrgänge: 1983 – 1984 – 1985



Bundeszentrale
für politische
Bildung

Bestell- DAS PARLAMENT, Vertriebsabteilung
Adresse: Fleischstraße 62–65, D-5500 Trier