

Gesellschaftspolitik mit oder ohne Weltanschauung?

HUMANUM

Veröffentlichungen der Internationalen Stiftung Humanum

Gesellschaftspolitik  
mit oder ohne Weltanschauung?

# GESELLSCHAFTSPOLIK MIT ODER OHNE WELTANSCHAUUNG?

Herausgegeben von der  
Internationalen Stiftung Humanum

SCIENTIA HUMANA INSTITUT · BONN

1980

© Scientia Humana Institut, Wesselstr. 10, Bonn

Gesamtherstellung: wico grafik GmbH, 5205 Sankt Augustin 1/Bonn

Printed in Germany

ISBN 3-922110-01-0

## INHALTSVERZEICHNIS

<i>Arthur F. Utz</i>	
Vorwort . . . . .	7
<i>Arthur F. Utz</i>	
Gesellschaftspolitik mit oder ohne Weltanschauung? . . . . .	9
<i>Horst Jürgen Helle</i>	
Methode und Menschenbild der Verstehenden	
Soziologie . . . . .	12
Diskussion . . . . .	35
<i>Wilhelm Arnold</i>	
Aktuelle Problemfälle im Verbund der Psychologie mit den Sozialwissenschaften . . . . .	44
<i>Otto Koenig</i>	
Ethologie als Beitrag zu den Sozialwissenschaften . . . . .	56
Diskussion . . . . .	74
<i>Karl Steinbuch</i>	
Information und Glaube . . . . .	87
Diskussion . . . . .	104
<i>Paul Trappe</i>	
Wert und Wertfreiheit in der empirischen Sozialfor- schung . . . . .	106
Diskussion . . . . .	118
<i>Robert Hettlage</i>	
Menschliche Normativität und ökonomische Rationali- tät. Anthropologisch-ethische Grundlagen national- ökonomischer Argumentation . . . . .	126
Diskussion . . . . .	175

*Anton Rauscher*

Die spezifische Leistung der Grundsatzwissenschaften im Hinblick auf die praktische Bewältigung gesellschaftspolitischer Fragen . . . . .	179
Diskussion . . . . .	201

*Wilhelm Weber*

Philosophische, ethische und religiöse Implikationen in den positiven Sozialwissenschaften . . . . .	205
Diskussion . . . . .	223

*Arthur F. Utz*

Erkenntnistheoretische Anmerkungen zur Frage der Trennung von empirischer und philosophischer Gesellschaftswissenschaft . . . . .	227
Diskussion . . . . .	244

Verzeichnis der Autoren und Diskussionsteilnehmer . . . . .	251
---	-----

## VORWORT

Im März 1979 trafen sich unter dem Patronat der Internationalen Stiftung Humanum Vertreter verschiedenster Disziplinen der Sozialwissenschaften zu einem mehrtägigen Symposium, um die Frage zu behandeln, was der Beitrag ihrer Wissenschaft zur Erstellung sozialer Normen sein könnte. Das Problem wird in seiner entscheidenden Zuspitzung folgendermaßen formuliert: Kann sich der empirische Sozialwissenschaftler davon dispensieren, Werte für die soziale Praxis anzugeben? Kann er sich etwa nach Art eines Technikers auf den rein empirischen Faktenbereich beschränken, um die Wertentscheidungen allein dem Politiker zu überlassen? Diese vom empirischen Sozialwissenschaftler aus gesehenen Fragen haben ihre Kehrseite, die den Grundsatzwissenschaftlern, den Philosophen und Theologen, gilt: Muß der Sozialphilosoph und Theologe in seiner Bemühung um einen Wertkodex auf die empirischen Daten Rücksicht nehmen? Sind die Normen, die er der Gesellschaft vorschreibt, empirisch irgendwie faßbar oder stellen sie nur ein Soll dar, das unter Umständen in der sozialen Wirklichkeit keine Entsprechung findet?

Wie wir aus Erfahrung wissen, nehmen oft Vertreter empirischer Wissenschaften zu gesellschaftspolitischen Fragen öffentlich Stellung. Offenbar scheint also ihre Wissenschaft doch den Drang in sich zu haben, Politik zu formieren. Und oft genug treten Grundsatzwissenschaftler mit Forderungen an die Öffentlichkeit, deren realen Bezug man nur schwer erkennen kann. Da aus allen wissenschaftlichen Lagern Mitkämpfer in der Gesellschaftspolitik erstehen, ist es wohl angebracht, einmal zu fragen, wem eigentlich das führende Wort gebührt. Von den Literaten, die sich in die Politik, und zwar in die heikelsten Themen ohne Kompetenz einmischen, wollen wir hier nicht reden.

Das Symposium war ein Gespräch von Wissenschaftlern, die ihre wissenschaftliche Aufgabe ernst nehmen und sich auch der Verantwortung für die Gesellschaft bewußt sind. Es wirkten mit Vertreter aus Soziologie, Psychologie, Pädagogik, Nationalökonomie, Infor-

matik, Anthropologie, Verhaltensforschung, Sozialphilosophie und Theologie.

Für die Zusammenstellung und Interpretation der Diskussionsbeiträge bin ich voll verantwortlich. Es wird mir sicherlich nachgesehen, wenn ich in meiner Interpretation meinen Standpunkt vertrete. Ich habe mich aber bemüht, die Problematik nicht zu verdecken. Die Meinung der Diskussionsteilnehmer sollte darum voll zur Geltung kommen.

In der Bearbeitung des umfangreichen Materials erfuhr ich wirksame Hilfe durch Dr. R. Sieg, dem ich an dieser Stelle aufrichtig danke. Mein und der Stiftung Dank gilt aber auch allen anderen Teilnehmern, die während mehrerer Tage ohne Ablenkung und Zerstreuung mitdiskutiert haben. Nicht zuletzt ist Frau Hedwig Weiskirch zu danken für die treue Hilfe in der Organisation des Symposiums.

Das reichhaltige Material einem größeren Publikum zugänglich zu machen, ist der Zweck dieser Veröffentlichung. Zugleich aber sollte bezweckt werden, daß die Wissenschaftler der verschiedensten Branchen erkennen, wie notwendig ein interdisziplinäres Gespräch aus Verantwortung für die Gesellschaft ist. Weiterhin ist die Absicht verbunden, den Politikern die Komplexität ihrer Entscheidungen und ihrer Verantwortung vor Augen zu führen. Wenn die Internationale Stiftung Humanum auch nur einen Teil dieser Absichten verwirklicht hat, ist sie glücklich, entsprechend ihrem Ziel am Aufbau einer allseitig humanen Gesellschaft mitgeholfen zu haben.

Arthur F. Utz  
Präsident des  
Vorstandes der Stiftung

## GESELLSCHAFTSPOLITIK MIT ODER OHNE WELTANSCHAUUNG?

Der Ausdruck „Weltanschauung“ wirkt im allgemeinen mehr aufregend als aufklärend. Man vermutet hinter ihm den Ideologen, den Zukunftsträumer, den Utopisten, den Reformisten, den Systemveränderer, den Diktator, vielleicht sogar den Terroristen. All das ist im Titel dieser Schrift ausgeschlossen. Weltanschauung soll lediglich als eine grundsätzliche Wertschätzung des Lebens aufgefaßt sein, hier im Zusammenhang mit der Gesellschaftspolitik: das Bewußtsein einer der Person angemessenen Lebensqualität in der Gesellschaft. Nachdem der Neomarxismus mit einer geladenen Theorie der Sinnbegründung gesellschaftlichen Lebens zum Kampf gegen die technologische Gesellschaftskonzeption angetreten ist, in die wir zu einem guten Teil hineingeschlittert sind, dürfte es wohl angebracht sein, von einem anderen Menschenbild aus nach dem Sinn gesellschaftlichen Zusammenlebens zu fragen.

Die Sinnbegründung gesellschaftlichen Zusammenseins ist in den Augen westlicher Politikwissenschaftler soviel wie marxistische Denkweise. *K.R. Popper*, dem heute nicht nur viele Politikwissenschaftler, sondern ebenfalls Politiker folgen, sieht in jeglicher Sinnbegründung eine Ideologie, die zur Diktatur führt. So begreift man, daß, von dieser Orientierung aus gesehen, der Versuch einer Sinnbegründung überhaupt nicht unternommen werden darf. Hat man aber dabei überlegt, daß man dem Marxismus im Bereich der Sinnbegründung das gesamte Terrain freigegeben hat?

Der erste Schritt, um die geistige Atmosphäre zu sanieren, muß sein, die Vertreter der empirischen und der Grundsatzwissenschaften zusammenzuführen und sie zu fragen, ob sie wirklich so unabhängig voneinander ihre Wissenschaft betreiben dürfen. Denn keiner von ihnen wird wohl ehrlich sagen können, er verfolge überhaupt keine Absicht mit seiner Wissenschaft, es ginge ihm nur um Erkenntnis, welche immer diese sei. Jeder wird, wenn er seine Wis-

senschaft nicht nur als Zeitvertreib auffaßt, die Nützlichkeit seiner Untersuchung rechtfertigen, so wissenschaftlich er innerhalb seiner Untersuchung auch vorgehen mag. Was heißt aber „eine nützliche Erkenntnis“? Doch wohl nichts anderes als eine Erkenntnis, die man in der Praxis irgendwo berücksichtigen kann oder muß. Vor der Auswahl eines Wissensobjektes liegt also ein Interesse. Das war immer auch von den Technologen anerkannt. Was sie aber stört, ist die Hereinnahme von Wertvorstellungen in die wissenschaftliche Untersuchung selbst. Da Wertvorstellungen für sie immer interessenbetont sind, wird die Wissenschaft ihrer Meinung nach dem Interessenkampf preisgegeben. Die Furcht ist in etwa begründet, weil die marxistischen Theoretiker entsprechend ihrer Grundthese der Einheit von Theorie und Praxis sich die wissenschaftliche Erörterung nur auf dem Boden des dialektischen Materialismus vorstellen können. Muß das aber wirklich so sein?<sup>1</sup> Ist nicht ein Begriff von Wissen, das praxisorientiert ist (wie alle Sozialwissenschaften), denkbar, der bestimmte, vom Menschen nicht zu trennende Grundverhaltensweisen hinsichtlich von Werten einschließt, ohne interessenbetont, ideologisch, utopisch oder glaubensmäßig geprägt zu sein? Darf der Empiriker solche nur von der Ethik analysierbaren werthaltigen Grundverhaltensweisen ignorieren, ohne seine eigene Wissenschaft der Praxisorientierung zu berauben? Wenn diese Frage verneint werden muß, dann befindet sich in allen Sozialwissenschaften eine Portion Weltanschauung im definierten Sinn.

Dem Grundsatzwissenschaftler obliegt dann die Aufgabe, diese ethischen Grundverhaltensweisen des Menschen zu umschreiben, vor allem ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zu definieren.

Der Grundsatzwissenschaftler oder Philosoph steht dem Problem gegenüber, ob er diese Aufgabe ohne Rückgriff auf die Erfahrung zu meistern vermag. Er wird also den Begriff der Erfahrung,

<sup>1</sup> Mit dieser Frage beschäftigt sich eingehend *P. P. Müller-Schmid* in seinem Artikel „Die philosophischen Voraussetzungen des positivistischen Pluralismus und des marxistischen Antipluralismus“, in: *Neomarxismus und pluralistische Wirtschaftsordnung*, Scientia Humana Institut, Bonn 1979, 15-76.

ihre Reichweite und ihren Abstraktionsgrad definieren müssen, um nicht in einen erkenntnistheoretischen Zirkel zu geraten, die empirischen Wissenschaften als Vorspann für sich zu benützen, während doch er den Vorspann erst zusammenstellen sollte.

Das also ist die Problematik, um die es in diesem Buch geht. Die praktische Bedeutung dieser Auseinandersetzung dürfte wohl keinem einsichtigen Politiker entgehen, da wir heute in allen Sparten der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik in so breitem Maße das Wort den empirischen Gutachtern geben. Die geistige, weltanschauliche Einstellung der Gutachter ist dabei nicht ohne Belang. In der Besetzung von Universitätslehrstühlen haben wir schon lange festgestellt, daß es nicht einerlei ist, welche GrundsatzEinstellung ein zu nominierender Kandidat einnimmt. Das geheime Tauziehen gibt Zeugnis davon, daß jeder Drahtzieher daran interessiert ist, einen Kandidaten seiner weltanschaulichen Orientierung nach vorne zu bringen. Betrachten wir darum die Dinge von der realistischen Sicht aus. Suchen wir nach den Gründen, warum an der Politik der Sozialwissenschaften sozusagen alle weltanschaulichen Gruppen interessiert sind. Vielleicht liegt der Grund in der Struktur der Sozialwissenschaften selbst?

## METHODE UND MENSCHENBILD DER VERSTEHENDEN SOZIOLOGIE

### I. Verstehende Soziologie

Ziel des Humanum Symposiums 1979 ist es, Verbindungslinien zwischen empirischen Sozialwissenschaften und Grundsatzwissenschaften aufzuzeigen. Problemformulierungen und Daten entnehmen die Einzelwissenschaften der rasch sich wandelnden Wirklichkeit, aber ihre Methoden und ihre Prämissen über das Wesen des Menschen stammen aus den Grundsatzwissenschaften. Auf ihnen als Fundament müssen die empirischen Sozialwissenschaften aufruhem, um zu den Phänomenen der sozialen Wirklichkeit genügend kritische Distanz finden zu können und um zu vermeiden, daß sie selbst ein wenig belangvoller Ausschnitt aus dieser Wirklichkeit werden, der im fiebrigen Rhythmus des Wandels seine scheinbare Relevanz genauso schnell gewinnt und wieder verliert wie die untersuchten Fakten. Am Beispiel der Verstehenden Soziologie als einer empirischen Sozialwissenschaft mit relativ klaren Konturen soll dieses Aufruhem auf einem grundsatzwissenschaftlichen Fundament herausgearbeitet werden.

Dazu wird in diesem ersten Teil verdeutlicht, was gemeint sein soll, wenn von Verstehender Soziologie (von nun an abgekürzt als VS) die Rede ist. Die Kriterien sollen dargelegt werden, mit deren Hilfe entschieden werden kann, ob eine bestimmte soziologische Veröffentlichung der VS zuzurechnen ist oder nicht. Im zweiten Teil wird die Methode der VS behandelt. Dabei zeigt sich, wie mit der Wahl der Vorgehensweise die Brücke geschlagen wird zwischen bestimmten erkenntnistheoretischen Grundpositionen und den Eigenarten der empirischen Fragestellungen, in deren Dienst die Methode jeweils gestellt wird. Der dritte Teil endlich enthält Anmerkungen zum Menschenbild der VS, also zu der theologischen und philosophischen Anthropologie, die innerhalb der VS stillschweigend oder ausdrücklich vorausgesetzt wird.

„Das Grundaxiom jeder Verstehenden Soziologie ist, daß die handelnden Personen einen Sinn hinter ihrem Handeln sehen, daß dieser Sinn ihr Handeln bestimmt oder zumindest *mitbestimmt*, und daß dieser Sinn daher auch in eine Erklärung von sozialen Phänomenen miteinzubeziehen ist.“<sup>1</sup> Mit der Denkfigur von dem Sinn *hinter* dem Handeln wird schon ein charakteristisches Merkmal der VS angesprochen: Die menschliche Handlung, die in der empirischen Forschung zu Daten objektiviert wird, stellt nur den Vordergrund, die Oberfläche der Wirklichkeit dar. Hinter ihr liegt in der Tiefe erst deren Sinn verborgen, den es verstehend zu erschließen gilt. In der Spannung dieser Polarität zwischen dem den Sinnen Erscheinenden und als empirisches Faktum Objektivierbaren einerseits und einem als dazugehörig unterstellten Sinngehalt als dessen Wesen andererseits steht eine jede VS.

Betrachtet man die Soziologie insgesamt aus der Sicht der VS, so könnte man auch wie folgt formulieren: In der Spannung der Polarität zwischen Erscheinung und Wesen steht eine jede Soziologie, doch nur die VS stellt sich dieser Spannung, weicht davor nicht aus, definiert sie nicht hinweg. Theoretisch sind drei Wege denkbar, auf denen angesichts der Spannung zwischen Wesen und Erscheinung ein konsequentes Konzept erreicht werden kann:

1. Die Soziologie verzichtet darauf, Wesenheiten und Sinngehalte zu erfassen und konzentriert sich auf die objektivierbaren und meßbaren Erscheinungen. Dies ist der Weg des Positivismus in der Tradition *Auguste Comtes*.
2. Die Soziologie verzichtet darauf, empirische Daten zu erheben, weil die erschienene Wirklichkeit ohnehin zunichte werden muß, sei es beim Schall der Posaune, sei es beim Übergang zur Diktatur des Proletariats. Sie konzentriert sich daher auf das dem Kundigen unmittelbar evidente Wesen. Dies ist der Weg der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule.

<sup>1</sup>) *Walter L. Bühl*, Einleitung: Die alte und die neue Verstehende Soziologie, in: *Ders.* (Hrg.), *Verstehende Soziologie*, München 1972, S. 7–76, S. 15.

3. Die Soziologie stellt sich der Spannung zwischen Wesen und Erscheinung, verwirft die Wirklichkeit nicht, sondern deutet sie verstehend als Symbol ihres Wesens, das darin, wenngleich verborgen und vielfach verunstaltet, doch schon anwesend ist. Dies ist der Weg der VS.

Den drei Wegen entsprechen drei Schulen der Soziologie, deren Grundkonzept sich auf drei bedeutende Männer zurückführen läßt:

1. Die positivistischen oder scientistischen Richtungen der Soziologie auf *Auguste Comte*,
2. die Kritische Theorie der Frankfurter Schule auf *Karl Marx* und
3. die VS auf *Georg Simmel*. Über ihn schreibt *Max Weber*: „Die logisch weitaus entwickeltsten Ansätze einer Theorie des ‚Verstehens‘ finden sich in der zweiten Auflage von *Simmels* ‚Probleme der Geschichtsphilosophie‘ (2. Aufl. 1905, S. 27–62). . .“<sup>2</sup> *Max Weber* war mit den philosophischen Vorarbeiten *Georg Simmels* genauestens vertraut. Doch in der Geschichte der Soziologie gelang die Grundlegung der VS erst am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Die Entstehung der positivistischen und die der Marxschen Soziologie lag zeitlich früher.

Positivismus ist jene Erkenntnislehre, die – ganz unabhängig von den Sonderproblemen der Soziologie – positive Wissenschaft dadurch ermöglichen soll, daß sie die Reinigung des Erkenntnisprozesses von allen theologischen oder metaphysischen Elementen durchsetzt. *Comte* hatte in seinem Dreistadiengesetz behauptet, die Entwicklung menschlichen Denkens durchlaufe nacheinander ein theologisches, ein metaphysisches und schließlich ein positives Stadium. In der Soziologie sah er die Verwirklichung dieses dritten und endgültigen Stadiums. In seinem „*Cours de philosophie positive*“ bezeichnet er als charakteristisch für den positiven Zustand die Einsicht in die Unmöglichkeit, zu absoluten Begriffen zu gelangen. Die Reife der Wissenschaft zeigt sich für *Comte* in dem Verzicht darauf, Ursprung und Bestimmung des Weltalls und das innere We-

<sup>2</sup>) *Max Weber*, *Methodologische Schriften*, Studienausgabe mit einer Einführung, besorgt von *Johannes Winckelmann*, Frankfurt a. M. 1968, S. 88f.

sen der Erscheinungen erkennen zu wollen. Durch diese weise Beschränkung kann der Positivismus sich konzentrieren auf die Entdeckung der Naturgesetze, die wir in den Erscheinungen antreffen. Erklärt ist eine Erscheinung dann, wenn ihre naturgesetzlich kausale Verknüpfung mit einer anderen Erscheinung als deren Ursache oder Wirkung aufgezeigt werden konnte. Der Erkenntnisprozeß spielt sich also nur auf der Ebene der Erscheinungen ab, sie analysierend, ihre Elemente zu Ketten von Ursachen und Wirkungen verknüpfend und dabei induktiv Gesetzmäßigkeiten entdeckend.

Für die Marxsche Soziologie ist es das Wesen der Gesellschaft, daß die Interessen des Individuums mit denen des Kollektivs identisch sind. Dieses Wesen verwirklicht sich darin, daß auch das Eigentum des Individuums mit dem des Kollektivs identisch wird und daß Herrschaft, Kontrolle und die Unterteilung der Bevölkerung in Klassen entfallen. Dieses als Glaubenswahrheit gewußte Wesen wird zur Quelle radikaler Kritik an den empirisch faßbaren Verhältnissen. Sie sind nichts als eine Summe von Ärgernissen, die alle miteinander verhindern, daß sich das Wesen der Gesellschaft verwirklichen kann. Wozu also die Erscheinungen empirisch studieren? Ihre Widersprüchlichkeit und Verkehrtheit sind ohnedies hinlänglich bekannt. Wirklich mögen sie immerhin sein, doch Wahrheit haftet ihnen nicht an. So etwa argumentieren Repräsentanten eines Marxschen Sehertums, verkörpert durch zornige alte Männer bis hin zu *Herbert Marcuse*, die wie inspirierte Personen im alttestamentlichen Nomadentum „unter Berufung auf Träume und vorahnende Schau“<sup>3</sup> ihre Weisungen prophetisch verkünden.

Bei allen Verschiedenheiten und trotz der scharfen politischen Polemik zwischen positivistischer und Marxscher Soziologie sind doch beide Lager übereinstimmend durch einen entscheidenden Mangel gekennzeichnet. Weder die eine noch die andere Richtung kann für sich in Anspruch nehmen, das Problem der Gefährdung menschlicher Existenz durch ungesicherte Erkenntnis ausdrück-

<sup>3</sup>) *Georg Fohrer*, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969, S. 223.

lich bearbeitet zu haben. *Joseph Ratzinger* beklagt „die tiefe Krise, in die die beiden großen Rationalismen die Welt und ihre eigenen Länder geführt haben – der westlich-positivistische und der östlich-marxistische Rationalismus.“<sup>4</sup> Beide haben versagt, wenn es darauf ankam, der leidenden Menschheit verlässliche Handlungshilfen zu geben. Vertreter der Marxschen Richtung werfen den Analytikern des positivistischen Empirismus vor, nichts zu leisten als das exakte Registrieren von schon vollzogenem Handeln. So sei es unmöglich, Orientierungsdaten für die Zukunft zu geben. Umgekehrt werfen die Positivisten und Scientisten den Marxschen Soziologen vor, wissenschaftlich gesicherte Daten ersetzen zu wollen durch Glaubensaussagen, durch reine Fiktionen. Doch Glaubensaussagen, selbst wenn sie Wahrheitscharakter hätten, bringen dem Menschen kein Heil, wenn sie nicht bezogen sind auf die Wirklichkeit, in der er sich jeweils befindet. Beide Lager, das auf die Erscheinungen wie das auf das Wesen fixierte, sind gescheitert vor der Aufgabe, die zentrale Frage nach der Vergewisserung von Erkenntnissicherheit herauszuarbeiten.

Ansatzpunkt für das Programm der VS ist die Frage nach der Möglichkeit von Verstehen als Grundproblem menschlicher Existenz. Schon in der Ich-Du-Beziehung entscheidet sich mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Verstehens, ob ich im anderen Menschen meine eigene Subjektqualität wiederfinde oder ob mir mein Nächster zu einem Ding gerät, das nicht wie ich Subjekt, sondern ein mir fremdes Objekt ist.<sup>5</sup> Für *Georg Simmel* ist Verstehen „die Beziehung eines Geistes zu einem anderen“ als „ein Grundereignis des menschlichen Lebens.“<sup>6</sup> Es vollzieht sich als Synthese der empirisch gegebenen Erscheinung, „die als solche noch nicht

<sup>4</sup>) *Joseph Ratzinger*, Ansprache des päpstlichen Legaten, Joseph Kardinal Ratzinger, Erzbischof von München und Freising, zur Eröffnung des Marianischen Nationalkongresses von Ecuador am 21. September 1978, Ordinaris-Korrespondenz, Manuskript. S. 5.

<sup>5</sup>) *H. J. Helle*, *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion*, Stuttgart 1977, S. 11.

<sup>6</sup>) *Georg Simmel*, Vom Wesen des historischen Verstehens, in: *Walter L. Bühl* (Hrg.) a.a.O., S. 77–99, S. 77.

verstanden ist“,<sup>7</sup> und dem verstehenden Gedanken als einem seelischen Element, der auf das Wesen der Erscheinung verweist.

Dabei kann ich den anderen Menschen aber nicht nur dann als Subjekt gelten lassen, wenn ich ihn als Echo oder Spiegel meiner selbst erlebe. *Simmel* weist den Gedanken zurück, im anderen könne man nur das verstehen, was man an sich selbst erlebt hat. „Denn es kann doch niemand leugnen, daß er an anderen Gefühle feststellt, die er selbst nicht gefühlt hat, Verknotungen des inneren Schicksals versteht, die er selbst nie durchlebt hat. . .“<sup>8</sup> So baut *Simmel* die VS auf einem Fundament auf, das die Ableitung des Du aus dem Ich nicht zuläßt, das dem um Verstehen Bemühten untersagt, schlicht die eigene Seele dem anderen einzuverleiben und das deshalb die Nachfolger *Simmels* in der VS festlegt auf den Grundsatz, „daß das Du vielmehr ein Urphänomen ist ebenso wie das Ich. . .“<sup>9</sup> Der verstehende Mensch verdoppelt also nicht sein Ich aus eigener Machtvollkommenheit, um dann mit einer Projektion seiner selbst den Dialog führen zu können, sondern sein Ich entsteht überhaupt erst aus der Zuwendung, die das Du ihm gewährt. „Das Du und das Verstehen ist eben dasselbe, gleichsam einmal als Substanz und einmal als Funktion ausgedrückt. . .“<sup>10</sup> Mein Nächster darf mir also nach *Simmel* weder zum Ding noch zum verdoppelten Ich geraten, er ist vielmehr mein Du.

Wenn das Verstehen ein Verfahren zur Gewinnung wissenschaftlicher Erkenntnisse sein soll, muß es nachvollziehbar und nachprüfbar sein. Da nach *Simmel* das Du und das Verstehen dasselbe sind, kann ich das von mir angewandte Verfahren des Verstehens beschreiben, indem ich mein Du beschreibe. *Simmel* nennt es im Kontext des historischen Verstehens „fingiertes Subjekt“ und spricht auch von dem „methodischen Subjekt“ als „einem ideellen Gebilde“,<sup>11</sup> das der Forscher den Erscheinungen unterlegt, um sie als Lebensäußerungen eines Du deuten zu können. Die beschreib-

7) *Ebd.*, S. 78.

8) *Ebd.*, S. 82.

9) *Ebd.*, S. 83.

10) *Ebd.*, S. 85.

11) *Ebd.*, S. 94 u. 95.

bare und nachprüfbare Leistung des Wissenschaftlers liegt demnach in der Auswahl oder Konstruktion jenes Du, das den zu erforschenden Erscheinungen gemäß ist. Dabei muß der um Verstehen bemühte Soziologe sein methodisches Du möglichst in Übereinstimmung bringen mit dem Du, auf das die Personen, deren Handeln erforscht werden soll, sich beziehen wollten. So erschließt er den Sinn, den sie ihrem Tun subjektiv geben wollten.

Von der Verstehbarkeit sozialen Handelns geht *Max Weber* aus, wenn er im Anschluß vor allem an *Georg Simmel* und *Heinrich Rickert* seine soziologische Methode erarbeitet. Über die Gegenstände, die der VS zu bearbeiten aufgegeben sind, schreibt *Max Weber*: „Denn als ihr spezifisches Objekt gilt uns nicht jede beliebige Art von ‚innerer Lage‘ oder äußerem Sichverhalten, sondern: *Handeln*. ‚Handeln‘ aber (mit Einschluß des gewollten Unterlassens und Duldens) heißt stets ein verständliches, und das heißt ein durch irgendeinen, sei es auch mehr oder weniger unbemerkt, ‚gehabten‘ oder ‚gemeinten‘ (*subjektiven*) Sinn spezifiziertes Sichverhalten zu Objekten.“<sup>12</sup> Handeln ist also immer schon Synthese aus Erscheinung und Sinn. Im Prozeß des Handelns wird diese Synthese vollzogen und die Resultate des Handelns, die uns als Objektivationen vorliegen, können verstanden werden, indem der Forscher den Prozeß der Sinngebung gedanklich nachvollzieht.

Die Theorie, die der Soziologe dazu braucht, verhält sich zur Wirklichkeit wie ein Werkzeug mit dem bescheidenen Anspruch, Instrument nur zum Verstehen eines konkreten Problems zu sein. Den Gedanken an die Konstruktion eines theoretischen Systems, das in seiner Geschlossenheit ein Abbild der Wirklichkeit zu sein beansprucht, weist *Max Weber* als der VS unangemessen zurück. Da sich der Gegenstand der Wissenschaft wandelt und da die Theorie jeweils dem Gegenstand adäquat sein soll, ist eine unwandelbare Theorie nicht denkbar. Deshalb wendet sich *Max Weber* gegen die Meinung, „es sei das Endziel, der Zweck jeder Wissenschaft, ihren Stoff in einem System von Begriffen zu ordnen, deren Inhalt durch

<sup>12)</sup> *Max Weber*, Über einige Kategorien der Verstehenden Soziologie, in: *Ders. Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, 5. Aufl. 1973 (Original 1913), S. 97–150, S. 99.

Beobachtung empirischer Regelmäßigkeiten, Hypothesenbildung und Verifikation derselben zu gewinnen und langsam zu vervollkommen sei, bis irgendwann eine ‚vollendete‘ und *deshalb* deduktive Wissenschaft daraus entstanden sei.“<sup>13</sup> Theorie soll nicht Abbild der Wirklichkeit sein wollen, sie soll sich dienend dem Anliegen des Verstehens zur Verfügung stellen.

Wie bei *Georg Simmel* wird auch bei *Max Weber* Gesellschaft stets unter dem Gesichtspunkt ihrer Kultur gesehen. Die für die VS typische ständige Gegenwart zweier miteinander unlösbar verflochtener Ebenen geht in die Definition von Kultur ein, die *Max Weber* gibt: „‚Kultur‘ ist ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens.“<sup>14</sup> An der Oberfläche der Betrachtung ist das Weltgeschehen unendlich und sinnlos. Der Mensch hat jedoch die Möglichkeit, einen Ausschnitt daraus mit Sinn und Bedeutung zu ‚bedenken‘, ihm so ein Wesen einzuhauhen, damit Kultur entsteht.

Dem Einfluß *Georg Simmels* verdankt auch die Chicagoer Schule der Soziologie viel, also jene Amerikaner, die in der Tradition des Philosophen und Psychologen *Georg Herbert Mead* stehen. *Mead* selbst übernahm den philosophischen Pragmatismus und war von den Philosophen *William James* und *John Dewey* beeinflusst. *William James* faßte das Problem des Verstehens in eine etwas andere Form als *Georg Simmel*. *James* betonte, daß es notwendig sei, zwischen dem Inhalt der Wahrnehmung einerseits und dem Realitätsstatus andererseits zu unterscheiden, den der Wahrnehmende dem Inhalt seiner Wahrnehmung gibt.<sup>15</sup> Wahrnehmung ist so gesehen von der Bewertung des Wahrgenommenen gar nicht zu trennen. Auch hier wird die Chance des Menschen gesehen, den Erscheinungen Sinn und Bedeutung zuzuschreiben, wie bei *Simmel* und *Max Weber*. Übrigens stimmt *William James* mit seinem Hinweis auf den Unter-

<sup>13</sup>) *Ders.*, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, a. a. O., S. 186–263, S. 254 (Original 1904).

<sup>14</sup>) *Ebd.*, S. 223.

<sup>15</sup>) *Erving Goffman*, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Cambridge/Massachusetts, 1974, S. 3.

schied zwischen Wahrnehmungsinhalt und zugeschriebenem Realitätsstatus mit dem deutschen Philosophen und Psychologen *Franz Brentano* überein, der der Lehrer *Edmund Husserls* wurde. *Brentano* rechtfertigt in der Ethik die negativen und positiven Bewertungen der Urteilenden als Quellen berechtigter Werturteile. *Husserl*, *Brentanos* Schüler, war nur ein Jahr jünger als *Simmel* und gehörte zusammen mit *Heinrich Rickert* und *Max Weber* dem Freundeskreis an, mit dem *Simmel* regelmäßigen Kontakt pflegte.

Die Verbindungslinien von der deutschen VS zur amerikanischen dem Symbolischen Interaktionismus und der Phänomenologie nahestehenden Soziologie laufen außer über *Georg Simmel* noch über *Max Scheler*, *Karl Mannheim* und den Husserl-Schüler *Alfred Schütz*, auf den sich besonders *Peter L. Berger* stützt. Daneben muß freilich die *Max-Weber*-Rezeption in den Vereinigten Staaten erwähnt werden. Durch die Veröffentlichungen all dieser Soziologen zieht sich die Verstehensthematik in dreifacher Form hindurch:

1. Die Dynamik der Ich-Du-Beziehung als Chance der Gewinnung des Ich aus der Entscheidung für ein Du.
2. Der Prozeß des sozialen Handelns, in dessen Verlauf spezifische Synthesen aus Erscheinung und Bedeutung geschaffen werden, die als solche verstehbar sind.
3. Der Prozeß der Wahrnehmung als Wertung und Zuschreibung eines Realitätsstatus, an den weiteres Handeln dann anknüpft.

## II. Methode der Verstehenden Soziologie

Bei dem Versuch, die Methode der VS zu skizzieren, wird deutlich, wie stark die Verpflichtung gegenüber der Philosophie als Grundsatzwissenschaft ist. *Georg Simmel* ist sich der verschiedenen Lösungsmethoden bewußt, die die Philosophie für die Überbrückung der Kluft zwischen Subjekt und Objekt hervorgebracht hat.<sup>16</sup>

<sup>16)</sup> *Georg Simmel*, Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig 1911, S. 88–104.

Er trifft eine eindeutige Entscheidung, indem er dem Lösungsweg *Platons* folgt. Die Suche nach Wahrheit ist die Suche nach etwas Bleibendem, Unveränderlichem. Die Sinneswahrnehmung verschafft dem Subjekt aber nur Eindrücke von Wandel und Vergänglichkeit. Aus dem Eindruck der Zufälligkeit der Sinneswahrnehmung folgt die Einsicht, daß sie mit der gesuchten Wahrheit nicht identisch sein kann. Wenn sie also von der den Sinnen erscheinenden Wirklichkeit verschieden ist, so muß sie ein Drittes sein neben Subjekt und Erscheinung. *Platon* nennt sie die Welt der ‚Ideen‘.<sup>17</sup> Diese Platonischen ‚Ideen‘ sind sowohl dem menschlichen Denken zugänglich als auch in den Gegenständen der Sinneswahrnehmung als deren Wesen auffindbar. Sie überbrücken daher die Kluft zwischen Subjekt und Objekt und bieten dem Menschen die Möglichkeit, aufgrund seiner Vertrautheit mit diesen ‚Ideen‘ die ihn umgebende Welt einschließlich seiner Mitmenschen nicht nur in ihrer Fremdheit sinnlich zu erfahren, sondern auch als Symbole der ‚Ideen‘ zu verstehen.

*Kant*, auf den *Simmel* sich ebenfalls stützt, unterscheidet innerhalb des menschlichen Denkens zwei verschiedene Instanzen je nach ihrer speziellen Zuständigkeit für die Auseinandersetzung mit den Gegenständen der Sinneswahrnehmung oder mit deren Wesen. *Kant* nennt sie Verstand und Vernunft. Der Verstand ist für die gedankliche Verarbeitung der erfahrbaren Objekte, die Vernunft für das Vordringen in die Welt der ‚Ideen‘ zuständig. Erst im Miteinander von Verstand und Vernunft wird Verstehen möglich: „Die Struktur allen Verstehens ist innerlich Synthese zweier, von vornherein getrennter Elemente. Gegeben ist eine tatsächliche Erscheinung, die als solche noch nicht verstanden ist. Und dazu tritt aus dem Subjekt, dem diese Erscheinung gegeben ist, ein Zweites, entweder diesem Subjekt unmittelbar entstehend, oder von ihm aufgenommen und verarbeitet, eben der verstehende Gedanke, der jenen zuerst gegebenen gleichsam durchdringt, ihn zu einem verstandenen macht...“<sup>18</sup>

<sup>17)</sup> *Ebd.*, S. 106.

<sup>18)</sup> *Ders.*, Vom Wesen des historischen Verstehens, a. a. O., S. 78.

Für *Simmel* ist die Struktur allen Verstehens Synthese, ebenso wie für *Max Weber* die Struktur allen Handelns Synthese ist. Sache und Sinn werden im Handeln verbunden, und diese Verbindung wird im Prozeß des Verstehens nachvollzogen. Um aber aus diesem Programm nicht vage Metaphysik sondern soziologische Methode werden zu lassen, müssen wir etwas darüber aussagen können, wie denn das Subjekt, sei es als handelnder, sei es als verstehender Mensch, zu dem Sinn oder zu dem verstehenden Gedanken den Zugang findet.

Wie wir schon sahen, setzt *Simmel* das Verstehen mit dem Du gleich. Daher ist für ihn der Zugang zum Sinn und zum verstehenden Gedanken identisch mit dem Zugang zum Du. Das Du ist nicht aus dem Ich abgeleitet, sondern es ist neben dem Ich und ebenso wie dies ein Urphänomen. Es entspricht dem Menschenbild der VS, dem wir uns hier noch nicht ausdrücklich zuwenden wollen, daß der Mensch jenes Geschöpf ist, das sich selbst zum Problem werden kann. Vor dem um Verstehen bemühten Bewußtsein des Individuums kann sein eigenes Ich ihm fremd erscheinen. Die Suche nach Sinn und nach einem verstehenden Gedanken kann daher motiviert sein von dem Drang nach Klärung der eigenen Identität. Als einer der Wegbereiter der Schule von Chicago hat *Charles Horton Cooley* sich mit dem Problem der Bestimmung des Selbst befaßt. Das Ich *Simmels* findet bei *Cooley* erst über das Du zu sich selbst. *Cooley* entwickelt das Modell des Spiegelselbst.<sup>19</sup> In einen Spiegel schauen wir deshalb, weil wir uns dabei am deutlichsten vorstellen können, wie die anderen Menschen uns sehen. Wir machen uns eine Vorstellung davon, als wer wir im Bewußtsein unserer Nächsten erscheinen. Wir haben also *in* uns eine Vorstellung von der Vorstellung, die der andere von uns hat. Und das Ergebnis ist dann das Spiegelselbst als das am Du gewonnene Ich.

Freilich hängt dabei alles davon ab, welches Du wir auswählen, um uns in seinem Bewußtsein zu spiegeln. *George Herbert Mead* konkretisiert das Du zu einem ‚signifikanten Anderen‘ und denkt

<sup>19</sup>) C.H. *Cooley*, Looking-Glass Self, in: *J. G. Manis, B. N. Meltzer* (Hrg.) *Symbolic Interaction*, Boston, 2. Auflg. 1972, S. 231–233.

dabei an Vater und Mutter und jene anderen Personen, die zu Beginn der Entwicklung der Persönlichkeit sich abwechselnd als das Du anbieten, in dem das kleine Kind sich spiegelt.<sup>20</sup> *Mead* verdanken wir sodann die Einführung des Begriffs der Perspektive als Bezeichnung für die vom Ich übernommene Blickrichtung des Du. Zwar spricht er auch davon, daß wir die „Rolle“ des ‚Anderen‘ übernehmen, er meint damit aber gerade das Sichhineinversetzen in die wertende Sichtweise des Du, auf das wir uns beziehen. Mit dem Übergang vom kindlichen Spielen (play) zum sportlichen Wettkampf (game) lernt der junge Mensch, von den individuellen Perspektiven individueller Adressaten zu abstrahieren und sich mit einem ‚generalized other‘ zu identifizieren. Die erfolgreiche Teilnahme des einzelnen am Mannschaftssport setzt seine Fähigkeit voraus, sich selbst vom Standpunkt mehrerer anderer Positionen aus zu sehen, deren Inhaber nach feststehenden Spielregeln kooperieren. Der Beitrag des jungen Menschen selbst wird in eine unpersönliche Rolle hinein standardisiert, etwa die des Torwarts. Er muß nun in der Lage sein, sich mit den Augen jedes anderen Mannschaftskameraden zu sehen und zu beurteilen. Durch die Wiederholung dieser Erfahrung lernt er allmählich, sich selbst aus einer Perspektive zu betrachten, die allen Teilnehmern gemeinsam ist und die *Mead* als die Perspektive des ‚generalized other‘ bezeichnet. Die Individualsicht der Mitglieder der Mannschaft wird darin gleichsam auf eine Gruppensicht hin transzendiert.

Das Du *Simmels* wird bei *Cooley* zum Spiegel, an dem das Ich sein Spiegelselbst gewinnen kann. Es wird bei *Mead* ausgeweitet zum Plural, zur Gruppe, die als generalisiertes Du die Chance zur Übernahme der Gruppenperspektive und damit zur Bestimmung jener Seite des Ich bietet, die der Situation der Gruppe entspricht. Ganz gleich ob das Du als individuelles Gegenüber oder als Bezugsgruppe auftritt, charakteristisch ist für die Methode der VS, daß es niemals als Projektionsfläche gesehen wird, auf die hin das Ich sich selbst überstrahlt, sondern stets als Spiegel, in dem das Ich sich fin-

<sup>20)</sup> *T. Shibusaki*, Artikel „George Herbert Mead“, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 10, New York 1968, S. 83–87, S. 86.

den kann. *Cooley* betont mehr die Vorstellungen, die Inhalte des Bewußtseins, die ausgetauscht werden, *Mead* legt mehr Wert auf die Akteure, das Ich, das Du und die Gruppe, doch beide stimmen mit *Simmel* darin überein, daß ‚self‘ und ‚other‘ in einer ErfahrungsEbene liegen, daß *eines* jeweils das Medium ist, durch das hindurch das *andere* wahrgenommen wird, und daß der Strom des Bewußtseins beide trägt, das Ich und das Du. Das Ich, das sich selbst nicht fremd ist, sondern sich versteht, ist definiert als die Vorstellungen der anderen, die es sich zu eigen macht. Es schaut nicht hin auf fremde Objekte, das wäre nicht Verstehen, sondern es nimmt wahr und stellt sich vor, welches Bild sich die anderen von ihm machen und wird so durch sie zum Subjekt seiner selbst, gewinnt aus dem Du die Identität des Ich. Unter den Bedingungen des Verstehens braucht die Kluft zwischen Subjekt und Objekt nicht überbrückt zu werden, sie entsteht gar nicht erst.

Die VS *Max Webers* kreist um den Begriff des sozialen Handelns. Wenn das Ich sein Tun an einem Du orientiert, so ist dies Tun ex definitione soziales Handeln. Zur Erforschung der sozialen Wirklichkeit braucht die VS eine Methode, mit deren Hilfe Handeln als ein Prozeß verstehbar wird, in dessen Verlauf sich sachliches Oberflächenphänomen und intendierter Sinngehalt miteinander verbinden. Dazu werden Typen des Handelns gedanklich gebildet, die es dem Soziologen ermöglichen, Handeln nach der Art der Sinngebung zu unterscheiden. Das soll an *Max Webers* Typen der Herrschaft illustriert werden. Wenn sich soziales Handeln zwischen Ungleichen regelmäßig so vollzieht, daß der Untergebene dem Ungleichheitsverhältnis zustimmt, weil ihm die Überlegenheit seines Partners als legitim erscheint, so nennt *Max Weber* das Herrschaft. Nun kommt es darauf an, zu verstehen, warum denn Beherrschte unter bestimmten Bedingungen in Übereinstimmung mit der herrschenden Person die Herrschaft als sinnvoll und daher legitim anerkennen. Zunächst kann die Fügsamkeit des Gehorchenden rein intraindividuell durch Nützlichkeitsabwägungen, durch dumpfe Gewöhnung oder durch persönliche Zuneigung motiviert sein. Nur so begründet hinge aber die Qualität der Beziehung von wandelbaren Gemütsverfassungen einzelner Personen ab und wäre

wohl recht labil. Um Herrschaft nicht als Zufallsprodukt in der Begegnung zweier Individuen sondern als Kulturphänomen von fundamentaler Bedeutung erforschen zu können, muß der Soziologe auf der Ebene des Kollektivs nach den Wertideen suchen, die im Herrschaftshandeln zum Tragen kommen können mit der Wirkung, daß die Herrschaft als sinnvoll und legitim erlebt wird, unabhängig von den variablen Interessenlagen einzelner Personen.

In dieser Absicht gelangt *Max Weber* zu drei reinen Typen der legitimen Herrschaft.<sup>21</sup> Er nennt sie charismatische, traditionelle und legale Herrschaft. *Charismatische* Herrschaft wird aufgrund der Hingabe an die Person des Herrn und aufgrund des Glaubens an seine außeralltäglichen Fähigkeiten als legitim anerkannt. In der Sendung des Herrn liegt die Sinngebung der von ihm ausgeübten Herrschaft. Die *traditionelle* legitimiert sich aus dem Glauben an die Heiligkeit und Unantastbarkeit einer von jeher gegebenen Ordnung. Dieser von ihnen beiden übereinstimmend anerkannten Ordnung fügen sich Herrscher und Beherrschter mit ihrem Handeln ein. Im Kontext der *legalen* Herrschaft erfolgt die Fundierung der Legitimität durch formal korrektes Verfahren. Wenn in einer modernen Demokratie ein Gesetz die vorgeschriebenen Stufen legislatorischer Zustimmung durchlaufen hat, gilt es daraufhin allein schon als legal. Eine darüberhinausgehende Frage nach seinem Sinngehalt rührt nicht an seine Legitimität. Die reinste Form der Institutionalisierung dieses Herrschaftstyps ist die Bürokratie.

Die hier anhand der Herrschaftstypologie verdeutlichte Methode nennt *Max Weber* Bildung von Idealtypen. Er begründet die Notwendigkeit idealtypischer Begriffsbildung damit, daß die diffus vorhandenen und der Sinneswahrnehmung sich anbietenden Einzelercheinungen zu einem in sich geschlossenen einheitlichen Gedankengebilde zusammengefügt werden müssen. „Inhaltlich trägt diese Konstruktion den Charakter einer *Utopie* an sich, die durch gedankliche Steigerung bestimmter Elemente der Wirklich-

<sup>21</sup>) *Max Weber*, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: *Ders.: Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*, a.a.O. S. 151–166 (Original 1922 aus dem Nachlaß).

keit gewonnen ist.<sup>22</sup> Da in der Terminologie *Kants*, die wir erwähnten, der *Verstand* nur die Erfahrung unzusammenhängender Einzelheiten registrieren kann, setzt *Max Weber* die *Vernunft* ein, um durch ein Vordringen in die Welt der Wertideen Idealtypen konstruieren zu können, die ihre Verwandtschaft mit den Ideen *Platons* nicht leugnen können. So erübrigt sich der Hinweis, daß der Idealtyp ‚charismatische Herrschaft‘ oder ‚legale Herrschaft‘ „in seiner begrifflichen Reinheit. . . nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar“ ist.<sup>23</sup> Er dient als Maßstab, als Schablone, die auf die empirisch erhobenen Daten aufgelegt werden kann und so dem Forscher die Möglichkeit zum Vergleich bietet, sei es verschiedener Epochen, sei es verschiedener, gleichzeitig gegebener Kulturformen. In seiner Herrschaftstypologie beschreibt *Max Weber* freilich mit großer Sorgfalt, worin sich die drei Formen der Herrschaft im Bereich der Erscheinungen an ihrer Oberfläche unterscheiden. Doch die Grundlage der Typenbildung gewinnt er an alternativen Wertideen: Der kollektiv vorgegebene und subjektiv nachvollzogene Sinn des konkreten Handelns im Bereich von Herrschaft kann entweder Hingabe an die Person des Herrn oder Glaube an die Heiligkeit der überlieferten Ordnung oder drittens Überzeugtsein von der Legitimität durch korrektes Verfahren sein. Diesen drei Wertideen entsprechen Kulturtypen, und so ist jede einzelne Herrschaftsform Ausdruck einer anderen Kultur. Ergibt der Vergleich der empirisch aus der Gesellschaft gewonnenen Daten mit den Schablonen der drei Idealtypen einen Wandel der dominanten Herrschaftsform, so wird damit Kulturwandel signalisiert.

Bei der Kategorie des ‚sozialen Handelns‘ wird das Du insofern mitgedacht, als der Akteur darin sein Tun an seinem Nächsten orientiert. Dieses Du ist zunächst bei *Simmel* und *Cooley* individuelles Gegenüber, es wird bei *Mead* über den ‚generalized other‘ zur Gruppe. Der sozial Handelnde orientiert sich an seinem Du insbesondere bei der Zuweisung des Sinns. In seiner Herrschaftssoziolo-

<sup>22</sup>) *Max Weber*, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, a. a. O., S. 234.

<sup>23</sup>) *Ebd.*, S. 235.

gie hat nun *Max Weber* am Beispiel der Motivation des Gehorchenden gezeigt, daß die situationsbedingte Interessenlage der an dem Herrschaftsverhältnis unmittelbar beteiligten Individuen für die Stabilisierung der Herrschaft nicht zureicht. Er verweist daher auf die Wertideen, die offenbar auf einer höheren Ebene angesiedelt sind als auf der Gruppenebene der Interaktion zwischen Herrscher und Beherrschtem. Während *Mead* sowohl dem individuellen als auch dem Gruppen-Du eine spezifische Perspektive zuschreibt, die das Ich übernehmen kann, unterstellt *Max Weber* im sozialen Handeln die Sinnggebung im Anschluß an Wertideen, zu denen kein Trägerkollektiv in Erscheinung tritt. Damit öffnet er zwar die Methode der VS für das Studium der Kultur, treibt sie also über Psychologie und Sozialpsychologie hinaus, opfert dafür jedoch das Konzept des Du, weil es ihm auf der Ebene des Kollektivs nicht denkbar erscheint. So arbeitet er mit Wertideen, ohne ein dazugehöriges Subjekt zu benennen.

Diese Schwäche in der Methode der VS überwindet *Tamotsu Shibutani*.<sup>24</sup> In einem bedeutenden Aufsatz aus dem Jahr 1955 knüpft er an die soziologische Bezugsgruppentheorie an und verbindet sie mit dem Konzept der Perspektive.<sup>25</sup> Die wertende Sichtweise einer Bezugsgruppe wird so zur Perspektive. *Shibutani* greift außerdem auf *William Isaac Thomas* zurück, der deutlich gemacht hatte, daß das Handeln eines Menschen davon abhängt, wie er die Situation definiert, in der er sich befindet. Die Definition der Situation ist wiederum, wie *Shibutani* zeigt, von der übernommenen Perspektive abhängig. Hat etwa ein Arbeiter die Perspektive zu seiner eigenen gemacht, daß er in einem kapitalistischen Ausbeutungssystem lebt, dann wird er seine Situation am Arbeitsplatz anders definieren als aus der Perspektive, daß die Gesellschaftsordnung gottgewollt ist und daß Gott selbst jedem seinen Platz in der Berufswelt zuweist.

*Shibutani* definiert Perspektive als eine geordnete Sicht der Welt, als das sinnvolle Miteinander all dessen, was dem Betreffenden als

<sup>24</sup>) *Tamotsu Shibutani*, Reference Groups as Perspectives, in: *American Journal of Sociology*, Bd. 60 (Mai 1955), S. 562–569.

<sup>25</sup>) Vgl. zum Folgenden: *H. J. Helle*, a.a.O., S. 155ff.

plausibel und als möglich gilt. Sie stellt die Matrix dar, mit deren Hilfe der Mensch seine Umwelt wahrnimmt. Als Muster des Verstehens geht die Perspektive der aktuellen Erfahrung voraus, steuert den Gang der Erfahrung und bewertet das, was erfahren wird. So sind offensichtlich Werturteile aus Perspektiven abgeleitet.

*Shibutani* bewegt sich dabei in deutlicher Nachbarschaft zu *Max Webers* Auseinandersetzung mit dem Wertbegriff. Das zeigt sich vor allem dort, wo er *Robert Redfield* zitiert und sich auf dessen Kulturbegriff bezieht. Für *Redfield* stellt Kultur eine Perspektive dar, an der die Mitglieder einer bestimmten Gruppe teilhaben. *Max Weber* hatte darauf hingewiesen, daß Kultur ohne Bezugnahme auf Wertideen nicht identifizierbar ist. *Max Webers* Wertideen ersetzt *Shibutani* durch Perspektiven, die bei ihm als methodisches Werkzeug das Verstehen von Kultur und menschlichem Handeln ermöglichen sollen. Wenn *Mead* davon spricht, daß der einzelne die „Rolle“ des ‚generalisierten Anderen‘ übernimmt, dann deutet *Shibutani* das so: Jeder Mensch nähert sich seiner Umwelt vom Standpunkt der Kultur seiner Gruppe aus.

Kontinuität und Konsistenz im sozialen Handeln eines Menschen lassen sich unter Bezugnahme auf seine ‚organisierte‘ Perspektive verstehen. Obwohl der Soziologe handelnde Menschen meistens in Situationen studiert, in denen ihnen tatsächlich die Wahl zwischen alternativen Handlungswegen offensteht, ist sich der einzelne Handelnde subjektiv häufig der Tatsache gar nicht bewußt, daß er eine Alternative überhaupt hatte. Völkerkunde und Wissenssoziologie haben seit langem betont, die Menschen seien in ihrem Denken, ihrem Fühlen und ihrer Wahrnehmung an einen bestimmten Standpunkt gebunden, weil sie darin abhängig sind von der Gruppe, an deren Leben sie teilhaben. Diese These von der Seinsgebundenheit des Denkens kann nun auch in der verstehenden empirischen Forschung zur Anwendung kommen, wenn das Konzept der ‚Bezugsgruppe‘ so gefaßt wird, wie *Shibutani* es vorschlägt. Das gilt zumal bei Untersuchungen von Massengesellschaften, für die *Shibutani* auf drei Punkte besonders hinweist:

1. In modernen Massengesellschaften handeln Menschen zuweilen aufgrund von Wertungen, die sie Gruppenperspektiven entnommen haben, obwohl sie der betreffenden Gruppe nicht angehören, obwohl sie vielleicht an ihrem Leben niemals direkt beteiligt waren, ja sogar obwohl womöglich eine solche Gruppe empirisch gar nicht existiert (*Simmels* „fingiertes Subjekt“).
2. Unter den Bedingungen des industriegesellschaftlichen Wertpluralismus verinnerlichen die meisten Menschen mehrere Perspektiven und geraten dadurch in Entscheidungskonflikte, die gesondert studiert werden müssen.
3. Die Identifikation von Bezugsgruppe und Perspektive erleichtert bei der soziologischen Erforschung von Massengesellschaften eine Überwindung der einseitigen Beschäftigung mit Strukturfragen und ermöglicht die stärkere Berücksichtigung individueller Erfahrungen, die einzelne Handelnde machen.

Bei dynamischer Betrachtung der Wertvermittlungsprozesse in Industriegesellschaften wird deutlich, daß der Erwerb von Perspektiven von der Teilnahme an Kommunikation und dem Zugang zu Kommunikationskanälen abhängt. Die Vielfalt der Massengesellschaft reproduziert sich ständig in der Vielfalt der Kommunikationskanäle, deren sich die Massenmedien bedienen.

Berücksichtigt man die methodischen Vorschläge *Shibutanis* auch in der Mobilitätsforschung, so erscheint sowohl die abrupte persönliche Konversion als auch der langsame soziale Auf- und Abstieg als Wechsel der Bezugsgruppe und folglich als Perspektivenwechsel. Die verstehende Erforschung sozialen Handelns sollte nach *Shibutani* von der Klärung folgender Fragen ausgehen:

1. Wie definiert jemand eine Situation?
2. Aus welcher Perspektive nimmt er seine Situationsdefinition vor?
3. Aus welchen Personen besteht das Publikum, dessen antizipierte Reaktionen als Bestätigung für die Perspektive des Handelnden wirksam sind (Bezugsgruppe)?

*Shibutani* hat das Verdienst, die kulturstiftenden und sinnvermittelnden Wertideen *Max Webers* aus dem Bereich schwebender Geister herabgeholt und als Perspektiven von Bezugsgruppen der empirischen Forschung zugänglich gemacht zu haben. Dabei ist

allerdings eine andere methodische Einsicht wieder verlorengegangen, die bei *Max Weber* schon gewonnen war. Für *Weber* waren die Motive, die Herrscher und Beherrschte veranlassen mochten, ihre Beziehung aufrecht zu erhalten oder nicht, etwas völlig anderes als die Wertideen, die zur Legitimationsgrundlage der verschiedenen Herrschaftstypen wurden. Die Bewußtseinslage in der Kleingruppe der zwei sah er als durch einen qualitativen Sprung getrennt von den Wertideen auf der Ebene des Kollektivs. Für *Shibutani* ist eines so gut Perspektive wie das andere. Es liegt also nahe, in diesem Punkt *Webers* und *Shibutanis* Einsichten zu verbinden und Perspektiven zwei verschiedenen Ebenen zuzuordnen, denen zwei Typen von Bezugsgruppen entsprechen. Auf der Gruppenebene ist die Bezugsgruppe so konkret und überschaubar, daß Mitgliedschaft als persönliche Bekanntschaft definiert sein kann. Auf der Aggregatebene ist die Bezugsgruppe ein Kollektiv, dem angehört, wer bestimmte Werte für wahr hält. So wird eine Mehrebenenanalyse möglich, in die Individualebene, Gruppenebene und Aggregatebene einbezogen sind. Mit der Entfaltung des Du kann auch das Ich sich differenzieren. Dem personalen Du entspricht das personale Ich, der Kleingruppe entspricht das Ich der Privatsphäre, und dem Kollektiv als Du entspricht das öffentliche Ich, das bereit sein muß, zu repräsentieren.

Eine Methode, die so ausdrücklich das Handeln des Menschen ins Zentrum der Aufmerksamkeit stellt wie die VS, wird jener Erkenntnistheorie am ehesten zuneigen, die handlungsbezogen argumentiert. Das tut die Erkenntnislehre des philosophischen Pragmatismus Nordamerikas. Der pragmatische Wahrheitsbegriff besagt in seinem Kern dies: Wahr ist jenes Denken, das mir zu erfolgreichem Handeln verhilft. Die Wahrheit erkennt der Anhänger des Pragmatismus daran, daß sie sich in ihrer Anwendung bewährt, daß sie im Handeln fruchtbar wird. Das diese Haltung rechtfertigende Bibelwort lautet: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Da Kultur und Gesellschaft sich fortentwickeln, können unsere Einsichten von dem, was ist, stets nur revisionsbedürftige Wahrheiten sein. Da die Wahrheit sich im Handeln bewähren muß, muß auch im Handeln neue Wahrheit sich ergeben können.

*George Herbert Mead* definiert die Bedeutung eines Gegenstandes, der wahrgenommen wird, als Summe jener gedachten zukünftigen Handlungen, die sich auf diesen Gegenstand richten können. Wie bedeutsam oder sinnlos etwas für mich ist, hängt demnach davon ab, was ich damit zu tun gedenke. Da Wahrnehmung sich ganz in den Dienst des Handelns stellt, kann sie selbst als eine Form latenten Handelns gedeutet werden. Wahrnehmung ist demnach Fortsetzung oder Vorbereitung des Handelns mit anderen Mitteln. Kennzeichnend für die Methode der VS ist nun, daß Wahrnehmung ebenso wie Handeln einen Verlauf nimmt, der von der gruppenspezifischen Perspektive abhängt, unter Bezugnahme auf die sie geschieht. Wahrnehmung setzt eine geordnete Auswahl aus der Vielfalt der Eindrücke voraus. Ausgewählt wird jene Information, die zur Erreichung des Handlungsziels relevant ist. Die Entscheidung für oder gegen ein Handlungsziel ist eine Frage der Werte, welche gruppenspezifisch sind und an denen das Ich durch Übernahme der Perspektive seiner Bezugsgruppe partizipiert. Bewährt sich das Ergebnis der Wahrnehmung im Handeln nicht, dann erweist es sich dadurch nach dem Wahrheitskriterium des Pragmatismus als falsch. Eine Wiederholung des Erlebnisses, falsch wahrgenommen zu haben, motiviert das Ich, für einen Perspektivenwechsel aufgeschlossen zu sein, seine Relevanzkriterien zu ändern, sich auf eine andere Bezugsgruppe einzustellen, sich – in den Kategorien *Georg Simmels* – auf ein anderes Du zu beziehen.

Diese Wahrnehmungstheorie, mit deren Hilfe die Vorgänge der Alltagswahrnehmung verstehbar werden sollen, deckt sich mit dem Verfahren, das *Max Weber* als Konstruktion von Idealtypen dem verstehenden Soziologen empfohlen hat. Idealtypisches Interpretieren wissenschaftlicher Daten sei erforderlich, damit die diffus vorhandenen ungeordneten Einzelercheinungen zu einem in sich geschlossenen einheitlichen Gedankenbau zusammengefügt werden können. Solche an Wertideen ausgerichtete Wahrnehmung beschreibt *Max Weber* noch als wissenschaftliche Methode. Die Vertreter der Theorie der Symbolischen Interaktion sehen nicht nur die Erkenntnisgewinnung des Wissenschaftlers, sondern auch die Wahrnehmung im Alltag nach diesem Modell sich vollziehen. Dar-

aus folgt, daß der moderne Vertreter der VS für sein wissenschaftliches Erkennen keine andere Methode unterstellt als für das Wahrnehmen jener Personen, die er verstehen möchte. Hier wie dort geht es im Prozeß der Wahrnehmung um Wertung und um die Zuschreibung eines Realitätsstatus nach perspektivegebundenen Relevanzkriterien. Hier wie dort muß die in der Wahrnehmung gewonnene Erkenntnis sich in jenem Handeln als Wahrheit erweisen, in dem sie zur Anwendung kommt. Der Wissenschaftler verhält sich zu dem von ihm studierten Menschen nicht wie ein Subjekt zu einem Objekt sondern wie ein Ich zu seinem Du.

### III. Menschenbild der Verstehenden Soziologie

Für die empirischen Sozialwissenschaften ist das ihrer Arbeit implizit zugrundeliegende Menschenbild seiner Wirkung nach eine wertende Vorentscheidung für viele ihrer Forschungsergebnisse. Wird ein Mensch unterstellt, der wie der reine Wilde in *Jean-Jacques Rousseaus* „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit“ einsam und gütig durch die Wälder streift, selbstgenügsam und auf kein Du angewiesen, oder der Mensch *Anselm Feuerbachs*, der die in ihm vorhandenen, aber nicht verwirklichten Potenzen zu einem Gott zusammenphantasiert und an den Himmel projiziert, so hat das präzise angebbare Konsequenzen für mögliche Aussagen über das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Auf dem Hintergrund eines solchen Menschenbildes erscheint die empirisch gegebene Gesellschaft überwiegend als Bedrohung der Autonomie des Individuums und als Behinderung seiner Selbstverwirklichung.

Legt eine empirische Sozialwissenschaft andererseits ihren Bemühungen die philosophische Anthropologie *Max Schelers*, *Helmut Plessners* und *Arnold Gehlens* zugrunde, dann erscheint der Mensch nicht nur als emanzipationsbedürftiger junger Erwachsener, sondern auch als schutzbedürftiges Kleinkind oder gezeichnet von der Schwäche des Alters. Entsprechend wird die Gesellschaft weit positiver bewertet als Trägerin kultureller Werte und institutionelles

Gehäuse, das der nun notwendig erscheinenden Zuwendung zwischen Ich und Du Schutz gewähren kann. Dabei braucht die Gesellschaft gegenüber dem Individuum keinen so hohen Stellenwert einzunehmen, wie im Soziologismus *Emile Durkheims*, der die Person als Produkt ihrer sozialen Umwelt erklärt und sie damit einer allmächtigen Gesellschaft recht hilflos ausliefert. Es muß hier genügen, gezeigt zu haben, daß sich aus dem jeweiligen Menschenbild eines Sozialwissenschaftlers Voreingenommenheiten zugunsten oder zuungunsten der bestehenden Gesellschaft ableiten lassen.

Die VS arbeitet in ihrer Methode mit der Prämisse, daß Menschsein auf der freien Begegnung von Ich und Du beruht. Keineswegs wird im Menschenbild der VS damit gerechnet, daß der einzelne autonom und aus sich heraus ein Du erzeugen könne – dies würde etwa einer Projektion nach *Feuerbach* entsprechen – noch auch daß ein Du dem Ich aufzwingen könne, lebenslänglich so zu bleiben, wie dies Du es von Anfang an gewollt hat. Im einen wie im anderen Falle würde der Wechselwirkung zwischen Ich und Du die Freiheit fehlen. Zwar kann das Ich nicht gänzlich auf ein Du verzichten, denn erst durch die Übernahme der Perspektive des Du findet es ja zu sich selbst. Daher schließt die Freiheit des Ich zwar nicht die Möglichkeit ein, auf ein Du gar nicht mehr angewiesen zu sein, wohl aber jene, sich ein Du zu fingieren, das der Erfahrungswirklichkeit nicht angehört. Das Ich der VS ist wesentlich sozial.

Das Du der VS hat drei verschiedene Erscheinungsformen: Es tritt dem Ich gegenüber als Person, als Kleingruppe und als Kollektiv. Charakteristisch für das Menschenbild der VS ist die Annahme, daß tatsächlich zu allen drei Formen des Du eine lebendige Beziehung besteht. Der Personalkontakt hilft dem Ich bei der Entfaltung seiner Person, der Gruppenkontakt dient dem Ausbau seiner Fähigkeiten als Gruppenmitglied, z. B. in der Familie oder im Kollegenkreis, und die Beziehung zum Kollektiv vermittelt die zentrale Wertidee, welche die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kulturbereich konstituiert.

Das Bewußtsein des Menschen der VS gelangt zu seinen Inhalten durch den Austausch mit dem Bewußtsein anderer. Die Inhalte

sind dabei Resultate des Verstehens, sie kommen also als Synthese zustande. Handeln und Verstehen sind die Lebensäußerungen des Menschen, in denen er jeweils Sinneswahrnehmung und Sinndeutung miteinander verbindet. Er schafft sich in Interaktion und Kommunikation mit seinen Bezugspersonen und -gruppen sein Weltbild, seine Wirklichkeit selbst. Auf verschiedenen Ebenen der Allgemeinheit und der Weite übernimmt er Perspektiven, doch entscheidend ist für ihn die Teilhabe an einem Kollektiv, dessen Perspektiven für ihn die zentralen Wertideen enthält. Ihn entnimmt er die Relevanzkriterien dafür, welche Inhalte der Vorstellung und der Wahrnehmung er als Wirklichkeit ansieht. Teilhabe an einem Kollektiv, Nachvollzug zentraler Wertideen und Konstruktion der Wirklichkeit sind Erweis der Zugehörigkeit zu einer spezifischen Kultur. Der Mensch der VS ist ohne Kultur nicht denkbar.

Die politischen Systeme der modernen Massendemokratien gehen in ihrer Gesetzgebung vielfach von einem anderen Menschenbild aus als die VS. Daher sind Mitbestimmungsgesetze erlassen worden, die in Unternehmungen und Universitäten das Aushandeln von Kompromissen und die Herstellung von Konsens auf Gruppenebene anordnen. Nach dem Menschenbild der VS kann sich die einer solchen Gesetzgebung entsprechende Erwartung nur erfüllen, wenn die Angehörigen einer als Entscheidungsgremium geschaffenen Gruppe ihre Situation übereinstimmend definieren und zusammen eine ihnen gemeinsame Wirklichkeit konstruieren. Dazu müßten sie jedoch in ihrer zentralen Wertidee übereinstimmen. Da Menschsein nach dem Menschenbild der VS auf der freien Begegnung von Ich und Du beruht, ergibt sich die Möglichkeit einer Kritik an politischen, wirtschaftlichen und anderen Institutionen, in denen Partner mit im Widerstreit zueinander stehenden Wertideen gezwungen werden, sich aufeinander zu beziehen.

## DISKUSSION

### *Das Menschenbild der Verstehenden Soziologie*

Wenn irgendein Empiriker den Ausdruck „Wesen des Menschen“ gebraucht, ist naturgemäß der Philosoph aufgerufen. Sowohl *H. B. Streithofen* wie auch *A. Rauscher* äußerten den Verdacht, daß der Soziologe hier seine Grenzen überschritten habe und in die Gefilde des Philosophen eingedrungen sei. Doch erklärt *H. J. Helle*, daß er keineswegs an den philosophischen Begriff von Wesen denke. Das Anliegen des Soziologen sei viel bescheidener. Er wolle lediglich jenes Wesen studieren, das sich in den menschlichen Handlungen und zwar in den kulturschaffenden Handlungen manifestiere. Die im Innern des Menschen, in seiner Motivation vorhandenen Intentionen werden studiert, um daraus zu erklären, was Kultur und rückschließend was der Mensch ist, nicht der Mensch an sich, sondern der Mensch seiner Kultur.

Natürlich erhebt sich hier gleich die Frage, ob diesem Denken nicht eine teleologische Philosophie zugrunde liege, d.h. die Ansicht, daß alles menschliche Handeln zweckgerichtet ist, es komme dann nur noch darauf an, wie man den Zweck definiert (*H. B. Streithofen* und *A. Rauscher*). *H. J. Helle* möchte allerdings diese Version nicht annehmen, da er nicht von Teleologie, sondern von Kausalität spreche. Das heißt, der Soziologe will nicht eine grundsätzliche Aussage darüber machen, ob der Mensch in allen seinen Handlungen zielgemäß vorgeht, sondern vielmehr schließt der Soziologe aus dem Faktum von Handlungen auf die Intention, und zwar nicht auf eine allgemein menschliche, sondern auf die jeweils verschiedene Intention oder Motivlage, die bestimmten Handlungen zugrundeliegen. Ein Arbeiter, der im kapitalistischen Wirtschaftssystem lebt und sich darin wohlfühlt, wird aus einer anderen Wertperspektive das Verhältnis von Arbeitnehmer und Arbeitgeber betrachten als ein Arbeiter, dessen Wertdenken vom Sozialismus geprägt ist.

## Der Einzelmensch im „Aggregat“

Die Interpretation, daß der Mensch eigentlich erst im „Großaggregat“ zur eigenen Wesenserkenntnis komme, wird von *A. Rauscher* bestritten, da damit der Begriff der Person verkürzt würde. Schon mit verhältnismässig geringer Erfahrung, die bereits in der Kleinfamilie gewonnen werden könne, entwickle der Mensch den Wert der Gerechtigkeit. Den Sinn für Gerechtigkeit bringe der Mensch mit seiner Vernunftanlage irgendwie mit, wenngleich er im Zusammensein mit anderen entfaltet würde. *A. Rauscher* meinte durchaus nicht, daß der Einzelmensch von sich aus die Wertvorstellungen kreiere. Er nimmt aber doch eine natürliche Veranlagung an, aufgrund deren der Einzelmensch ein eigenes Korrektiv besitzt, um aus personaler Werterfahrung zu bestimmen, was noch verantwortbar ist und was nicht. *H. J. Helle* bezweifelt die naturhafte Anlage, die sich von selbst im Sinn einer bestimmten Wertvorstellung entfalte. Die Wertvorstellungen stammen, so *H. J. Helle*, immervon außen. Man könne dies „Offenbarung“ nennen, wo immer diese herkomme. Je größer der Umkreis des Einzelmenschen sei, um so mehr werde die Normen- und Wertvorstellung angereichert. Dies setzt natürlich voraus, daß von den Kleingruppen bis zum „Großaggregat“ eine gewisse einheitliche Linie verfolgbar ist, wodurch sich, wenigstens andeutungsweise, eine Harmonie der Normen- und Wertperspektiven ergibt.

Hier setzte nun *P. Trappe* ein, indem er auf die Verschiedenheit und sogar Gegensätzlichkeit von Normensystemen in der Gesellschaft hinwies. Ein Arbeitnehmer steht z. B. in sehr verschiedenen, zum Teil sich widersprechenden Interessengruppen. Er ist Mitglied eines Betriebes, einer Gewerkschaft, einer Partei, einer kirchlichen Gemeinschaft. Alle diese verschiedenen Gruppen haben ihre eigene Interessenlage und ihre eigenen Normen. Der Arbeiter steht also vor der Tatsache der Interessenmobilität. So aner kennenswert die Verstehenssoziologie von *Max Weber* im Hinblick auf die Abwehr gegen den Positivismus sein mag, so hat *Weber* diese Interessenmobilität doch nicht beachtet. Somit ist auch die Legitimation der Normen nicht einheitlich. Wenn man also die Einheit der

Großgesellschaft anstrebt, dann wird man eine Legitimation suchen müssen, die jenseits der soziologischen Erfahrung liegt.

### *Der Mensch eine Konstruktion seiner selbst?*

Es macht den Anschein, als ob der Mensch sich selbst nur erkenne, indem er das Produkt seines Schaffens erkennt. *F. Beutter* fragt daher, ob die menschliche Wirklichkeit auf das reduziert werde, was der Mensch selbst konstruiert hat. Soll es wirklich keine andere Wirklichkeit mehr geben? *H.J. Helle* antwortet, daß der Mensch selbstverständlich eine eigene Wirklichkeit darstelle. Diese sei rein ontischer oder physischer Natur. Aber um eine Ontologie des Menschen gehe es dem Sozialwissenschaftler nicht. Er studiert den Menschen dort, wo der Mensch sich ausspricht. Und das ist die Welt der Kultur. Der Soziologe ist sich wohl bewußt, daß sein Erkenntnisfeld begrenzt ist. Er will keine ewigen Wahrheiten weder über das Sein noch das Handeln des Menschen anbieten. Die Wirklichkeit, die der Soziologe im Auge hat, ist nur ein Ausschnitt aus dem umfassenden Bereich der Wirklichkeiten. Allerdings meint nun *T. Herrmann*, daß der Mensch auch die physische Wirklichkeit nur erfasse, insofern sie sich ihm als Objekt biete, so daß eine eigentliche Wahrheitserkenntnis, die nur nackte Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, gar nicht denkbar sei. Alles, was der Mensch erkennt, erkennt er als dieser Mensch, als in diesen Umständen lebend, an diesem Platz und auf diesem Standpunkt stehend. Vom psychologischen Gesichtspunkt aus werde alle Erkenntnis, so *T. Herrmann*, auf die Erkenntnis reduziert, die *H.J. Helle* als die Erkenntnis menschlicher Kulturwirklichkeit bezeichnet hat, d. h. alle Wirklichkeit sei immer Wirklichkeit des Beschauers.

### *Positivismus?*

Mit den von *T. Herrmann* vorgetragene Gedanken wurde die These von *H.J. Helle*, daß die menschliche Wirklichkeit im Grunde die mit der Wertperspektive der Umwelt betrachtete Wirklichkeit sei, noch unterstrichen. Damit sind die Philosophen auf den Plan

gerufen, denen es um Wahrheitserkenntnis und nicht um Perspektiven geht. *P. P. Müller-Schmid* stellte darum die Frage, ob diese Wissenschaftstheorie nicht schließlich ein Ableger des Positivismus ist. Der Soziologe *P. Trappe* meint, daß damit alle gesellschaftlichen Handlungen aus der Gesellschaft selbst legitimiert würden. Der Soziologe sei hier verpflichtet, sich bewußt zu werden, daß er an die Grenzen der Metaphysik stoße. Er müsse erkennen, daß die innergesellschaftliche Legitimierung des sozialen Handelns einen unerträglichen Positivismus darstelle, der in der sozialen Praxis verhängnisvolle Wirkungen haben könne.

### *Gefahr der Ideologie*

Wenn die Wirklichkeit nur die vom Menschen im Kulturschaffen konstruierte Wirklichkeit ist, der Mensch also diese Perspektive, die er selbst mitbringt, nicht transzendieren kann, dann ergibt sich, wie *R. Hettlage* meint, die Gefahr der Ideologie, weil es keinen die einzelnen Perspektiven übergreifenden Standpunkt mehr gibt, sich also Perspektiven gegeneinander reiben. *R. Hettlage* hat damit ein Thema angeschnitten, das für die Sozialethik von grundlegender Bedeutung ist, nämlich die Frage, woher die Gesellschaft ihre Normen wirtschafts- und sozialpolitischen Handelns nehmen soll.

### *Die gesellschaftspolitischen Normen*

*P. Trappe* befürchtet eine positivistische Verkürzung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und *P. P. Müller-Schmid* sieht die Normenbildung in bedenklicher Weise hinter der Wirklichkeit nachhinken. Tatsächlich stellt der Sozialphilosoph an den Empiriker die Frage, ob er ihm behilflich sein könne, wenn es darum geht, die Gesellschaft in Richtung auf eine echte Lebensverwirklichung zu leiten. Damit ist das Problem angeschnitten, mit welchen philosophischen Aprioris und auch mit welcher Intention der Soziologe an die Arbeit geht.

*J. Schasching* stellt die Frage, was eigentlich der Soziologe im Auge hat, wenn er die Normen- oder Rollenwelt, die in der Gesellschaft wirksam ist, untersucht. Jeder Wissenschaftler müsse sich über die Aprioris seiner Untersuchungen klar werden. Der Soziologe verfolge immer eine bestimmte Absicht, indem er ein bestimmtes Objekt auswählt, das er für relevant hält. Er hat also in seinen Untersuchungen eine Intention, mit dem Resultat etwas für die Gesellschaft zu leisten. Zugleich nimmt der empirisch arbeitende Wissenschaftler einen bestimmten philosophischen Standpunkt ein, denn ohne diesen könnte er seine Absicht nicht rechtfertigen. Die „Relevanz“ des Objektes hänge wesentlich von dieser grundsätzlichen Stellungnahme ab. *H. J. Helle* brachte sein volles Einverständnis mit diesen Gedanken zum Ausdruck. Schon die Absicht, nicht einfach Tatsachen zu registrieren, sondern sie aus Perspektiven zu verstehen, verweise auf die philosophische Grundkonzeption, daß das Gesellschaftliche nicht ein rein mechanischer oder technischer Vorgang sei. Der Soziologe müsse sich nur klar über die Grundentscheidung sein und sie auch explizit machen. Dazu gehöre auch die Klarstellung der Absicht, die er mit dem Resultat der Untersuchung verfolge. Gesellschaft könne man sich nur vorstellen, wenn diese eine gewisse Einheit, wie immer man sich diese vorstellen mag, aufweise. Eine sektiererische Gruppe sei nur erklärbar, indem man ihr Ausscheren aus der allgemeinen Normen- oder Wertvorstellung erkläre. Zwar sei es nicht Absicht des Soziologen, gesellschaftspolitisch die Einheit herbeiführen zu wollen, wohl aber, die Aufspaltung dieser Einheit zu erklären.

Der Philosoph stellt im Anschluß an diese Ausführungen natürlich die Frage, ob der Soziologe auch Aufschluß geben könne über die Herkunft der Normen. *J. Detjen* meint darum, daß diese Frage durch den Soziologen nicht ausgespart werden dürfe. *H. J. Helle* anerkennt die Notwendigkeit der Fragestellung. Diese Frage sei aber empirisch nicht mehr in ihrem ganzen Umfang lösbar. Die Normen sind für die Soziologen vorhanden. Sie werden in ihrer Wirkkraft untersucht. *J. Detjen* fragt nun nach dem Woher dieser Nor-

men. *H.J. Helle* erklärt, er könne als Soziologe die Herkunft der Normen aus irgendeiner Offenbarung unterstellen, wobei der Begriff der Offenbarung nicht gerade den Sinn zu haben brauche, den der Theologe unterstellt. Hinter den Normen, die als gesellschaftliche Wirkkraft die Motivierungen der einzelnen Gesellschafts- oder Gruppenglieder beeinflussen und bestimmen, stehen die Werte, die der einzelne Mensch für sein Leben als sinngebend erkennt. Die Fundierung dieser Werte, d. h. die Erklärung ihrer Herkunft und ihrer Rechtfertigung, ist aber, so *H.J. Helle*, bereits eine philosophische oder gar theologische Erörterung, für die der Soziologe keine spezielle Kompetenz mitbringt.

Mit dieser Darstellung von Norm und Wert hat *H.J. Helle* eigentlich alle von der Philosophie herkommenden Fragen beantwortet. Der Vorwurf des Positivismus kann nun nicht mehr gelten, da die hintergründigen Fragen nach dem Sinn, den der einzelne in seinem Leben zu erkennen hat, und nach dem Sinn, den auch die Gesellschaft zu verfolgen hat, nicht angesprochen sind. Auch ist der Einwand, daß der einzelne Mensch nur als ein Produkt seiner Rollenfunktion gesehen werde, beantwortet, da die menschliche Person in ihrer selbststeigenen Wertvorstellung nicht Gegenstand soziologischer Untersuchung ist. Der Philosoph kann dann eigentlich nur noch dort ansetzen, wo der Soziologe seine Aprioris explizit macht. Er kann fragen, ob der Begriff des Gleichgewichts in der Gesellschaft ausreiche, um das Gesellschaftliche zu erklären. Denn es könnte, wie *J. Schasching* bemerkte, zweifelhaft sein, ob man ausgesprochen das Gleichgewicht im Auge behalten solle oder nicht vielmehr die Veränderung, wie dies in anderen Soziologien als der Verstehenssoziologie der Fall sei. *H.J. Helle* wies hier auf ein Mißverständnis hin, das mit dem Begriff des Gleichgewichts gegeben sein könnte. Es kann natürlich nicht die Absicht des Soziologen sein, um jeden Preis Gleichgewicht zu produzieren. Der Begriff des Gleichgewichts ist lediglich der Ausgangspunkt, von dem aus der Soziologe zunächst denkt und von dem aus Veränderung überhaupt erst begriffen werden kann. Andererseits hat *H.J. Helle*, wohl aufbauend auf der Intention des Gleichgewichts, erklärt, es sei Absicht des Soziologen, Leid in der Gesellschaft zu vermindern.

Hier setzte nun *J. Oelinger* mit dem Einwand ein, daß dieser philosophische Ansatz zu gering sei. Man könne ebensogut sagen, der Soziologe müsse das Glück der Gesellschaft mehren. Dann aber müsse man das Glück definieren und man befände sich unbestritten auf philosophischem, sogar theologischem Grund. *H.J. Helle* hat nun hierzu geantwortet, daß die Intention „Leid vermindern“ noch mit der faktischen Befindlichkeit der Gesellschaft in Beziehung stehe, also keine gesellschaftspolitische Absicht verrate, denn man könne Leid, ohne eine direkte Intention damit zu verbinden, feststellen.

### *Zusammenarbeit von Empirikern und Philosophen möglich?*

Das Gespräch erweckt zunächst den Eindruck, als ob der Philosoph und der Empiriker, hier gemeint der Vertreter der Verstehenssoziologie, zwei getrennte Wege gingen, die nicht am gleichen Ziel ankommen. Jeder hat sein Objekt und studiert es mit seiner eigenen Methode. Auch die Intentionen gehen auseinander. Der Soziologe zeigt die Wege auf, auf denen Leid vermindert werden kann, Leid verstanden als Störung friedlichen Zusammenlebens. Der Philosoph gibt sich mit dem soziologischen Begriff des Leids nicht zufrieden, da er wissen will, ob das feststellbare Leid wirklich ein Leid ist oder im Gegenteil ein Sanierungsprozeß auf dem Weg zu einer gesünderen Gesellschaft.

Eigenartig ist, daß der Soziologe das Bestreben zeigt, möglichst „unphilosophisch“ vorzugehen, während der Philosoph sich ernstlich bemüht, die Ergebnisse des Soziologen zur Kenntnis zu nehmen, um eventuell voreilig gefaßte und philosophisch begründete gesellschaftspolitische Normen zu korrigieren, schon aus dem Grunde, weil die gesellschaftliche Wirklichkeit den philosophisch gewonnenen Normen den Zugang versperrt.

Es war wohl ein Mißverständnis von *M. Weber*, anzunehmen, daß der Soziologe sich nur seiner philosophischen und weltanschaulichen Prämissen bewußt werden müsse, um dann rein empirisch in seinen Untersuchungen fortzufahren. Eine philosophische Voraussetzung ist nicht einfach eine Station, die man verläßt, wenn man sich in Bewegung setzt. Sie durchwirkt die gesamte empirische

Forschung. Ganz deutlich wurde dies bei der Bemerkung des Psychologen, daß man überhaupt nicht von einer Wirklichkeit als solcher sprechen könne, sondern vielmehr von der Wirklichkeit, gesehen von dem und jenem Standpunkt aus. Gesellschaftspolitisch formuliert, hieße dies, daß der Philosoph nicht mehr als Interpret des Lebenssinnes zu betrachten ist, sondern als ein Schöngeist, der mit seinen Mitmenschen einen Dialog über den Lebenssinn führt ohne Lehrqualität und ohne Anspruch, den Menschen mehr bieten zu können als den Hinweis, auf welchem Standpunkt des Erkennens sie stehen.

Ist sich aber der Soziologe bewußt, daß, wenn er den Begriff Gesellschaft übernimmt, er bereits eine philosophische Grundposition „über“-nimmt, also nicht selbst schafft? Er kann von Gesellschaft nicht sprechen, ohne an eine Einheit von Menschen zu denken. Der Gedanke der Einheit ist für ihn bereits in dem übernommenen Begriff vorgedacht. Warum ist dieser Begriff innerlich so geformt? Offenbar deswegen, weil die Menschen sich Gesellschaft nicht anders vorstellen können, weil dies, um mit der Verstehenden Soziologie zu sprechen, zu ihrer Perspektive gehört. Aber warum gehört es zu ihrer Perspektive? Hier kommt nun die Philosophie ins Spiel und erklärt, daß es in der Tiefe menschlichen Bewußtseins verborgen liegt, daß wir so denken. Darf der Soziologe, der in allen seinen Untersuchungen die Perspektiven des urteilenden und handelnden Menschen im Auge hat, jemals vergessen, daß die Perspektiven immer im Kontakt mit dem naturhaften moralischen Bewußtsein des Menschen stehen und aus dieser Verbindung niemals entlassen werden können? Und wenn der Philosoph nachweist, daß dieses moralische Bewußtsein von Natur final ausgerichtet ist, dann gibt es keine neutralen Begriffe innerhalb der Soziologie mehr. Das Leid wird dann unvermeidbar entweder als zu Recht oder zu Unrecht empfunden zu bezeichnen sein. Wäre es nicht eine wünschenswerte Vertiefung der Soziologie, wenn der Soziologe nicht nur bei Beginn seiner Untersuchung die grundsätzliche Stellungnahme explizit machen, sondern auch in der Konstatierung von faktischen sozialen Ereignissen zu Leben erwecken würde? Die Verstehende Soziologie hat an sich alle Voraussetzungen hierzu, da

sie aus einer philosophischen Orientierung stammt, der es in erster Linie auf die Tiefenanalyse des menschlichen Bewußtseins ankommt.

## AKTUELLE PROBLEMFÄLLE IM VERBUND DER PSYCHOLOGIE MIT DEN SOZIALWISSENSCHAFTEN

Wenn die Soziologie sowohl die Philosophie als auch die Anthropologie als ihre Nachbarwissenschaften betrachtet, so gilt für die Psychologie nicht nur ein Nachbarschaftsverhältnis, sondern ein Grundlagenverhältnis besonderer Art. Soziologie, Philosophie und Anthropologie sind Geisteswissenschaften, während die Psychologie zwar ihre historische Grundlage in der Philosophie hat, jedoch seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts intime Beziehungen zu bestimmten Naturwissenschaften pflegt. Dabei muß besonders an die Physiologie, die Neurologie, die Psychiatrie, die Neurochirurgie sowie an die Biologie erinnert werden, aber auch an die experimentelle und empirische Pädagogik.

Mit diesen ambivalenten Relationen haben sich französische Soziologen schon seit einer Dekade beschäftigt<sup>1</sup>.

Seit dieser Zeit sind nicht nur einige Probleme neu aufgetaucht, es ist auch mittlerweile eine fächergemeinsame Diskussion in Gang gekommen. Andere Fragestellungen gemeinsamer Natur sind infolge der Veränderung der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse neu entstanden.

Deshalb kann ich in diesem Zusammenhang nur einige dringende Probleme ansprechen; eine Systematisierung des Verhältnisses von Psychologie und Soziologie darf dabei nicht erwartet werden. Die aktuellsten Probleme, die ich zur Sprache bringen möchte, gehören dreierlei Bereichen an.

1. Das Problem von *Person, Charakter, Persönlichkeit*. Die personale Grundlage des Menschen ist philosophisch und anthropologisch verflochten.

<sup>1</sup> Vergleiche hierzu *Jacques Havel: Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*. Bd. I 1970, Bd. II 1978.

2. Das Problem der *Begabung* ist biologisch, medizinisch und anthropologisch verankert.
3. Das teleologische Problem des *Lebens* umgreift alle bisher genannten Disziplinen und Wissenschaftsbezüge; denn die Frage nach Sinn und Wert des Lebens ist nicht nur nomothetischer, sondern auch axiologischer Natur. Dies aber besagt nichts anderes, als daß Ethik und Moral dabei ebenso beachtet werden müssen wie die Fragen der somatischen Konstitution.

## I.

Auch wenn es manchen Soziologen nicht in ihr idealistisches Konzept paßt, möchte ich vorweg eine Hypothese setzen: Gemeinschaft und Gesellschaft sind nicht vor der Person, weder zeitlich noch existentiell! Erst müssen ein Mensch und danach andere da sein, damit die Gemeinschaft bzw. die Gesellschaft realisiert werden kann.

Vom Augenblick der *Konzeption* an ist sicherlich eine Beziehung zwischen Mutter und Embryo gegeben. Aus zahlreichen Kriegs- und Nachkriegserlebnissen weiß die Psychologie, daß die Lebens-einheit Mutter und Kind im pränatalen Stadium bereits schicksalsprägend ist; z. B. gemeinsame Schreck- und Streßerlebnisse hatten postnatale Folgewirkungen. Die Mutter-Embryo-Beziehung ist also nicht nur eine solche somatischer Natur, sondern auch eine solche psychologischer Art. Darum werden sich auch die in letzter Zeit in England geborenen, sogenannten „Retortenbabys“ voraussichtlich nicht von natürlich gezeugten Kindern unterscheiden; denn in diesen Fällen wurde die außerhalb des Körpers befruchtete Eizelle alsbald danach in die Gebärmutter implantiert, entwickelte sich dort weiter bis zur normalen Geburt.

Ganz anders aber verhielte es sich mit menschlichen Lebewesen, die, sollte der Versuch gelingen, völlig außerhalb des Mutterleibes zur Entwicklung gebracht würden. Ein italienischer Versuch vor einigen Jahren, eine befruchtete menschliche Eizelle *in vitro* sich entwickeln zu lassen, erreichte nur eine kurze Lebenszeit. Sollte aber einmal die Aufzucht eines echten Retortenbabys gelingen,

dann ist die Frage durchaus berechtigt, ob dieser Mensch Gefühle mitbringt und welche. Oder sind sogar seine kognitiven Funktionen anderer Art als beim natürlich geborenen Menschen?

Gewiß ist das eine futurologische Frage. Ich trage sie in diesem Zusammenhang nur deswegen vor, weil so bezogene und zustandegewordene Gefühle sicher anderer Natur sind als etwa die Gefühle zwischen einem erlebenden Wesen und einem Reagenzglas. Aber diese futurologische Frage hat auch ihre Gegenwartsbedeutung. Denn der Embryo ist ein potentieller Erlebnisträger für Gedächtnis- und Sprachvermögen. Deshalb muß von der Psychologie aus die Frage gestellt werden: wodurch unterscheidet sich dieses Lebewesen vom Tier, über das der Mensch zu seinen Diensten frei verfügen kann?

Der Mensch fängt also gesellschaftlich, nicht nur somatisch, vor der Geburt an. Die Psychologie hat den Beweis erbracht und kann darum nicht die pränatale personale Erlebnisfähigkeit leugnen.

Ich muß es mir ersparen, parallele Gedanken zum Ende des personalen Lebenskreises vorzubringen, indem ich etwa auf den *thanatopsychologischen* Aspekt des psychologisch-sozialen Problems eingehe; Todeswille, Todesfurcht, Todesfreude differenzieren bekanntlich bei zahlreichen Individuen innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß diese Erlebnisse personengebunden sind und nicht nur gesellschaftsabhängig.

Ein anderes zeitaktuelles Thema, das in diesem Zusammenhang genannt werden muß, ist das *Problem der Prägung*; mit einem aus dem Griechischen entnommenen Wort besser zu umreißen, nämlich mit dem Wort „Charakter“. Die Prägung der *Lorenz'schen* Graugänse ist ein Akt der Teilnahme. Diese Art von Prägung als exemplarisch für den Menschen zu nehmen, wäre ein Anthropomorphismus ohne stichhaltige Begründung, gegen die sich viele Ethologen schon gewendet haben; *Lorenz* eingeschlossen.

## II.

Unsere Überlegungen sind mittlerweile schon in den biologischen Kontingenzkreis der Psychologie hineingeraten. An dieser Stelle wird deutlich, daß daraus soziologisch sehr ernste Probleme sich ergeben, die der Soziologe gewiß nicht ohne die Psychologie behandeln, geschweige denn lösen kann. Die Soziologie ist hier, wenn sie wissenschaftlich verantwortliche Aussagen machen will, auf wissenschaftlich erwiesene Tatsachen angewiesen, die mittlerweile andere Disziplinen, unabhängig von der empirischen Soziologie, aufgegriffen und jedenfalls teilweise gelöst haben. So verhält es sich mit dem *Problem der Begabung*, das auf allen Kontinenten, im Osten wie im Westen, seit Jahren ein echtes Lebensproblem geworden ist. Es ist außerhalb Deutschlands mehr bekanntgeworden als in der Bundesrepublik selbst, als nämlich ein Kreis von hervorragenden Wissenschaftlern – fachzuständige Nobelpreisträger eingeschlossen – die Vererbungsabhängigkeit des Menschen bestätigt hat, während Kreise in Deutschland (wissenschaftliche und sozialistische) die These von der *Machbarkeit* des Menschen, besonders im Raum der Intelligenz und des Lernens, mit Macht und Anspruch auf Allgemeingeltung vertraten. Es steht außer Frage, daß diese These ausgesprochen gesellschaftsbezogen und ideologieabhängig ist: Daß Begaben eine sozial-liberale Ideologie ist, wurde schon verkündet mit den Schlagwörtern „Bürgerrecht auf Bildung“ (*R. Dahrendorf*) und mit der verbalen Innovation „Begaben“ (*H. Roth*), mit der dahinterstehenden These, daß weit wichtiger als die angeborenen Anlagen das „Begaben“ sei. Der Mensch sei als machbar zu betrachten und man könne, wenn man nur die nötigen Aufwände betreibt, den Menschen mit seinen Anlagen zu allem machen, was man vorhat. So ist die These von *Watson* zu verstehen: „Man gebe mir zwei Säuglinge, und ich mache aus dem einen ein Genie und aus dem anderen einen Verbrecher“. Die Konsequenz dieser begabungspsychologischen Irrlehre war eine Bildungswerbung für das Gymnasium, die mancherorts so betrieben wurde, daß 80% eines Altersjahrgangs in die höhere Schule geworben werden konnten

(Beispiel: Stuttgart oder München-Perlach). Heute haben wir also sicherlich zu viele Abiturienten; im Gefolge dazu den Numerus Clausus und eine mindestens in der Entwicklung feststellbare, nach Schätzungen noch weiter steigende Arbeitslosigkeit in den akademischen Berufen.

Eine Soziologie und Sozialpolitik – das gleiche gilt übrigens für die Sozialpsychologie – ohne Rücksicht auf anthropologische Gegebenheiten, zu denen in erster Linie die personale Konstitution des Menschen als eine Einheit aus Körper, Seele und Geist zu rechnen ist, muß zwangsläufig zu Irrtümern, insbesondere theoretischen Irrtümern, führen, die von etlichen Autoren, Philosophen und Pädagogen mit Recht als Holzwege bezeichnet worden sind.

### III.

Das Verhältnis von Psychologie und Soziologie kann meines Erachtens am deutlichsten veranschaulicht werden am Problem des *Typus*. In der Psychologie wird seit eh und je von Charaktertypen oder Charakterformen gesprochen. Bereits in der Philosophie und Psychologie des griechischen Altertums war davon mehrfach die Rede. Die Temperamentenlehre sprach vom Sanguiniker, Choliker, Melancholiker und Phlegmatiker. Ihr Begründer, *Hippokrates*, meinte, daß die Säfte des Körpers (z.B. Galle, Blut) die Unterschiede der Menschentypen bedingten.

Interessant ist, daß auch moderne Typensysteme auf dieser antiken Konzeption der somatischen Grundlage aufbauen. Dazu müßten alle diejenigen Typensysteme gerechnet werden, die körperlich-konstitutionelle Fakten und Argumente benützen, wie es z.B. *E. Kretschmer* in seinem Buch „Körperbau und Charakter“ tut.

Daneben wurden auch andere Typensysteme in der Psychologie aufgebaut, z.B. die geisteswissenschaftlich orientierten „Lebensformen“ von *E. Spranger*. Seine Wertbereiche (das sind der theoretische, ästhetische, soziale, politische, religiöse, wirtschaftliche) sind formal betrachtet Ordnungssysteme, um die Vielfalt menschlicher Einstellungs- und Verhaltensformen in den Griff zu bekommen.

Sicher ist, daß Typensysteme nicht nur besseres Verstehen anderer Menschen ermöglichen, obwohl sie im Prinzip nur Konstrukte sind. Aber sie haben sich praktisch bewährt und als notwendig erwiesen. Sie haben sich aber auch wissenschaftlich als fruchtbar erwiesen. Notwendig waren sie, weil sich die Psychologie einer Vielfalt menschlicher Funktionsweisen, Verhaltens- und Haltungsweisen gegenüber sah; hilfreich waren sie, weil sie einerseits das Gemeinsame vieler Menschen eingefangen haben und andererseits dabei gezwungen waren, auf die personale Konstitution aller Menschen hinzuweisen. Wichtig waren sie ferner, weil nur damit die individuellen Differenzen (interindividuell und intraindividuell) bis jeweils zu einem gewissen Grad zusammengefaßt werden können.

Jede Typologie ist ein jeweils spezifisches Ordnungssystem, um die Beschreibbarkeit des menschlichen So-Seins in seiner Mannigfaltigkeit zu erleichtern und damit dessen Bestimmung zu verbessern. Darum geht es in der Psychologie.

In einer ähnlichen Aufgabenstellung findet sich die Soziologie. Ihr geht es um die Bestimmbarkeit des menschlichen Miteinanderseins (des Für- und Gegeneinanderseins). Für die Soziologie ist es darum notwendig und angemessen, sich gewisser *Methoden* zu bedienen. Darauf hat sie ein Recht. Es erwächst ihr daraus aber auch eine Verpflichtung, ähnlich wie für die Psychologie. Zu den Methoden der Psychologie gehören die Selbstbeobachtung und die Fremdbeobachtung. Wer will und kann diese Methoden mit Fug und Recht der Soziologie verweigern? Der Soziologe kann sich wie der Psychologe der Selbstbeobachtung bedienen. Man muß allerdings die Frage stellen: Ist diese Vorgehensweise für die Soziologie unbedingt notwendig und angemessen? Unbezweifelbar notwendig ist für die Soziologie die Fremdbeobachtung. Man denke z. B. an die verschiedenen Arten von Interviews und Fragebogen. Aber beide wenden sowohl die Methoden Fremd- wie Selbstbeobachtung, ja sogar der fremdgeleiteten Selbstbeobachtung an.

Die Gemeinsamkeit zwischen Psychologie und Soziologie geht in methodischer Hinsicht noch weiter. Beide Disziplinen arbeiten mit kleineren oder größeren Samples ( $N = > 2n$  bis  $\infty$ ); beide Dis-

ziplinen sind auf Vergleiche angewiesen und zu Vergleichen verpflichtet, und zwar sowohl im intrinsischen wie im extrinsischen Sinn; das bedeutet hier: Vergleiche unter den Menschen, aber auch Vergleiche zwischen Mensch, Tier und Pflanze. In beiderlei Hinsicht sehen sich die zwei Disziplinen gleichen Schwierigkeiten konfrontiert. Dazu eine Frage: lassen sich generalisierende Aussagen auf der Basis einer Minimumzahl von Beobachtungen machen? Jeder vernünftige Statistiker, auch derjenige, der die Chancen der Variationsrechnung kennt, muß dies verneinen. Hochrechnungen erfordern zum anderen eine statistisch zuverlässige Ausgangsbasis. Wenn ein Psychologe jüngstens Aussagen auf der Basis von 5 Personen machte, ein Mediziner Aussagen auf der Basis von 31 Versuchspersonen, so können diese Ergebnisse richtig sein. Aber sie sind wissenschaftlich nicht stichhaltig. Gewiß, es müssen Erfahrungen auch mit einer kleineren Zahl von Fällen gesammelt werden und, sofern es um eine experimentelle Erprobung geht, müssen natürlich Versuche riskiert werden. Aber das Ergebnis dieser Versuche enthält noch keine gültige wissenschaftliche Aussage. Im Prinzip müssen (statistische) Berechnungen in der Psychologie wie in allen Wissenschaften den gültigen Validitäts- und Objektivitätskriterien genügen. Dies gilt nicht nur für die Praktiken der Faktorenanalyse, sondern auch bei der Beschreibung menschlicher Differenzen. Der Schreibtischpsychologe arbeitet mit der subjektiven Gewißheit (der Introspektion und Intuition) als seinem Hauptargument; früher haben sich auch die empirischen, insbesondere die experimentellen Psychologen, z.B. bei den Gedächtnisversuchen (*H. Ebbinghaus*) mit der subjektiven Gewißheit begnügt.

Sie mußten aber inzwischen einsehen, daß die Berücksichtigung der größeren Zahl auch ihre wissenschaftliche Berechtigung hat. Daraus ergibt sich, daß weder der methodische Isolationist in seiner Subjektivität noch der Operationalist, der nur messend und zählend seine Versuche auswertet, den Stein der Weisheit gefunden hat. Diese These gilt auch heute, da wir wissen, daß Experiment und Berechnung manche Erkenntnis absichern, vielleicht sogar allgemeingültig machen können.

Grundsätzlich ist festzuhalten: Die Größen- und Intensitätsdimension der Zahl sagt etwas über quantitative Gegebenheiten; sie sagt aber nichts aus über die qualitativen Inhalte. Daraus hat sich für die Psychologie ergeben, daß sie sich nach einer Phase des Operationalismus, der mißt und zählt, wieder der Bedeutung der Beschreibung im charakterologischen Sinn bewußt wurde. Die Soziologie wird voraussichtlich dieselbe Entwicklung nehmen, weil die empirische Soziologie nicht ohne Methoden auskommt, die Methoden aber nicht ohne Inhalt sein können. Das beobachtende operationale Vorgehen zwingt zu einer schauenden Interpretation der Ergebnisse. Die operationale Meta-Sprache ist bis heute nicht gefunden.

An dieser Stelle kann schließlich festgestellt werden, daß der Operationalismus von einem *Ordnungssystem* ausgeht, das er nicht erfunden hat, sondern vielmehr vorgefunden hat. Jede Problemforschung arbeitet im Rahmen eines axiomatischen oder nomologischen Ordnungssystems; auch das Werterleben steht innerhalb solcher, wenn auch andersartiger Ordnungssysteme. Der Inhalt der jeweiligen (natürlichen) Grundordnungssysteme wird nicht vom Menschen geschaffen, sondern von ihm nur vorgefunden. In dieser Hinsicht sind Psychologie und Soziologie gleichartig betroffen. Heute sollte man die Forderung vertreten, daß beide Disziplinen, sowohl die Psychologie als auch die Soziologie nur dann sich wissenschaftlich rechtfertigen und begründen lassen, wenn sie sich sowohl der phänomenologisch-beschreibenden wie der operationalbestimmenden Methoden bedienen.

#### IV.

Mit der Wert- und Sinnproblematik übersteigen (transzendieren) wir in unserer Betrachtung die anthropologischen, biologischen und psychischen Systeme und wenden uns ihrer inneren Verbundenheit (Syndromen) zu. Damit aber erkennen wir die Zuständigkeit der Geisteswissenschaften für die sozialwissenschaftlichen Belange an. Konkreter gesprochen: die Notwendigkeit einer Einbeziehung von Ethik und Moral in unser wissenschaftliches Bezugssystem.

Sinn- und Wertfragen übersteigen alle bisher genannten Lebens- und Erlebnismöglichkeiten des Menschen. Dieses rechtfertigt in unserem Gedankenzusammenhang ihre Nennung an dritter Stelle (womit also nicht eine inhaltliche Gewichtung oder Abwertung erfolgt). Das Tier sieht sich mit keiner dieser Fragen konfrontiert. Das Tier hat eine eigene Werthierarchie; sie beschränkt sich auf materielle und biologische Werte. Dabei kann von Werten nur insofern gesprochen werden, als diese zur Bedürfnisbefriedigung dienen. Auch der Mensch hat auf dieser Basis Erlebnisse. Aber er ist im Gegensatz zum Tier in der Lage, diese Basis zu übersteigen.

Wenn ein britischer Biologe (*Fox*) von der „Persönlichkeit“ des Tieres gesprochen hat, so kann man daran erkennen, welche absurden Konsequenzen Fachspezialisten ziehen können. Solche Irrtümer werden keiner Wissenschaft erspart bleiben, die fachwissenschaftlich ihre Scheuklappen nicht ablegen will. Wenn der Behaviorismus oder die Verhaltensforschung sich in selbstgenügsamer Weise verstehen, leisten sie zweifelsohne nicht der Soziologie eine Hilfestellung, sondern allenfalls dem Soziologismus.

Eine wissenschaftliche Soziologie kann das Werterleben und damit die Existenz der Werte nicht leugnen, ebensowenig wie die Psychologie. Wenn der Behaviorist die Behauptung vertritt: „Intelligenz ist das, was der Intelligenztest mißt“, so weiß der Psychologe, daß diese enge Definition weder einen Ansatz für theoretische Chancen eröffnet, noch für die angewandte Psychologie sich fruchtbar auswirken kann. Der Soziologe kennt aber, ebenso wie der Psychologe, das Faktum Mensch in seiner Ganzheit. Das heißt also: die Person, die zu Entscheidungen und Entschlüssen befähigt ist, hat nicht nur ihre Triebe und Affekte, sondern auch die Gefühle in einem individuellen Motivbündel und darüber hinaus geistig hochorientierte Motivinhalte.

Die Motive der meisten Menschen reichen über die einfachen Bedürfnisse Hunger, Durst u.ä. hinaus; sie sind abhängig von geistig-wertorientierten Lebenszielen. Wertgebundene Motive sind die stärksten Beweggründe für menschliches Fühlen, Denken und Handeln, und sie beeinflussen deshalb auch das entscheidende Füreinander-, Miteinander- und Gegeneinandersein innerhalb der

menschlichen Gemeinschaft und Gesellschaft. Im Laufe der letzten Jahre ist innerhalb der Psychologie immer mehr das Interesse für das *Werterleben* erwacht. Immer mehr Untersuchungen beschäftigen sich damit. Als Beispiel dafür sei wenigstens auf eine Untersuchung der UNESCO hingewiesen. Sie wurde von dem französischen Gelehrten *André Berge* (Direktor des Psycho-Pädagogischen Instituts in Paris) durchgeführt. Er arbeitete mit einem 64-teiligen Fragebogen, den er bei 16- bis 21-Jährigen einsetzte. Er fragte nach Triebkräften, Verhaltensmotiven, nach der Beziehung zu Werten und Wertbegriffen (das Wahre, Gute, Schöne). Dabei ergab sich, daß die moderne Jugend offen ist für Welt- und Menschenverständnis. Die Jugend ist interessiert, was in den Menschen ihrer näheren Umgebung vorgeht. Dieses Interesse an Menschen ist z. B. weitaus größer als der Wunsch, andere Planeten kennenzulernen. In bestimmten Teilen der Erde (Malaysia, Indien) wären viele bereit, auf einsamen Inseln wie Robinson zu leben. 82,75% der malaysischen Jugendlichen, 70,8% der jungen Inder und 37,6% der Kubaner bejahen die diesbezügliche Frage. Die Japaner und Franzosen stimmen darin überein, daß es nicht notwendig sei, die alte Welt einzureißen und eine neue, bessere aufzubauen. Die Jugend in Kuba, Malaysia, Frankreich und Kanada ist gegenwartsnahe. Anders die japanische Jugend, die an der Vergangenheit mehr interessiert ist (77%). Besonders wichtig in unserem Zusammenhang ist die Frage nach den höchsten Tugenden. Dafür nennen die Franzosen: Offenheit; die Kanadier: Güte; die Kubaner: Gerechtigkeitsinn; die Inder: Ehrenhaftigkeit; die Japaner: Mut; die Malaysier: Güte. Die Kubaner ebenso wie die Malaysier waren bis zu 90% davon überzeugt, daß es eine Ursache für alles Seiende gibt.

Es gibt also heute – und deswegen habe ich dieses Forschungsergebnis zitiert – nicht wenige Angehörige des Genus Humanum, denen das Werterlebnis-Problem bewußt ist. Es gibt aber auch nicht wenige Angehörige des Genus Humanum, die die Fragen des Lebens oder die eben genannten Werthafteigenschaften aus ihrem Lebensinhalt vollkommen ausgeklammert haben.

Ich erinnere mich an einen jungen vierzehnjährigen Musikanten auf einem Kirchweihfest, der auf meine Warnung vor seinem unmäßigen Zigarettengenuß mir entgegenhielt: „Das ist doch wurscht, wenn ich verrecke“.

Sicher hat in diesem Fall die erzieherische Umwelt, d.h. die pädagogische Gesellschaft, versagt; ebenso wie die Gesellschaft bei vielen Drogensüchtigen eine schwere Gewissensschuld auf sich geladen hat, weil sie in der Prophylaxe die sozialpsychologisch gebotenen Einflußmöglichkeiten nicht rechtzeitig nutzte.

Ich habe – nicht zuletzt durch Beispiele – zu beweisen versucht, wo zwischen Soziologie und Psychologie engste Beziehungen bestehen; ich habe auch versucht darauf hinzuweisen, daß beide sich von anthropologischen und philosophischen Grundfragen umklammern lassen müssen. Wer diese wissenschaftliche Weite scheut, bleibt eben eng und darf sich nicht wundern, daß seine vorgetragenen Ergebnisse in der Praxis scheitern. Nicht alles, was als wissenschaftliche Erkenntnis veröffentlicht wird, ist gut.

Es wird in den genannten Wissenschaften sehr viel *Verbalismus* im Namen sogenannter notwendiger *Innovationen* betrieben. Eine ideologisch betriebene Wissenschaft kann, wie im Falle der Psychologie, zu einer Ersatzreligion werden. Eine ideologisch betriebene Soziologie wird bestenfalls zur Politologie; damit sei wenigstens eine der vielen Gefahrenzonen genannt, in die heute die Wissenschaften hineinverführt werden. Die beste Kontrolle für wissenschaftliche Ergebnisse ist die exakte Nachprüfung durch andere Forscher, möglichst außerhalb der Reichweite persönlicher Einflußnahmen, und die Bewährung in der Praxis des Lebens.

Dieser Gedanke ist für die gesamte Wissenschaft von erheblicher Relevanz. Das wissenschaftliche Begutachtungswesen ist so lange mangelhaft, als es nicht von persönlichen Einflußnahmen frei ist. Dieses aber kann nur geschehen, wenn es übernational ist; diejenigen Erkenntnisse, die sich im Ausland durchgesetzt haben, sollten als wissenschaftliche Beurteilung mehr gelten als Kollegialurteile, Fakultäts- oder Fachbereichsurteile oder gar als Funktionärsurteile in den verschiedenen Gremien.

Weil Soziologie, Pädagogik und Psychologie – die letztere vielleicht noch am wenigsten – um ihre Wissenschaftlichkeit zu kämpfen haben, möchte ich nicht nur die gemeinsame Zusammenarbeit als ihre große Chance sehen, sondern auch ihre gemeinsame Verkettung durch die Bande der Philosophie empfehlen.

## ETHOLOGIE ALS BEITRAG ZU DEN SOZIALWISSENSCHAFTEN

Die Soziologie, heute eher im Sinne eines Sammelbeckens unterschiedlichster sozialwissenschaftlicher Fragestellungen und Theorien wirkend, wurde von einem ihrer markantesten Begründer, dem Philosophen *Auguste Comte* (1798 – 1857) als Krönung aller Wissenschaften betrachtet. In den Soziologen sah er die Priester einer wissenschaftlichen Menschheitsreligion. Ohne Zweifel ist diese frühe Phase der Vorstellung von der Soziologie als allumfassende, nahezu beglückende Wissenschaft in weiten Kreisen zugunsten sachlicher Forschung längst überwunden. *Comte* selbst rückt die Soziologie ja bereits in unmittelbare Nähe der Biologie und überträgt deren vom Individuum abgeleiteten Organismusbegriff auf die Gesellschaft, die damit zum zentralen gestaltenden Faktor wird. Die betroffenen Eigenschaften und Leistungen des Einzelmenschen leiten sich damit von der Gesellschaft ab und sind nur aus ihr erklärbar. Für den Biologen dagegen, vor allem dort, wo er die zur Diskussion stehende Ethologie vertritt, ist jedes Verhalten im Individuum verankert. Dies baut von sich aus je nach ökologischer Gesamteinpassung seiner Art und somit als Träger angeborener sozialer Verhaltensstrukturen die ihm entsprechenden artgerechten Sozialverbände auf. Von der Stammesgeschichte geformt, vermag es mit Hilfe eines allerdings vorgegebenen Plastizitätsfächers in der Gegenwart zu agieren. Die Tragweite dieser mehrdimensionalen Relation zwischen vergangener Entwicklungsgeschichte und daraus resultierendem Wirken in der uns zur Verfügung stehenden Welt muß näher beleuchtet werden, denn hier liegen ja die Wurzeln aller sozialen und ethischen Erfolge und Mißerfolge.

Wer sich mit Erdgeschichte befaßt, denkt in Hunderten Jahrmillionen. Für ein hypothetisches Unteres Vorkambrium wären bereits

rund 900 Millionen Jahre einzusetzen und deren 200 für das Mittlere Vorkambrium. Die biologische Urzeit allein dauerte 260 Millionen Jahre, die Altzeit 340, die Mittelzeit 140 und die Neuzeit, weitgehend ident mit dem Tertiär, nur etwa 60 Millionen Jahre. Gibt man der Menschheitsentwicklung, vom frühesten Urmenschen der Anthropusgruppe an gerechnet, rund 1 Million Jahre, bleibt für den knapp 20 000 Jahre alten Homo sapiens recens im biologischen Gesamttablauf ein sekundenhaftes Aufblitzen am Ende eines vierundzwanzigstündigen Tages.

Man fragt sich, ob dieses Letztereignis im Gesamtgeschehen überhaupt eine Rolle spielt, denn innerhalb der Erdgeschichte sind wir ein Nichts, das keinerlei allgemeingültige Gesetze geformt hat, vielmehr geformt ist von den während unvorstellbarer Zeiträume gestaltenden Gesetzen der Chemie, der Physik, der Biologie. Wir sind die derzeit aktuelle Ausformung eines infolge des Zellteilungssystems bislang unsterblichen Zellenstromes, der uns auf kontinuierlichem Erbweg über die Jahrhundertmillionen nahtlos mit der frühesten Zelle dieser Welt und folglich auch mit allen Lebewesen des Stammbaumes verbindet. Und nun wollen wir, die Lebewesen der eben vergangenen Sekunde, ein Bild dieser gesamten Welt erstellen, wollen vielfach allein durch philosophische Wahrheitssuche eine Weltanschauung gewinnen, um diese dann in eine Ideologie umzumünzen, die geeignet ist, die menschliche Gesellschaft den weiteren Weg richtig zu geleiten. Doch schon bei den ersten diesbezüglichen Versuchen stolpern wir über die von uns formulierten Begriffe, weil wir deren Inhalte offensichtlich nicht klar genug zu definieren wissen, um sie auf Dauer bewahren zu können. Selbst einem ständigen Wandel unterworfen, vermögen wir ihre Abwandlung nämlich nicht zu verhindern.

So hat der Begriff „Welt“ ursprünglich eine engere Bedeutung als heute, wo man ihn auch als Synonym für „Erdball“ verwendet, die Himmelskörper als „ferne Welten“ bezeichnet und von der Existenz eines „Weltalls“ spricht, für das die Astronomen einen möglichen Durchmesser von 13 Milliarden Lichtjahren errechnet haben. Das althochdeutsche Ursprungswort „weralt“ bedeutet etwa „Menschengeschlecht, Zeitalter“. Das Wort Welt setzt sich zusammen

aus „wer“ im Sinne von „Mann, Mensch“, wie es in „Werwolf“ vorkommt, und der indogermanischen Wurzel unseres Begriffes „alt“. Welt läßt sich somit als Menschenalter, Menschenzeit übersetzen. Sie ist demnach das, was einer in seiner Zeit aus seiner menschlichen, seiner zwangsläufig zugleich auch sozialen Position heraus um sich wahrnimmt. Heute wird der Begriff „Welt“ sehr vielen Vorstellungsbereichen in unterschiedlichster Sinngebung zugeordnet. Wenn wir von „Weltalter“, „weltlicher Gesinnung“ oder „Umwelt“ sprechen, so befinden wir uns jedesmal auf einer anderen Bedeutungsebene. Und so ist auch das „Weltbild“ mit „Weltanschauung“ durchaus nicht ident.

Nach *Jaspers* ist Weltbild die Gesamtheit der gegenständlichen „Inhalte, die ein Mensch hat“. Es lassen sich auch vielerlei Weltbilder, etwa ein politisches, seelisches oder kulturelles Weltbild bezeichnen. Auf ähnlicher Ebene spricht *Lorenz* von einem „Weltbild des Verhaltensforschers“. Diese unterschiedlichen Weltbilder als jeweils individuelle oder gruppengebundene Ausschnitte aus der komplexen Realität erschweren interdisziplinäre Gespräche vor allem dadurch, daß sie nicht selten zum Ausgangspunkt divergierendster Weltanschauungen werden, die ihrerseits im Sinne von Denk- und Vorstellungsweisen grundsätzlich auf das Ganze hin orientiert sind. Weltanschauungen haben weitgehend induktiven Charakter, indem sie, von individuellem Teilwissen ausgehend, unbekümmert auf die Ganzheit schließen und von ihrem Verfechter meist mit „Welterkennen“ gleichgesetzt werden. Dieser bezieht auf der unvermeidbaren Basis von Volkszugehörigkeit, Epochenabhängigkeit, individueller Ausbildung und Erfahrung die Gesamtheit der Phänomene des Kosmos über Zeit und Raum hinweg in seine Weltanschauung ein und formt sie wertend zu einer Ganzheit. Weltanschauungen können auch leicht zu politischen oder religiösen Programmen ausgeformt und in dieser Gestalt als endgültig heilbringende gesellschaftsrelevante Erkenntnistotalitäten präsentiert und propagiert werden. Sie leben vom Glauben ihrer Anhänger. Jeder Glaube aber erschöpft sich in der Reaktion. Das heißt, daß sein vorerst ohne Realitätskontrolle aufgestelltes inneres Postulat sich nur in Konfrontation mit der Wirklichkeit bewei-

sen kann. Damit ist dem Glaubenden kein negatives Zeugnis ausgestellt, denn Glaube an sich widerspricht keinesfalls einem Streben nach Wahrheit, er schließt nur die Möglichkeit des totalen Irrtums in sich ein. Diese Komponente haben wir auch bei Betrachtungen der sehr stark die Gesellschaft beeinflussenden Philosophie zu berücksichtigen.

Der Begriff Philosophie stammt aus dem Griechischen und wurde zuerst von den Sokratikern verwendet. Er bedeutet „Weisheitsliebe“ und im übertragenen Sinn „Liebe zur Wahrheit“. Philosophie nimmt als Wissenschaft eine Sonderstellung ein, denn ihre Aufgabe ist nicht das Erbringen konkreter Sacherkenntnisse, sondern die Suche nach tieferer Wahrheit, nach den Hintergründen menschlichen Seins, was aber im Grunde nur auf dem Wege des Heranziehens von Erkenntnissen anderer Wissenschaften erfolgen kann. Dies zu tun oder zu unterlassen beziehungsweise eine Auswahl zu treffen, bleibt den Neigungen des einzelnen Philosophen anheimgestellt. Dementsprechend gibt es nirgendwo so viele einander oft diametral entgegengesetzte Schulen und Richtungen wie gerade in der Philosophie, die sich hinsichtlich ihrer Erkenntniswerte seit *Platon* kaum weiterentwickelt hat und wohl nicht weiterentwickeln konnte, weil sich menschliche Denkweisen in so kurzen Zeitspannen nicht grundsätzlich verändern. Die prinzipiell analogen Überlegungen, Weisheiten, Hypothesen und Theorien werden nur eben aus jeweils technologisch sich wandelnden Kulturen geschöpft. Der qualitativ gleichgebliebene menschliche Denkapparat vermag selbst aus völlig neuen Lebenssituationen immer wieder nur das zu abstrahieren, was seinem angeborenen Leistungspotential entspricht. Die reine Philosophie hat zu allen Zeiten durch ihre Aussagen zwar sehr anschaulich demonstriert, welcher Gedankenleistungen der Mensch fähig ist, zu einer realistischen und objektiv überprüfbaren Kenntnis über Wesen, Beschaffenheit oder Funktion der „Welt“ auf ihren verschiedenen Bedeutungsstufen aber kaum etwas beigetragen.

Die allgemeine Einstellung zur Philosophie ist sehr ambivalent und reicht von tiefster Verehrung als Gipfel aller menschlichen Denkweisen bis zu totaler Ablehnung wegen Mangels an Realitäts-

bezogenheit. Dementsprechend resultieren die Wirkungsgrenzen der Philosophie nicht wie bei anderen Wissenschaften aus Forschungsmöglichkeiten und -ergebnissen, sondern aus Meinungen ihrer Freunde und Feinde. Sie ist ein offenes System, das nach Belieben alles einbeziehen oder leugnen kann, was Menschen wollen, denken, erfahren und auch erkennen. Sie vermag absolute Freiheit ebenso zu postulieren wie totalen Zwang und kann demnach zum legitimen Nährboden der Ideologie werden.

Der Begriff Ideologie bedeutet soviel wie „Ideenlehre“ und stammt von *Destutt de Tracy* (1754–1836), der darunter in Erweiterung der Metaphysik eine auf Ideen fußende unmittelbare Beziehung zur Realität verstand, mit deren Hilfe speziell Probleme der Erziehung, Ethik und Politik zu lösen seien. *Napoleon I.* bezeichnete Philosophen, die seine Meinung kritisierten, zur Charakterisierung ihrer Weltfremdheit verächtlich als „Ideologen“. Heute verstehen wir unter Ideologie ein zwar auf die Wirklichkeit orientiertes, nicht aber aus ihr hervorgegangenes und auf ihr fußendes Gedankengebäude, das mit nahezu dogmatischem Unfehlbarkeitsanspruch als eine Art korrekturgefeites Leitnormensystem gehandhabt wird. Da die verschiedenen Ideologien letztgültige Lösungen von Gesellschaftsproblemen anbieten, wirken sie von sich aus gruppenbildend, was umgekehrt zur Folge hat, daß überall dort, wo Institutionen Gruppen formieren möchten, leicht faßliche Ideologien als Mittel zum Zweck in den propagandistischen Feldzug geworfen werden. Ohne bindende Ideologien ist die Schaffung von Dauergruppierungen, die über den Umfang der biologisch vorgesehenen, verwandtschaftlich oder funktionsmäßig zusammengehörigen Elementargruppe von etwa 12 Personen weit hinausgehen, nicht möglich. Vor allem Massenorganisationen hängen in Bestand und Wirkung in höchstem Maße von der Zentralfunktion einer Ideologie ab. Diesen Tatsachen folgend, agierten und agieren die meisten erfolgreichen religiösen und politischen Führer mit Hilfe von Ideologien, die den inneren Zusammenhalt der Trägergruppen fördern, gleichzeitig jedoch starke Barrieren nach außen aufbauen, ja häufig auch aggressiven Kampfwillen gegen andere Gruppen mobilisieren.

Die Überzeugung von der absoluten Richtigkeit der eigenen Position trennt die Ideologie vom Bereich der Wissenschaft, die im Falle eines erkannten Irrtums zur Selbstkorrektur verpflichtet ist. Wo sich Wissenschaft, aus welchen Gründen auch immer, mit einer reinen Ideologie verbindet, wird sie ebenso unwissenschaftlich, wie sich umgekehrt eine Ideologie durch sachlich richtige wissenschaftliche Untermauerung als tragfähige Realität erweisen kann und dadurch über ihre Eigenschaft als „Ideenlehre“ hinauswächst. Stets aber dienen Ideologien in außerwissenschaftlichen Gesellschaften als wichtige soziale Bindemittel, Sicherheitsstützen und Orientierungshilfen für die Ungewißheit der Zukunft. Ideologie wird damit zur praktizierten Weltanschauung und schließt Begriffe wie Glaube, Aberglaube und magisches Denken, also der Ratio entzogene Hoffnungen in sich ein, von denen die Ideologien ursprünglicher Gesellschaften zweifellos stark geprägt waren.

Als Mittel zum Aufbau eines subjektiven Bewältigungserlebnisses gegenüber nicht verständlichen Phänomenen wie auch eines die Solidarität stärkenden Zukunftsoptimismus sind Ideologien tatsächlich gut verwendbar. Genau in diesen Bereichen ist auch die heute sehr intensiv propagierte Ideologie des Wirtschaftswachstums angesiedelt. Gestützt auf neue, für den einzelnen zumeist ebenso imponierende wie undurchschaubare technische Errungenschaften, entwerfen die Fortschrittsideologen unter Berufung auf soziale Notwendigkeiten verlockende Zukunftsbilder, ohne zu verstehen, daß der Mensch als soziales Lebewesen dank kooperativer Wissenskumulierung die Technik zwar zu schaffen vermochte, als biologisches Wesen ihre biologischen Auswirkungen jedoch nie in den Griff bekam. Die forcierten Kenntnisse physikalischer und chemischer Sachverhalte einschließlich des ideologisch gesteuerten wirtschaftlichen Nutzungspotentials bedeuten eine bislang nicht gekannte Gefahr für unsere soziale und biologische Existenz. Es ist daher heute notwendiger denn je, der bereits erwiesenen Weltfremdheit des ideologisierten Fortschrittswillens jene naturwissenschaftlichen Fakten entgegenzustellen, die geeignet sind, „technisches Können“ und „biologisches Ertragen“ in ein stabiles Gleichgewicht zu bringen. Es ist nicht legitim, auf der rein mate-

riellen Seite naturwissenschaftliche Erkenntnisse exakt und zielrichtig einzusetzen, sie im humanbiologischen Bereich jedoch zu leugnen oder außer acht zu lassen. Wir verwenden sehr zielstrebig unsere gesamten Erkenntnisse über die chemischen und physikalischen Gesetze, die durch Hunderte Jahrtausende die Gegenwart der Erdkugel gestaltet haben, respektieren aber nicht die darauf fußenden Gesetzmäßigkeiten der Biosphäre und das letztlich daraus hervorgegangene menschliche Repertoire an ererbten Verhaltensdispositionen.

Tatsächlich weiß man vom Menschen bereits sehr viel, doch wird davon zu wenig Gebrauch gemacht. An dieser Situation tragen die Wissenschaften weniger Schuld, als man ihnen angesichts der negativen Folgen zumessen möchte. Sie sind Gefangene der eigenen inneren Strukturen, Grenzziehungen und Traditionen. Jede wissenschaftliche Forschung erwächst aus einer Frage. Die Fragestellung verlangt nach einem bestimmten Objekt, das die Beantwortung ermöglicht. Aus der Beziehung zwischen Frage und Objekt resultiert die anzuwendende Methodik. Dieses Bezugssystem ist überall dort, wo es um humane Disziplinen geht, kurzgeschlossen. Der Mensch fragt nach dem Wesen des Menschen, wählt demnach das Objekt Mensch und wendet nun notgedrungen eine subjektiv menschliche Methodik an. Alle Geisteswissenschaften beschreiten demnach zwangsläufig den zentrifugalen Forschungsweg. Sie gehen vom Menschen aus, um den Menschen zu finden. Selbst dort, wo sie in stammesgeschichtliche Tiefen vordringen und die Übergangszonen zum Tiergestaltigen erreichen, wie etwa bei den Vorformen der Anthropusgruppe, endet ihr Forschungsinteresse beim letzten primitiven Werkzeug, das sie als Grenzmarke zur Zoologie betrachten.

Im Gegensatz zum zentrifugal vom Menschen ausgehenden Geisteswissenschaftler arbeitet der Biologe zentripetal auf den Menschen hin, indem er bei den einfachsten Formen beginnt und den historisch vorgezeichneten Weg vom Einzeller hinauf bis zu den höchsten Wirbeltieren beschreitet. Bei letzteren findet er eine Unzahl morphologisch und verhaltensmäßig differenzierter Realisierungsformen des Prinzips „Leben“, er findet solitäre Tiere und

soziale, er findet Vielehe, Einehe, Zeit- und Dauerehe. Er stößt auf Werkzeuggebrauch, Wohnungsbau, unterschiedlichste Brutpflegeformen, Maskierung, Schmucktendenzen und vieles andere, das im menschlichen Bereich als „Kultur“ bezeichnet wird. Als zentripetal vorgehender Wissenschaftler vermag er keine grundsätzliche Grenze zwischen Mensch und Tierreich zu erkennen und wird von den anderen Sparten auch prompt der Grenzverletzungen beschuldigt. Tatsächlich aber kann das Gespräch zwischen Natur- und Geisteswissenschaften nur im Basisbereich der biologischen, alle Lebewesen verbindenden und in ihrer ökologischen Realität gestaltenden Grundgesetzmäßigkeiten aufgenommen werden. Der wichtigste Gesprächspartner der humanen Disziplinen ist hier die Vergleichende Verhaltensforschung oder Ethologie.

Ohne eine knappe Kenntnis der historischen Entwicklung, also der wissenschaftlichen Voraussetzungen für Entstehung und Gründung, ist die Vergleichende Verhaltensforschung hinsichtlich ihrer Position zu den anderen Wissenschaften nicht zu verstehen. Die ältere Tierpsychologie, ob von Zoologen oder Psychologen betrieben, wird von der rein geisteswissenschaftlichen, ja philosophischen Auseinandersetzung zwischen Vitalisten und Mechanisten getragen und gesteuert. Während die Vitalisten den sogenannten tierischen Instinkt in seiner Zweckorientiertheit als Produkt einer dahinter stehenden, aus dem Transzendenten steuernden „vis vitalis“ verstehen wollen, betrachten ihn die Mechanisten als Ergebnis von kausal erklärbaren Reaktionsketten, die zu ihrer Mobilisierung des Außenreizes bedürfen und jeder Spontaneität entbehren.

In dieser Divergenz der Meinungen und Ansichten war *Charles Darwin* (1809–1882) eigentlich der erste, der in die Richtung der späteren Verhaltensforschung wies. Von seiner Deszendenzlehre und der durch sie aufgezeigten morphologischen Artenverwandtschaft ausgehend, schlug er vor, sie versuchsweise auf den Instinktbereich anzuwenden und ihre diesbezügliche Gültigkeit durch Beobachtung einander nahestehender Tierformen zu überprüfen. Dieser Hinweis blieb vorerst unberücksichtigt, bis 1898 *Charles Otis Whitman* vor allem durch Verhaltensuntersuchungen an Tauben nachwies, daß *Darwins* Theorie auch für die Instinkte vollinhalt-

lich zutrifft und sich diese zugleich mit den körperlichen Strukturen in einem homologen Prozeß entwickelt haben müssen. Als ein Beispiel führte er das allen Taubenarten gemeinsame Pumptrinken an. Sein Schüler *Wallace Craig* arbeitete in gleicher Richtung, doch wurden die Ergebnisse erst nach *Whitmans* Tod 1918 veröffentlicht. Hiermit war ein erster Grundstein für die im stammesgeschichtlichen Sinn „vergleichende“ Verhaltensforschung gelegt.

Den entscheidenden Schritt allerdings unternahm ohne Kenntnis der Arbeiten von *Whitman* und *Craig* der damalige Direktorialassistent des Berliner Zoos, *Oskar Heinroth*. Aus der Fülle des vorhandenen Materials griff er genial jene Verwandtschaftsgruppe für seine Forschungen heraus, die gerade im Berliner Zoo mit seinen großen Teichanlagen am artenreichsten vertreten war, nämlich die Entenvögel oder Anatiden. Das Resultat waren seine 1910/11 erschienenen „Beiträge zur Biologie, namentlich Ethologie und Psychologie der Anatiden“. Der Schlußsatz dieser Arbeit eilte den Vorstellungen seiner Zeit weit voraus und markierte den Weg der späteren Verhaltensforschung: „Das Studium der Ethologie der höheren Tiere – leider ein noch sehr unbeackertes Feld – wird uns immer mehr zur Erkenntnis bringen, daß es sich bei unserem Benehmen gegen Familie und Freunde, beim Liebeswerben und ähnlichem um rein angeborne, viel primitivere Vorgänge handelt, als wir gemeinhin glauben“.

Dieser Satz hat sich inzwischen in glänzender Weise bewahrheitet. Vorerst freilich fand sich kein Widerhall. In den Jahren 1926–1931 erschien dann nach zwanzigjähriger überaus geduldiger und mühsamer Forschungsarbeit das vierbändige Standardwerk „Die Vögel Mitteleuropas“ von *Oskar* und *Magdalena Heinroth*. Mit einer zuvor nicht einmal annähernd gebotenen Fülle ethologischer Daten war damit nach den Worten von *Katharina Heinroth* „eine breite Induktionsbasis zur Weiterentwicklung der Ethologie“ gegeben. Hier nun stieß *Konrad Lorenz*, damals noch junger Medizinasistent, der eben Zoologie studierte, zu *Heinroth*. Er schrieb ihm: „Sind Sie sich im klaren, daß Sie eigentlich der Begründer einer Wissenschaft sind, nämlich der Tierpsychologie als einem Zweig der Biologie? Daß das der tiefe Wert der ‚Vögel Mitteleuropas‘ ist?“

Daß es sich um eine Betrachtungs- und Untersuchungsweise handelt, die tatsächlich auf die Tiere der ganzen Welt ausgedehnt werden muß?“ Einige Zeilen weiter schreibt *Lorenz* den entscheidenden Satz: „Noch mehr hat mich Ihr Buch mit Plänen für die Zukunft erfüllt“.

Ungefähr zur gleichen Zeit führte übrigens *Karl v. Frisch* seine ersten Untersuchungen über Verständigungssysteme bei Bienen durch, die sich sehr bald als wichtiger Beitrag zum Entstehen der Vergleichenden Verhaltensforschung erweisen sollten.

*Konrad Lorenz* begann, später von *Alfred Seitz* assistiert, in Altenberg an der Donau im elterlichen Villen- und Parkbereich ein entsprechendes Forschungsinstitut aufzubauen. Die ersten hier durchgeführten Untersuchungen an Dohlen, Kolkraben, Nachtreiher und Anatiden wurden richtungweisend. Vom Vorsitzenden der Deutschen Ornithologischen Gesellschaft *Erwin Stresemann* erfolgreich und intensiv gefördert, gewann die Verhaltensforschung rasch an Boden. Als bedeutendste Ethologen jener ersten Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg seien hier aufgezählt: *Otto Koehler* mit seinen Untersuchungen über unbenanntes Denken und Zählen bei Tieren, *Nikolaas Tinbergen*, der sich vor allem der Instinktforschung widmete, ferner *Erich v. Holst* als eigentlicher Begründer der Verhaltensphysiologie und der Orientierungsforscher *Gustav Kramer*. Ohne Zweifel bedeutet die Verleihung des Nobelpreises im Jahre 1973 an *v. Frisch*, *Lorenz* und *Tinbergen* als den frühesten, heute noch aktiven Verhaltensforschern nicht nur eine wissenschaftliche Ehrung, sondern eine grundsätzliche Anerkennung der inzwischen fest formierten Ethologie.

1948 sagte *Konrad Lorenz* über die von ihm als eine „empirische induktive und materialistische Naturwissenschaft“ determinierte Verhaltensforschung folgendes: „Das Ziel unserer Forschung ist nicht Tierseelenkunde, sondern ein tieferes Verständnis des Menschen... Der Weg zum Verständnis des Menschen führt ebenso über das Verständnis des Tieres wie ohne Zweifel der Weg zur Entstehung des Menschen über das Tier geführt hat“. Die von den gelerten Zoologen *Irenäus Eibl-Eibesfeldt* und *Hans Hass* begründete, stark völkerkundlich orientierte Humanethologie und die auf dem

Wilhelminenberg entstandene, im Folgenden speziell zu erläuternde Kulturethologie sind ein eindrucksvoller Beweis für die Richtigkeit und Ergiebigkeit der von *Lorenz* damals formulierten programmatischen Erklärung.

Gerade der vorhin angesprochene Tier-Mensch-Vergleich zählt zu den seitens vieler Wissenschaften, vor allem der Geisteswissenschaften, umstrittensten Methoden überhaupt. Die Mehrzahl der Angriffe gegen *Lorenz* stützt sich bekanntlich auf seine vergleichenden Aussagen über Graugänse, und man erklärt triumphierend immer genau das, was *Lorenz* selbst schon seit jeher gesagt hat, daß nämlich der Mensch etwas ganz anderes ist als eine Graugans. Es geht in der Verhaltensforschung ja nicht um einen Totalvergleich oder gar eine Gleichsetzung des Menschen mit bestimmten Tierarten, sondern um den Vergleich einzelner Faktoren und Faktorenkombinationen, anhand derer ethologische Grundgesetzmäßigkeiten erkannt werden können. Dabei hat es sich gezeigt, daß die kulturellen Leistungen des Menschen durchaus biologieanalogen Gesetzmäßigkeiten unterliegen und mittels ethologischer Fragestellungen in bislang unbeachtete Perspektiven gerückt werden, die teilweise zu neuen Deutungen kultureller Phänomene führen können. Dieser Bereich ist das Arbeitsfeld der Kulturethologie, die sich folgendermaßen definiert:

„Kulturethologie ist eine spezielle Arbeitsrichtung der allgemeinen Vergleichenden Verhaltensforschung (Ethologie), die sich mit den ideellen und materiellen Produkten (Kultur) des Menschen, deren Entwicklung, ökologischer Bedingtheit und ihrer Abhängigkeit von angeborenen Verhaltensweisen sowie mit entsprechenden Erscheinungen bei Tieren befaßt“.

Aus dieser Definition resultiert der interdisziplinäre Charakter der Kulturethologie. Sie ist nicht eine a priori naturwissenschaftliche Richtung, die sekundär Kontakte zu den Geisteswissenschaften sucht, sie integriert vielmehr Komponenten beider Disziplinen zu einer neuen Einheit. Der Kulturethologe hat aber, wie auch der Humanethologe, gegenüber dem rein zoologisch arbeitenden Forscher den methodischen Nachteil, daß er mit dem Menschen nicht in gleicher Weise gezielte Versuche anstellen will und darf, wie es

bei Tieren geschieht. Vor allem jene ethologische Grundtechnik, Lebewesen von Geburt an ohne Beziehung zum Artgenossen isoliert aufzuziehen, um die angeborenen – oder besser: genetisch vorprogrammierten – Verhaltensweisen zu erkennen und zu analysieren, ist beim Menschen aus ethischen Gründen nicht möglich. Gerade hier erhält die vergleichende Beobachtung höchste Bedeutung und ermöglicht viele Schlüsse, die letztlich zu wichtigen Grunderkenntnissen führen können.

Als wichtigste Vergleichsbasis erwies sich dabei der Komplex der erbten Einpassung eines Lebewesens in seine ökologische und „artgenössische“ Umwelt, die nicht regellos, sondern nach ganz bestimmten Gesetzmäßigkeiten erfolgt. Dabei fällt auf, daß sich die Verhaltenssysteme von zoologisch-systematisch weit auseinanderstehenden Tierarten durch Anhäufung gleicher Elemente oder Elementbündel bisweilen auffallend stark ähneln. Bei näherer Untersuchung der Frage, durch welche Faktoren diese Übereinstimmungen bedingt sind und wie der Mensch in dieses System einzuordnen sei, hat sich gezeigt, daß die Aktionssysteme sämtlicher Arten jeweils durch vier objektiv und getrennt beschreibbare, jedoch in dauernder gegenseitiger Wechselwirkung stehende Leistungsebenen bestimmt werden, die auch als zwischenartige Parameter (Vergleichsebenen) gut verwendbar sind. Sie lauten folgendermaßen:

1. Systematische Stellung: Hier wird als wesentliche Voraussetzung für die Beurteilung einer Art die phylogenetische Entwicklungslinie und der auf ihr erreichte Differenzierungsgrad dargestellt. Diese Ebene umfaßt den rein historischen Teil der Artbeschreibung. Beim Vergleich der Arten nach ihrer systematischen Stellung zeigt sich für gewöhnlich, daß mit zunehmendem Stammbaumniveau auch die psychische Leistungsfähigkeit ansteigt. Es kann aber durchaus vorkommen, daß ein phylogenetisch niedriger einzustufendes Lebewesen einem höheren in seiner Gesamtleistung überlegen ist, wenn die Leistungsebenen 2–4 dem Bereich hoher Lern-, Merk- und Integrationsfähigkeit angehören.

2. Ökologische Funktion: Es handelt sich um die „Tätigkeit“ einer Art im Rahmen der Biozönose, etwa als Jäger oder als Pflanzen-

fresser. Sie steht mit Vergleichsebene I, der systematischen Stellung in enger Beziehung, was schon daraus hervorgeht, daß verschiedene zoologisch-systematische Einheiten nach dem System ihrer Nahrungsaufnahme benannt werden, wie zum Beispiel „Greifvögel“, „Nektarvögel“, im Säugetierbereich „Insektenfresser“, „Wiederkäuer“ oder „Raubtiere“. Mit der phylogenetischen Entwicklungshöhe ist die Beschaffenheit der ökologischen Funktion jedoch nicht streng korreliert. Es gibt Jäger und Nichtjäger auf allen Stammbaumniveaus. Charakteristikum der Jäger ist positiv interessantes Ansprechen auf bewegte Objekte, im Gegensatz zu Nichtjägern, die darauf indifferent oder ängstlich reagieren. Der Jäger mit seiner Tendenz, bewegte Objekte zu belauern, zu überlisten, zu verfolgen und einzufangen, verfügt naturgemäß über eine größere Fähigkeit zum Merken und Lernen, Assoziieren und Integrieren verschiedener Erfahrungen als der gleichmäßig weidende Pflanzenfresser, der in diesem Bereich mit einem geringeren Intelligenzpotential sein Auslangen findet.

3. Ökologische Situation: Sie umfaßt die unmittelbare landschaftliche Einpassung einer Art und ist von der ersten, die „historische Gesamtlage“ charakterisierenden Ebene relativ unabhängig. Wohl spielt der phylogenetisch herausdifferenzierte „Grundbauplan“ einer Tierart auch hier eine große Rolle; da Arten jedoch an bestimmte, oft extreme Umweltsituationen angepaßt sein müssen, begegnen uns auf dieser dritten Vergleichsebene die stärksten Verwischungen ursprünglicher systematisch-taxonomischer Merkmale. Umgekehrt läßt sich von weit vorangetriebenen Umweltspezialisierungen einer Art am wenigsten auf die Vergleichsebene I, die systematische Stellung, rückschließen. Auf der Leistungsebene der ökologischen Situation ist vor allem die Struktur des Geländes, in dem die betreffende Art vorkommt, von Bedeutung. Je reicher gegliedert eine Landschaft, je bergiger, zerklüfteter, je dichter mit Bäumen und Büschen sie bestanden ist, desto mehr Deckungsmöglichkeiten und somit auch Bezugspunkte bietet sie ihren Bewohnern. Wie das Jägertum fordert auch die Geländestrukturierung vom Lebewesen eine höhere Lern-, Merk- und Integrationsfähigkeit, kurz gesagt, mehr Intelligenz. Sehr deutlich läßt sich dies am

Beispiel von Fischen beobachten, die Klippengebiete oder Wasserpflanzendickichte bewohnen. Sie sind hinsichtlich Raumorientierung durchwegs leistungsfähiger und vielseitiger als freie Hochseeschwimmer.

4. Soziale Struktur: Sie charakterisiert die Beziehung eines Tieres zu seinen Artgenossen und besagt, ob es als Einzelgänger, in Kleingruppen oder in großen Herden lebt. Die soziale Struktur ist überwiegend von den Anpassungen auf Ebene 2 und 3, in geringem Maß von Ebene 1 abhängig. Nur den sozialen Zusammenschluß der Gatten während der Paarung als Grundprinzip der Fortpflanzung haben fast alle, auch die solitärsten Tiere gemeinsam. Ansonsten wird die soziale Struktur weitgehend von der ökologischen Funktion und der ökologischen Situation geprägt, sie differiert daher zwischen nächstverwandten Arten mitunter beträchtlich. Die soziale Struktur ändert sich bis zu einem gewissen Grad im ontogenetischen Entwicklungsgang, sie wird also auch je nach intraspezifischen Altersgruppen verschieden sein.

Jägersozietäten sind immer relativ klein, im Gegensatz zu sozialen Pflanzenfressern, die zu größeren Gesellschaften neigen. Je unübersichtlicher das Gelände (z. B. Wald), desto kleiner sind im allgemeinen die darin vorkommenden Sozietäten, wogegen offenes Gelände (z.B. Steppe) die Herdenbildung fördert. Der europäische Wisent als Bewohner lichter Wälder schließt sich zu kleinen Gruppen zusammen, während sein nächster Verwandter, der nordamerikanische Bison, in der offenen Prärie nach oben hin zahlenmäßig unbegrenzte Herden bildet. Die Tiere des dichtverwucherten Urwaldbodens sind in der Regel Einzelgänger.

Die soziale Struktur einer Tierart spiegelt sich deutlich in deren Intelligenzleistungen wider. Stark solitäre Formen und auch solche, die in großen anonymen Massen auftreten, zeigen relativ wenig Lern-, Merk- und Integrationsfähigkeit in bezug auf Artgenossen. In kleinen Verbänden lebende Arten brauchen diesbezüglich mehr Intelligenz, um sich jeden einzelnen Gruppenpartner individuell merken zu können. Konstantere Rangordnungen entstehen daher nur in übersichtlichen Sozietäten mit erlernbarer Mitglie­derzahl.

Anhand der hier kurz umrissenen elementaren Leistungsebenen: Systematische Stellung, ökologische Funktion, ökologische Situation und soziale Struktur, die man in die Kurzformel fassen kann: „Wer tut was, wo und zu wievielt?“, ist jede zoologische Art in ihrer Grundstruktur vollständig aufzurollen und mit anderen Arten vergleichbar. Aus diesem System geht hervor, daß die artspezifische Merk-, Lern- und Integrationsfähigkeit, die wir hier entsprechend den Vergleichsebenen in Niveau-Intelligenz, Funktions-Intelligenz, Raum-Intelligenz und Sozial-Intelligenz unterteilen können, nicht in zufälligem und beliebigem Maß vorhanden ist, sondern quantitativ und qualitativ mit ökologischen und soziologischen, selbstverständlich aber auch mit stammesgeschichtlichen Gegebenheiten aufs engste verknüpft ist. Die wechselseitige Abhängigkeit und Beeinflussung der Leistungsebenen besteht ebenfalls nicht zufällig, sondern ist an gewisse Regeln gebunden. Man kann daher von einer entsprechenden Anzahl bekannter Faktoren der einen Ebene auf unbekanntere Faktoren jeweils anderer Ebenen mit großer Sicherheit schließen, ja ein bestimmtes Verhaltensinventar als notwendige Folge annehmen.

Die dargestellte Methode des Charakterisierens und Vergleichens verschiedener, auch systematisch einander fernstehender Arten kann ohne Schwierigkeit im Bereich menschlicher Verhaltensweisen angewendet werden. Ja gerade hier, wo der Schritt zu den nächstverwandten rezenten Lebewesen relativ groß ist, wird die von zoologisch-systematischen Ordnungssystemen unabhängige Vergleichsmöglichkeit besonders wichtig. Eine unter Zuhilfenahme der dargelegten zwischenartigen Parameter erstellte biologische Charakteristik des Lebewesens „Mensch“ würde folgendermaßen lauten:

Wir haben es mit dem höchstentwickelten Vertreter des biologischen Stammbaumes zu tun. Er ist wie die Mehrzahl der Landwirbeltiere taglebend und daher besonders im optischen Bereich mit sehr vielseitigen Reizsituationen konfrontiert, die er bewältigen muß. Er ist primär auf Jagen und Sammeln, also auf „Problemlösen“ eingestellt, bevorzugt locker strukturiertes Gelände und zieht sich gern in Deckungen zurück. Er bildet aus sich heraus kleine

Gruppen von etwa 10–20 Personen mit ausgeprägten polygonalen Rangordnungen, innerhalb derer er sein höchstes Gesamtleistungspotential erreicht. Er ist einhellig, aber nicht unbedingt dauerhaft und daher in ständiger Bereitschaft, Partnerbeziehungen anzuknüpfen.

Schon diese nur grobe Charakterisierung des Homo sapiens läßt deutlich erkennen, daß er auf Grund seiner Merkmalsausstattung in allen vier Leistungsebenen ein großes „Plus“ in Richtung Lern-, Merk- und Integrationsfähigkeit besitzt und daher nahezu notwendigerweise zu seiner überragenden Spitzenposition vor sämtlichen anderen rezenten Lebewesen kommen mußte.

Die Bedeutung des dargelegten Vergleichssystems für die Sozialwissenschaften ist offensichtlich. Erstens läßt sich das Verhaltensbild des Menschen in großen Zügen von dem jedes beliebigen anderen Lebewesens abheben und daher in seiner biologisch bedingten Einmaligkeit herausheben und sachlich erklären. Zweitens ist infolge des einheitlichen ökologisch-ethologischen Vergleichshintergrundes auch die Gegenüberstellung und Funktionsanalyse ganzer Kulturen möglich, wobei Mißverhältnisse zwischen den biologisch primären Funktionen und dem kulturellen Sekundärbereich besonders deutlich hervortreten. Dadurch wird wiederum das Erfassen und Verstehen der Folgeerscheinungen solcher Diskrepanzen erleichtert. Das kulturelle Abweichen von der ökologischen Primärsituation muß entweder zu Ausgleichshandlungen oder zu Neurosen führen. Gleiches gilt für die von außen herangetragene Veränderung der natürlichen menschlichen Sozialstruktur, ein Problem, das vor allem in den modernen Großstädten in steigendem Maß an Bedeutung gewinnt. Hier müssen Lösungsvorschläge ebenso unter dem stammesgeschichtlichen Aspekt der genetischen Grundausstattung wie aus unmittelbarer kultureller Gegenwartsbetrachtung erfolgen, zwei Vorgangsweisen, die jeweils alle historischen Beziehungssysteme mitsamt ihren Konsequenzen in sich einschließen.

Gerade diesen Weg interdisziplinärer Synthese aber hat die Mehrzahl der für unsere Gegenwartsprobleme Verantwortlichen bisher noch nicht begangen, denn ohne Zweifel ist, wenngleich

auch einzig zielführend, die ethologisch-ökologische Korrekturmethode im heutigen Stadium extremer Naturentfremdung vorerst nur schwer in die Praxis umzusetzen. So baut man lieber auf die Anpassungsfähigkeit des Menschen, versucht es mit Lernprozessen und Erziehung. Diese beiden Möglichkeiten sind aber ihrerseits wieder durch die eben geschilderten stammesgeschichtlich determinierten Leistungsebenen eingeengt und von der biologischen Veranlagung her in Richtungen orientiert, deren Gültigkeit in Gegenwart und Zukunft aus der unendlich langen Vergangenheit resultiert. Daher führt jede Anpassung des Menschen an inadäquate Gegenwartssituationen, etwa die an soziale Vermassung, unweigerlich zum phänotypischen Auftreten der gesetzmäßig präformierten Wesenszüge des Massentieres. Das bedeutet einen individuellen Verlust an Sozialintelligenz durch Mangel an entsprechendem Training und durch Veränderung des sozialen Außendruckes. Hält man etwa, um diese Aussage durch ein Analogiebeispiel zu erläutern, haartragende Säugetiere aus Warmgebieten unter rauheren Klimabedingungen, so werden sie entweder in absehbarer Zeit zugrundegehen oder dichteres Stockhaar bekommen und damit ontogenetisch genauso reagieren wie dies phylogenetisch hätte geschehen müssen. In analoger Weise wird bei Änderung des menschlichen Sozialklimas ein den biologischen Gesetzmäßigkeiten entsprechender Anpassungstrend in die neue Richtung auftreten. Vermassung aber bringt notgedrungen auch Vereinheitlichung mit sich – nicht zufällig wurde in unserer Zeit der sowohl für geistige wie für landschaftliche Formen gültige Begriff „Kultursteppe“ geprägt. Jeder Verlust an individueller Kleingruppenvielfalt bedeutet eine phänotypische Abweichung von der menschlichen Artcharakteristik und somit einen Verlust an Menschlichkeit.

Nicht viel anders geht es mit der Erziehung. Das biologisch gesetzmäßige Heranwachsen des Menschen von der befruchteten Eizelle zum erwachsenen Lebewesen erfordert nämlich als Gegenstück nicht irgendeine beliebige, sondern eine ganz bestimmte, den ererbten Entwicklungsmustern angepaßte Erziehung. Es besteht seitens des Kindes gewissermaßen eine den Grundzügen nach angegeborene „Erziehungserwartung“, die bei Nichterfüllung wohl

zur Störung, niemals aber zur Förderung der Entwicklung führen kann. Jede Annahme, die Erkenntnisse der Vergleichenden Verhaltensforschung seien nur als Basiswissen im Sinne eines biologisch-historischen Fundamentes zu betrachten, auf dem man wohl noch steht, das man aber vor allem in den Sozialbereichen weitestgehend überholt hat, geht an der Wirklichkeit vorbei. Das stammesgeschichtliche Erbe ist nicht nur Rückgrat und Fuß, es ist auch Hirn und Hand, es durchzieht den gesamten Körper und wirkt direkt und indirekt ebenso in dem zu rationalem „Begreifen“ führenden Griff der Hände wie in den Denkkategorien des Zelle für Zelle stammesgeschichtlich aufgebauten Großhirns. Die uns gegebenen Fähigkeiten zu tieferer Einsicht in die Dinge und Zusammenhänge dieser Welt verleiht uns noch lange nicht die Freiheit zu ideologischer Willkür und ungebundener Selbstgestaltung. Wie unterschiedlich und vielfältig unsere wissenschaftlichen Betrachtungsrichtungen auch sein mögen, verändern sie doch nichts an den ererbten Grundstrukturen des Betrachtungsobjektes „Mensch“.

Vor diesen Tatsachen verschmelzen Geistes- und Naturwissenschaften notwendigerweise zur großen Gesamtwissenschaft, in der auch alle Humandisziplinen mit der Ethologie eine im Grundsätzlichen untrennbare Ganzheit bilden.

## DISKUSSION

Die weit ausholenden Ausführungen, die *O. Koenig* im Anschluß an den in diesem Band abgedruckten Beitrag gemacht hat, sollen hier nur in groben Strichen skizziert werden, und zwar bei Auswahl der vorgetragenen Gedanken im Hinblick auf das Grundthema des Symposiums: Trägt die Verhaltensforschung zur Gewinnung von sozialen Normen etwas bei?

### *Die wissenschaftstheoretische Einstellung und Methode des Kulturethologen*

Der Kulturethologe kennt den philosophischen Begriff des Wesens und der Natur nicht. Er ist Empiriker. Er stellt fest, was de facto ist, wie es in der Anpassung an die Umwelt geworden ist. Nicht die Umwelt ist das Objekt, sondern die Funktion des Lebewesens innerhalb der Umwelt. Der Kulturethologe definiert sich nicht als Naturwissenschaftler, der im Gegensatz zum Geisteswissenschaftler steht, er geht vielmehr vom Standpunkt einer untrennbaren Ganzheit aus. Er will sich ausdrücklich durch seine ökologische Fragestellung vom reinen Stammesgeschichtler unterscheiden. Er will sich auch klar vom Soziologen unterschieden wissen. Er geht nicht wie der Soziologe vom Menschen aus, sondern stößt gewissermaßen von unten, d.h. von der historisch-ökologischen Entwicklung des Menschen zum heutigen Menschen in seiner hic et nunc bestimmten Umwelt vor.

Damit wird eine feste Position gegenüber der Normenfrage eingenommen. Es wird nicht gefragt, wie der Mensch handeln soll, sondern wie er reagiert und wie er sich in der Bewältigung seiner Umwelt verhält. Der Mensch ist übrigens nicht das einzig anvisierte Objekt des Interesses des Kulturethologen. Dieser betrachtet vielmehr vergleichend alle Lebewesen in ihren Verhaltensweisen zur Umwelt. Dieser Gesichtspunkt dürfte sowohl vom Soziologen wie auch vom Philosophen beachtet werden, wenn sie gegenüber dem Ethologen den Einwand empfinden, er tauche das Humanum zu sehr in das Animalische ein.

Wie *O. Koenig* in seinem Beitrag ausführt, erfolgt die Beurteilung eines Lebewesens auf vier Ebenen: 1. die Untersuchung des Subjektes: *wer* tut, *wer* leistet. Hier spielt naturgemäß die Entwicklungsgeschichte sehr stark mit (Handelt es sich z.B. um den *canis familiaris* oder den *homo sapiens*?) 2. Die Untersuchung, *was* tut das Subjekt? Auch diese Betrachtung hängt mit der Stammesgeschichte zusammen. Andererseits ist die Stammesgeschichte eines Lebewesens nur in engstem Zusammenhang mit der ökologischen Betrachtung zu erfassen. In der Bewältigung seiner Umwelt entwickelt das Lebewesen seine ihm eigene Intelligenz. Ein Pflanzenfresser hat seine festgelegte Weise die Nahrung zu suchen (Weideplatz), während ein Jäger eine besondere Intelligenz braucht, um sein Objekt aufzuspüren. 3. Die Untersuchung, *wo* die Leistung vollbracht wird: das Gelände, das eine besondere Raumanpassung des Lebewesens erfordert. Das Klima und die jahreszeitlichen Rythmen gehören in diesen Kreis der Untersuchung. 4. Die Untersuchung der sozialen Struktur: *zu wievielt*? In strukturiertem Gelände lebende Tiere müssen in kleinen Gruppen leben, während Steppentiere in Massen zusammen sein können (Übersichtlichkeit des Geländes).

Alle vier Gesichtspunkte gehören zusammen, um ein ökologisches Gesamtbild eines Lebewesens zu ermöglichen.

### *Der Mensch ein Jäger*

Der Mensch wurde von *O. Koenig* als Jäger bestimmt, der im strukturierten Gelände lebt. Er ist als Problemlöser vornehmlich Jäger mit der größten Hirndifferenzierung. Als in strukturiertem Gelände lebend, ist der Mensch auf Kleingruppenbildung programmiert. Die Kleingruppe mit ihrer polygonalen Rangordnung ist das Elementare für den Menschen. Sobald der Mensch in die Masse versetzt wird, ist er sozial überbelastet. Hier reagiert er rücksichtslos. Erst in der Masse werden linear hierarchische Strukturen geschaffen, die ihrerseits wiederum herrschende Kleingruppen ausbilden. In der Kleingruppe kommen die individuellen Besonderheiten stärker zum Ausdruck. Dies ist vor allem auch für das Verhalten von Mann und Frau von Bedeutung.

*O. Koenig* sieht die Entwicklung des Menschen speziell von der Umwelt aus. Diese aber ist jeweils verschieden, so daß man eigentlich nur sehr differenziert vom Menschen sprechen kann, wenn gleich es allgemein Menschliches gibt. Jeder Menschheitsentwicklungsschub kam mit der folgenden Eiszeit. „Wenn man ein Lebewesen, dessen Artentwicklung immer vom Kommen einer neuen Eiszeit vorangetrieben wurde, in ein Klima bringt, in dem ein Vierjahreszeitenrythmus mit oft harten Wintern herrscht, muß es anders reagieren, als wenn es ununterbrochen in den Tropen gehalten wird.“ Es ist darum kein Zufall, daß die moderne Technik in Regionen entstanden ist, in denen der Mensch sich immer neu auf den Wechsel des Klimas vorbereiten mußte. Unsere Technik zu jenen Völkern zu tragen, die unter völlig anderen Klimaverhältnissen leben und darum eine ganz andere Umweltbezogenheit haben, dürfte wohl, so *O. Koenig*, als nicht sehr klug bezeichnet werden.

Auf die Frage von *G. Blümle*, ob *Portmann* die Sondergestalt des Menschen zu sehr mit den Primaten in Zusammenhang gebracht habe, erklärt *O. Koenig*, daß man natürlich den Menschen in seiner Gestalt nur von den Primaten her ableiten könne. *Portmann* habe sich aber mit seiner These, daß der Mensch eigentlich eine Frühgeburt sei, geirrt. *O. Koenig* erklärt den aufrechten Gang des Menschen ökologisch. Der Mensch hat seine vorderen Extremitäten freigemacht und kann nun die Beute greifen und sie mit ihnen zerkleinern. Der Kiefer sei dadurch reduziert worden, die Hirnkapsel habe sich stärker entwickeln können. Der aufrechte Gang sei allerdings dem Menschen zugleich zum Problem geworden (Leistenbrüche, Bandscheibenkrankheiten usw.).

*P. Trappe*, der selbst in afrikanischen Ländern weitreichende soziologische Forschungen unternommen hat, meint jedoch, daß es jahreszeitliche, wenn gleich nicht vierteljährliche Rythmen auch in heißen Klimata gebe, wie z.B. im Sahel. Insofern erscheine es gerechtfertigt, diesen Bauern unsere Errungenschaften mitzuteilen. Man könne in Afrika beobachten, daß Stämme, die sich isoliert haben, stets auf dem gleichen Niveau geblieben seien. Anstöße von außen hätten vieles ändern können. Wäre die nach Kasten aufgeteilte Gesellschaft Indiens aufgeschlossener gewesen, würde die Aufwärtsentwicklung dort rascher eingesetzt haben.

Doch bewegen sich diese Probleme noch auf der empirischen Ebene. Die tiefer liegende Frage, um die es im Symposium eigentlich ging, ist die Frage nach dem Menschen und seinen Normen, gemäß denen der Mensch sein gesellschaftliches Leben aus sittlicher Verantwortung regeln soll. Und da stellt man dem Verhaltensforscher die grundsätzliche Frage, was nun den Menschen gegenüber dem Tier unterscheidet in einer Weise, daß sein Verhalten etwas zutiefst anderes ist als nur die Bewältigung der Umwelt. Von diesem Blickpunkt aus wurde der Ethologe mit Fragen geradezu eingedeckt.

„Was ist der Mensch?“ im Unterschied zu  
„wie verhält sich der Mensch?“

Zur Frage nach der Grenze zwischen Tier und Mensch skizziert der Anthropologe *R. Sieg* speziell jene Phase der menschlichen Stammesgeschichte, die als das Tier-Mensch-Übergangsfeld bezeichnet wird. In ihm finden wir eine ganze Reihe von wesentlichen Voraussetzungen für den Eigenweg des Menschen, so u. a. den aufrechten Gang und nach erster Werkzeugnutzung auch erste Ansätze von Werkzeugherstellung. Von den ersten *echten* Menschenartigen, den Eu-Homininen wird üblicherweise allerdings erst bei Vorliegen einer eigentlichen Faustkeil-Kultur gesprochen, die das Moment der Sorge und Vorsorge für das Morgen und nicht nur das Heute verstärkt erkennen läßt. Neben den biologischen Evolutionstyp I tritt somit im Laufe der Menschheitsentwicklung ein Evolutionstyp II, und zwar in Gestalt des spezifisch menschlichen Phänomens des Kulturschaffens mit seinen sich zunehmend verselbständigenden Eigengesetzlichkeiten. *R. Sieg* vertritt jedoch die Ansicht, daß diese Gegebenheiten noch nicht voll ausreichen, um jene Potenz zwingend zu supponieren, die die Materie und den die Umwelt bewältigenden Instinkt transzendiert. Er sieht vielmehr mit dem Ethologen *Wilhelm Schmidt* das typisch Menschliche erst dort voll dokumentiert, wo unsere Vorfahren angefangen haben, sich offenbar über ein Jenseits Gedanken zu machen, wie dies aus Beigaben abgeleitet werden darf, die man zu einer bestimmten (geistigen) Entwicklungsstufe den pietätvoll beige-

ten Toten beizulegen begann. „Wenn ich meine Anthropologie wirklich zu Ende denke, wird m.E. erst hier die wahre Morgenröte des Menschseins greifbar, und insofern darf ich auch erst für jene relativ spät nachweisbare Phase des menschlichen Eigenweges die wahre Grenzlinie zwischen Tier und Mensch postulieren.“ Wenn viele Naturwissenschaftler den Standpunkt vertreten, daß am Anfang der Entwicklung eine Schöpfung gestanden haben kann, dann ist übrigens nicht einzusehen – so *R. Sieg* –, warum man nicht das Gleiche supponieren könne bezüglich jenes Hiatus zwischen Tier und Mensch, der von keiner naturwissenschaftlichen Erklärung überbrückbar ist.

Vom philosophischen Standpunkt aus manifestiert sich der Unterschied von Mensch und Tier am deutlichsten in der Freiheit. *H.B. Streithofen* stellte darum die Frage, ob es in der Wissenschaft des Verhaltensforschers so etwas wie Willensfreiheit und Würde des Menschen gebe. Die Antwort hierauf ist für einen Philosophen frappant, dem Verhaltensforscher aber durchaus plausibel: Der freie Wille entwickelt sich aus einer natürlichen Anlage, indem der Mensch über die Notwendigkeiten und den physischen Zwang hinaus etwas spielerisch tut. Zugleich stellt der Ethologe fest, daß der Mensch seine Umwelt ergründet, daß er z. B. weiß, *warum* die Maus in der Höhle wohnt, während die Katze nur weiß, *daß* sie in der Höhle wohnt. Der Mensch kann sinnvoll erkennen. Er ist darum in der Lage zu planen. Allerdings meint *O. Koenig*, daß man wohl kaum empirisch feststellen könne, wo freie Entscheidung vorliegt. Wir haben zwar das Gefühl, frei zu handeln, sind aber dennoch durch irgendwelche Objekte determiniert. Wir trinken, weil wir Durst haben. Wir sind also irgendwie gesteuert, wengleich wir das Gefühl haben, frei zu entscheiden.

*O. Koenig* nimmt hier unbewußt eine Korrektur am Begriff der Freiheit vor, wie er von der modernen Philosophie seit *Kant* gebraucht wird, Freiheit als völlig zweckfreie, unmotivierbare Entscheidungsmacht. Diese Freiheit gibt es tatsächlich nicht in der Wirklichkeit. Sie ist eine reine Idee. Freiheit ist eine Eigenschaft des menschlichen Willens, der seinerseits von Natur zweckgerichtet ist. Das hat bereits *Aristoteles* feinsinnig erkannt und formuliert: der

Mensch kann nur Kraft der Intention eines letzten Zieles wollen. Er ist also auch in seiner Freiheit von Interesse geleitet. Das letzte Ziel ist nun nicht mehr Gegenstand des Verhaltensforschers. Er erkennt entsprechend seiner Beobachtungsmethode nur das nächste Ziel und Motiv. Motivierung und Freiheit schließen sich aber nicht aus. Das formuliert der Verhaltensforscher in der Form, daß er sagt, „wir haben das Gefühl, frei zu agieren“. Die Motivierung kann selbstverständlich sozial und historisch bedingt und einem Wandel unterworfen sein, worauf der Ethologe großes Gewicht legt.

*J. Schasching* weist darauf hin, daß der Mensch sehr oft Entscheidungen wagt, die alle Determiniertheiten sprengen und unter Umständen gerade in Richtung eines Umsturzes bestehender sozialer Verhältnisse gehen. Sehr deutlich wird dieses Phänomen in der ins Chaotische entartenden Ablehnung jeglicher Herrschaftsstruktur. *O. Koenig* erklärt dieses Sprunghafte durch das Unbehagen, das der einzelne Mensch in der Masse empfindet. Der Mensch suche die überschaubare Kleingruppe, in der er erkannt und anerkannt ist. Allerdings interessiert sich der Sozialethiker weiterhin noch, inwieweit die Kleingruppe strukturiert ist, ob sich hier mit Notwendigkeit eine Führung oder Entscheidungsgewalt aufdrängt. (Das Problem war Objekt der Diskussion über die Gleichberechtigung von Mann und Frau in Ehe und Familie im Familienrecht der Bundesrepublik Deutschland.)

Die Erklärungen, die der Ethologe bezüglich des Menschlichen gibt, sind immer bezogen auf eine konkrete Umwelt. Das universal Menschliche wird naturgemäß kaum ausgedrückt. *P. Trappe* stellt darum die Frage, ob der Ethologe seine Definition vom Menschen nicht zu sehr aus der Perspektive des verhältnismäßig engen westlichen Kulturkreises beziehe. Doch glaubt der Ethologe mit der Beschreibung des Menschen als eines Jägers, der in strukturiertem Gelände lebt, eine ausreichend allgemeine Definition gegeben zu haben. Ob der Mensch sich im Zuge der Umweltveränderungen zurückentwickelt, kann der Ethologe heute noch nicht sagen.

## *Die Wertung der Kulturen*

Die Beurteilung der einzelnen Kulturen im Zusammenhang mit ihrer jeweils eigenen Umwelt aus rein kausaler Sicht verbietet es dem Verhaltensforscher, einen universalen Kultur-Maßstab zu bestimmen. Auf die Frage von *P.P. Müller-Schmid*, ob der Verhaltensforscher wenigstens eine Wertabwägung zwischen verschiedenen Kulturen vornehmen könne, antwortet darum *O. Koenig*, daß für den Ethologen alle Kulturen gleichwertig seien. Auch in unseren Kulturen werden Menschen gemordet (Kriege). Der Kannibale unterscheide sich von uns nur dadurch, daß er den getöteten Menschen nicht vergräbt, sondern, wie es ihm biologisch sinnvoll erscheint, verspeist. Wenn aber der Verhaltensforscher den Menschen als Jäger bestimmt und dabei erklärt, er sei auf jeden Fall Jäger, wenn es nicht ein Kopf sei, den er erjagt, dann sei es eben ein Symbol oder eine Attrappe (Fußball), dann macht es doch, wie *J. Detjen* einwendet, den Anschein, daß das Kopffägertum das eigentliche Kennzeichen des Menschen ist, während das Spiel mit der Attrappe eben nur eine Ersatzhandlung für etwas darstellt, was ursprünglich naturhaft ist. *O. Koenig* erwidert darauf, daß der Ethologe einzig das Verhalten des Menschen in der jeweils gegebenen Umwelt kennzeichne. Ganz allgemein könne man sagen, der Mensch reagiere wie alle jagenden Lebewesen auf bewegte Objekte stark positiv. Die Art und Weise seiner Reaktion sei aber kulturell verschieden. Die Eskimos reagieren ihren Jägertrieb auf der Jagd nach Robben ab, der Firmenvertreter mit der Jagd nach Unterschriften von Käufern. In unserer großindustrialisierten Zivilisation entstanden als Reaktion der biologischen Konstitution des Menschen (Jäger, Kleingruppenwesen) unter anderem auch die Rocker-Banden.

*H.J. Helle* meint dagegen, daß es durchaus sinnvoll sei, eine Ordnung der verschiedenen Kulturen aufzubauen. Man könnte hierbei *Arnold Gehlen's* Aussage herbeiziehen, daß der Mensch stets von seiner eigenen Verfallsbereitschaft bedroht sei und sich so der Gefahr gegenüber sehe, von seiner Kulturstufe herunterzusinken. Auch *R. Sieg* erklärt ergänzend mit Bezugnahme auf *A. Kortlandt*, daß man eine rückgängige Entwicklung annehmen könne. So wer-

de z. B. mit Blick auf Gorilla und Schimpanse eine Art Dehumanisationsprozeß angenommen.

Diese Einstufung von Kulturen setzt natürlich eine gewisse Bewertung voraus. Denn woher nehmen wir das Urteil, daß der Gebrauch von komplexen Werkzeugen eine höhere Stufe ist im Vergleich zur werkzeuglosen Kultur? Das Urteil ist doch nur möglich, weil wir das Arbeiten mit Werkzeugen als Zeichen einer entwickelteren Kultur ansehen im Vergleich zum werkzeuglosen Hantieren. Auf diesen Gedanken hatte bereits *T. Herrmann* im Anschluß an das Referat von *H.J. Helle* hingewiesen, daß es nämlich im Grunde keine Wirklichkeit gebe, die nicht von der Perspektive des Beschauers aus bestimmt würde. *O. Koenig* selbst gibt für diese Einstufung der Kulturen ein Beispiel: „Unter *Xerxes* verstanden es die Perser, riesige Bauten zu errichten, während die heutigen Perser in den Ruinen dieser Bauten leben.“ Dies bestätige, daß es Menschengruppen gebe, die von einer höheren auf eine tiefere Stufe gesunken sind. Doch fügt *O. Koenig* ausdrücklich hinzu: „aus unserer Sicht“. Dieser Zusatz darf nicht überhört werden. Er beweist, daß Kulturethologie im Grunde zum Teil auch eine Geisteswissenschaft ist, d. h. eine Wissenschaft, die im Erlebnis des Menschseins ihre Wurzel hat und nicht rein theoretisch, d. h. schauend Ursache und Wirkung nebeneinandersetzt. Wenn dem aber so ist, dann versteht man erst die Tiefe der Äußerung *H.J. Helles*: warum sollen wir Christen mit unserem Menschenbild es nicht wagen, Kulturen zu beurteilen und gegeneinander abzuwägen? Auf eine solche Wertung verzichten, bedeute im Grunde eine Mißkennung der christlichen Botschaft. Es müsse möglich sein, von einem christlich zu nennenden Standpunkt aus, mit gewisser Vorsicht und Reserve eine Kulturtypologie zu entwickeln und diese in Kontakt mit der Kulturethologie wie auch mit den anderen, die Kultur tangierenden Wissenschaften zu bringen.

Dem Anliegen *H.J. Helles* kann wohl nicht widersprochen werden, da auch der Ethologe unwillkürlich – und dies mit Notwendigkeit – Aussagen macht, die einen Wertstandpunkt verraten. Im Hinblick auf die Missionierung in Neuguinea berichtet *O. Koenig*, daß die Wegnahme der Amulette durch die Missionare die Eingee-

borenen verunsichert und sie in ein psychologisches Chaos gestürzt habe. Ob die Handlungsweise klug war oder nicht, steht hier nicht zur Frage. Auf was es hier ankommt, ist die Bewertung, daß das psychologische Chaos unbedingt zu verhindern sei, während der vom Ethologen aber als eine normale Erscheinung betrachtete Krieg unter Umständen (und heute immer!) ein viel größeres psychologisches Chaos bedeutet als die Wegnahme von Amuletten.

Allerdings kann der Ökologe dort, wo er Tierforschung betreibt, für sich in Anspruch nehmen, von Wertungen frei zu sein, weil hier das Selbstverständnis des Menschen oder, sagen wir es philosophisch: die eigene Erfahrung der praktischen Vernunft, nicht ins Spiel kommt. Auf dieser Ebene befanden sich die im Laufe der Diskussion angeführten Beispiele von *O. Koenig*. Von da aus versteht man leichter, warum *O. Koenig* erklärt: „Wir kennen den ‚Reifezustand‘ des Menschen und der einzelnen Menschengruppen nicht“.

*O. Koenig* erwidert dem von *R. Sieg* angeführten *A. Kortland*, daß es den Rückfall auf eine tiefere Stufe bei Tieren, in unserem Fall bei Gorilla und Schimpanse, nicht gebe. Nun, diese stammesgeschichtliche Auseinandersetzung ist für unseren Zweck unbedeutend. Interessant dagegen ist, daß der Mensch diese Wellenbewegungen in der Kultur kennt. Es scheint demnach, daß nicht nur die Umwelt das menschliche Verhalten bestimmt, sondern auch ein anderer Faktor, nämlich die Freiheit.

### *Die Frage nach der Teleologie*

Philosophisch ausgedrückt, bedeutet Teleologie die Erklärung der Entwicklung eines Dinges aus seiner naturhaften Anlage. Der Teleologie liegt der Gedanke zugrunde, daß kein Wesen sich anders entwickeln kann, als seine naturhaften Anlagen es gestatten. Der Naturwissenschaftler befürchtet bei dieser Schau eine vorzeitige Prognose über die zukünftige Entwicklung. Er richtet sein Augenmerk bei einer sich vollziehenden Entwicklung auf die einwirkenden Ursachen. Doch müssen sowohl Naturwissenschaftler, zu

denen im Grunde auch der Ethologe, der nur kausal denkt, gehört, erklären, warum ein Lebewesen in einer bestimmten Umwelt untergeht, warum es also die Probe nicht besteht. Er muß zur Begründung darstellen, was an der Ausrüstung des betreffenden Lebewesens fehlte, daß es die Gefahr nicht überstehen konnte. Das Lebewesen hat demnach in einem bestimmten Stadium seiner Existenz eine Anlage, die in dem Augenblick sein Verhalten begrenzt. Der Ethologe setzt grundsätzlich die Anpassungsfähigkeit des Lebewesens an seine Umwelt voraus. Sonst leugnete er die Grundlage seiner Wissenschaft. Hier liegt also die Annahme einer Teleologie zugrunde. Auf diesen Sachverhalt wies *P.P. Müller-Schmid* hin, indem er erklärte, daß alle kausale Untersuchung ohne einen Hauch von Teleologie nicht auskommt. Mehr als diese Uranlage der Anpassung will auch der Philosoph in den Pflanzen und Tieren nicht voraussetzen. Das teleologische Anliegen des Philosophen bezieht sich in erster Linie auf den Menschen, näherhin auf dessen Vernunftbegabung. *O. Koenig* selbst sprach zu verschiedenen Malen von der Notwendigkeit, daß der Mensch sinnvoll handeln müsse. So sagte er z.B., daß wir heute, nachdem wir die Inder mit medizinischen Mitteln vor der natürlichen Selektion und damit vor dem Massensterben bewahrt haben, sie nicht erneut dem Tod preisgeben können. „Wir dürfen als Menschen, die wissen, wie die Dinge funktionieren, die Inder nicht der Gesetzlichkeit von Mutation und Selektion preisgeben“.

Die Annahme der Teleologie und damit des sinnvollen Handelns des Menschen bringt uns in die Nähe der Normen menschlichen Verhaltens.

### *Die Normen menschlichen Verhaltens*

*G. Blümle* erinnert an die Grundthese *F.A. von Hayek's*, wonach wir keine Normen als Soll konstruieren sollen, sondern uns an die Gesetzmäßigkeiten der wirklichen Welt zu halten haben. *Von Hayek* weist hierbei auf den Mutations- und Selektionsmechanismus der Natur hin. Die Aufgabe des Menschen sei es einzig, die in der Natur

liegenden wirksamen Prinzipien zu erforschen, so daß alle Planungs- und Prognosemöglichkeiten entfallen. Es gibt vieles, was wir nicht verstehen können. Es genügt demnach, die Gesetzmäßigkeiten zu verstehen. Das Wohin ist Sache dieser Gesetzmäßigkeiten. *Von Hayek* übersieht allerdings hierbei die Gesetzmäßigkeit der praktischen Vernunft, die nicht umhin kann, Gerechtigkeit zu fordern, gegebene Zustände zu kritisieren und die sogenannten Gesetzmäßigkeiten im Sinn der Gerechtigkeit zu korrigieren oder zu lenken.

Vom Gesichtspunkt des Ökologen aus meint *O. Koenig*, daß der Mensch das Prinzip der Mutation und Selektion nicht einfach hinnehmen und auf die Menschen anwenden dürfe. Dies wäre „inhuman“. Zum Humanum gehöre das Wissen um das, was der Mensch braucht. Die Freiheit, die ethologisch als „Spielfreiheit“ charakterisiert wurde, erfordere vom Menschen sinnvollen Einsatz seines Wissens.

Damit hat der Ethologe bereits von einem „Soll“ gesprochen, sinnvoll zu handeln. Hier würde nun der Ethiker eingreifen. Warum soll der Mensch darin eine Sinnhaftigkeit finden, daß er z.B. seine Art erhält? Könnte er nicht genauso gut auf dem egoistischen Standpunkt stehen, daß er nur sich (und nicht auch die Art) als derzeitiger Besitzer der Welt erhalte? Dieser Einwand kann nur aufgelöst werden durch eine finalistische Sicht, daß nämlich in der praktischen Vernunft die Anlage besteht, die Erhaltung der Art zu fordern. Nur auf diesem Wege, über die naturhafte Anlage der praktischen Vernunft kommt man zu dem „Soll“ und „Muß“ zu „sinnvollem“ Handeln.

*O. Koenig* besteht aber darauf, daß er als Ethologe keine Normen des Handelns erarbeiten will. Das „Muß“ ist seiner Ansicht nach einfach die rationale Bewältigung eines Problems, d.h. eines Sachverhalts, bei dem die Freiheit aufgerufen ist. Der Philosoph wird hier einsetzen und erklären, daß ein verschwiegener Einbruch einer aus der persönlichen Erfahrung der praktischen Vernunft gewonnenen Erkenntnis vorliegt.

Die mit der Bewältigung der Umwelt befaßte Vernunft sieht sich der Teleologie gegenüber und befindet sich damit vor der Aufgabe, Normen sinnvollen Handelns zu finden. Damit ist sie zugleich vor die Verantwortung gestellt. Sie betätigt sich demnach aufgrund ihrer Natur moralisch.

*A. Rauscher* sieht in den Ergebnissen der Verhaltensforschung ein bemerkenswertes Element, das den Ethiker und den Moraltheologen bezüglich der Anwendung von abstrakten Normen und Prinzipien zu ernüchtern vermag. Vor allem erhalte das typisch deutsch-idealistische Verständnis der totalen Selbstbestimmung des Menschen die entsprechende Korrektur. Doch meint *A. Rauscher*, daß in der Darstellung des Verhaltensforschers das Element der sittlichen Entscheidung und Verantwortung unerwähnt geblieben sei. Man müßte zu den vier Fragen (wer, was, wo, zu wievielt) eine fünfte hinzufügen: wie? Damit hängt nach *A. Rauscher* die weitere Frage zusammen, ob das Jägertum den Menschen ausreichend definiere? Der Mensch sei doch gerade auf solidarisches Verhalten angelegt. Dies beweise sein Verhalten in der Gruppe. Für das Christentum ergeben sich aus der Definition des Menschen als eines Jägers erhebliche Schwierigkeiten. Das Christentum nehme die Lehre ernst, daß es eine Menschheitsfamilie gibt, deren Glieder zu echter Solidarität und Mitmenschlichkeit berufen sind. Das Christentum habe seine empirisch feststellbare Leistung gerade dort bewiesen, wo die gruppenspezifische Eigenart durchbrochen worden ist. Zu denken sei ebenfalls an die Tradition der Menschenrechte.

*P. Trappe* ergänzt diese Einwände durch den Hinweis auf das Mitleid. Gemäß *W. E. Mühlmann* sei das Mitleid eine typisch europäische Einstellung, während die anderen Bevölkerungsgruppen etwas Derartiges nicht aufzuweisen haben. „Wenn die OPEC-Länder ihre Preise für das Öl hochschrauben, dann trifft das uns vielleicht nur mäßig im Vergleich zu den Entwicklungsländern, die dadurch zumindest um Jahrzehnte zurückgeworfen werden. Wenn man mit der gleichen Mentalität antworten würde, dann würde man den Weizenpreis mit einer gewissen Skrupellosigkeit an den

Ölpreis anpassen. Auf den ersten Blick wäre dies ökonomisch ein Gewinn. Was aber die Verteidigung der Werte angeht, die es ja in Europa wohl noch gibt, wäre dies ein außerordentlicher Verlust, es wäre Selbstverrat“.

*O. Koenig* löst nun seinerseits die sittliche Qualität in Motivationen auf. Im Grunde wolle der Bettelmönch gegenüber einer übersättigten Gesellschaft imponieren. Die Opferbereitschaft könne als eine Abreaktion eines Komplexes erklärt werden, nämlich des Schamgefühls vor sich selbst. Auch Mitleid brauche nicht als Tugend verstanden zu werden. Sie sei sehr gut als Jägerreaktion zu erklären, nämlich als das Bemühen, nicht zu unterliegen, etwa dem Fluch des Bettlers auszuweichen, oder weil es Freude mache, zu schenken.

Offenbar hat hier der Ethologe einen Begriff der Sittlichkeit vor Augen, wie er aus der Kantischen Ethik stammt: der Imperativ als inhaltsleere Entscheidung aus Freiheit gegenüber allem Zwang und Einfluß vonseiten der physischen wie auch psychischen Welt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Motivation und sittliche Entscheidung einander nicht widersprechen, sofern man die praktische Vernunft als imperative Instanz begreift, die existentiellen Zwecke des Menschen sinnvoll zu verwirklichen. Allerdings gehört zu dieser Sinnerfüllung des Lebens nach Ansicht des von der Geistigkeit der Vernunft überzeugten Philosophen auch die Aufgabe, die momentane, nur sinnlich erfaßbare Welt zu transzendieren und nach einer Sinnerfüllung zu streben, die nur geistig begriffen werden kann. Hier scheiden sich grundsätzlich die Bewertungsmaßstäbe, einerseits die des Nur-Ethologen, andererseits die des Philosophen, der eine Erklärung der Wirklichkeit sucht, in der auch das Absolute im Menschen mitenthalten ist.

## INFORMATION UND GLAUBE

Mit meinem Beitrag möchte ich zweierlei vertreten:

1. Der Mensch ist *zwingend* auf Glauben angewiesen.
2. In seiner zwingend auf Glauben angewiesenen Existenz gibt es für den Menschen hier und jetzt m. E. kein besseres Angebot als den christlichen Glauben.

Wenn ich hierbei sage, der Mensch sei zwingend auf Glauben angewiesen – sei es profaner, sei es religiöser Glaube –, dann sage ich dies nicht mit der Vagheit, die für Glaubensbekenntnisse oft kennzeichnend ist, sondern mit der Bestimmtheit, die für naturwissenschaftliche Aussagen kennzeichnend ist.

Hiermit verbunden ist die Skepsis gegen eine Aufklärungs-ideologie, die meint, sie könnte die Existenz des Menschen vollständig auf ein Fundament von Ursachen und Wirkungen stellen.

Die grundsätzliche Forderung der Aufklärung war der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Die Entdeckung unserer Zeit ist jedoch, daß dem Menschen der erhoffte Ausgang nicht gelungen ist und nicht gelingen kann – daß ihm nur und ausschließlich bleibt, seine unüberwindbare Abhängigkeit zu erkennen und sie nicht an falsche Götzen anzubinden.

Zur Begründung dieser zwingenden Einsicht muß ein Weg gegangen werden, der hier etwas ungewohnt erscheinen mag: Mit einem kybernetischen Verständnis der Information und der informationellen Unzulänglichkeit des Menschen.

Zunächst: Was im folgenden als „Information“ bezeichnet wird, ist nicht dasselbe, was umgangssprachlich als „Information“ bezeichnet wird. Umgangssprachlich unterscheidet man beispielsweise zwischen Information und Kommentar – aber im wissenschaftlichen Sprachgebrauch ist auch Kommentar Information.

Hier sei „Information“ so verstanden:

Information ist die durch Signale veranlaßte  
Strukturveränderung in einem Empfänger.

Als „Signale“ kann man hier die unmittelbare Wahrnehmung unserer Welt ebenso verstehen wie beispielsweise Gespräche mit anderen Menschen oder wie Zeichen in einem Buche. Dieses Verständnis von „Information“ übergreift auch Vorgänge wie Meldung, Botschaft, Offenbarung – wobei als Besonderheit der Offenbarung erscheint, daß Information empfangen wird, die für den Empfänger eine außerordentliche existentielle Bedeutung hat.

Die durch Signale veranlaßte Strukturveränderung in einem Empfänger verringert seine ursprüngliche „Freiheit“. So hat beispielsweise ein Wanderer an einer Wegegabel ohne Information die fragwürdige Freiheit, jede beliebige Richtung einzuschlagen. Mit der Information, wohin die Wege führen, hat er weniger Freiheit – er weiß zwingend, welcher Weg der für ihn richtige ist.

„Information“ ist quantifizierbar: Man kann beispielsweise angeben, wieviel Information ein Text enthält und wie schnell er mit verschiedenen Medien übertragen werden kann.

Mit der Einsicht in die Quantifizierbarkeit der Information stößt man auf die informationelle Unzulänglichkeit des Menschen: Das Bewußtsein des Menschen ist der Komplexität seiner Welt nicht gewachsen.

Von *G. W. Leibniz* wurde noch gesagt, er hätte eine vollständige Übersicht über das gesamte Wissen seiner Zeit – des 17./18. Jahrhunderts – gehabt. Vergleichbares kann kein Zeitgenosse mehr beanspruchen; für das einzelne Gehirn sind nur noch winzige Teile des heutigen Wissens verstehbar. Kennzeichnend hierfür ist die verbreitete Klage über die Spezialisierung und die Informationslawine.

Das Angewiesensein auf Vertrauen und Glauben – das zunächst ganz profan verstanden werden kann – ergibt sich aus dem Mißverhältnis zwischen der Komplexität unserer Welt und der unzureichenden Kapazität unseres Bewußtseins. Dieses Angewiesensein zeigt sich z.B. dann, wenn wir in einer unbekanntem Gegend darauf angewiesen sind, daß Ortskundige uns Auskunft

über Straßen, Verbindungen, Fahrpläne usw. geben und uns nicht in die Irre schicken. Ähnliches gilt auch für viele andere Lebensbereiche unserer komplexen Welt: Weil keiner sich „überall“ auskennt, sind wir zwingend darauf angewiesen, daß uns Eltern, Lehrer, Meister, Ärzte, Richter usw. vertrauenswürdig informieren.

Das Mißverhältnis zwischen der Komplexität unserer Welt und der unzureichenden Kapazität unseres Bewußtseins sei durch ein einfaches Beispiel illustriert: Der Informationsgehalt eines dreizehnbändigen Lexikons kann auf etwa ein Zehntel Gigabit geschätzt werden. Wer machte sich anheischig, dessen Inhalt aus dem Kopf korrekt oder auch nur sinngemäß zu reproduzieren?

Aber es gibt keinen Zweifel darüber, daß dieses Zehntel Gigabit nur ein winziger Bruchteil des gegenwärtig insgesamt verfügbaren Wissens ist. Dieses Gesamtwissen wurde schon in der Größenordnung von Millionen Gigabit liegend abgeschätzt. Auch wenn diese Angabe um ein oder zwei Zehnerpotenzen unsicher sein mag, so gibt es doch keinen Zweifel daran, daß die gesamte Menge des Wissens um viele Zehnerpotenzen größer ist, als das Bewußtsein des Menschen zu fassen vermag.

Würde ein Rundfunksprecher ein Jahr lang täglich acht Stunden sprechen, dann könnte er etwa den Inhalt des dreizehnbändigen Lexikons übertragen. Um aber das gesamte Wissen unserer Zeit sprachlich zu übertragen, müßte der Rundfunksprecher viele Millionen Jahre sprechen – und der Hörer müßte ebenso viele Millionen Jahre zuhören, also ein Vielfaches seiner Lebenszeit.

Das Wissen unserer Zeit ist vergleichbar einem ungeheuer komplexen Gitter aus Begriffen, zwischen denen Relationen bestehen – und unser Bewußtsein ist vergleichbar einem Käferchen, das in diesem ungeheueren Gitter herumkrabbelt: Es kann günstigstenfalls zwei oder drei Begriffe und ihre Relationen gleichzeitig erfassen, es gelingt ihm aber nicht, das Gitter in seiner Gänze zu überblicken, seine Ordnung zu verstehen und hierüber allseits annehmbare Aussagen zu machen.

Unser Wissen ist Stückwerk. Wer absolute Aussagen macht, beweist vor allem sein Unverständnis der informationellen Unzulänglichkeit des Menschen.

Zwar ist unser Bewußtsein der Komplexität unserer Welt nicht gewachsen, aber die Realität zwingt uns ständig zu Entscheidungen: Woher nehmen wir hierfür die notwendigen Orientierungen? Auf diese Frage ist nur eine einzige Antwort möglich: Andere Menschen – teils früher lebende, teils gleichzeitig lebende – befanden sich schon in ähnlichen Situationen und waren ebenso gezwungen, sich „irgendwie“ zu verhalten. An ihnen und ihrem Schicksal zeigt sich, welche Verhaltensformen zu guten und welche zu schlechten Folgen geführt haben – sei es nun aus der Sicht des Einzelnen oder aus der Sicht der Sozietät, sei es kurzfristig, sei es langfristig.

Die informationelle Unzulänglichkeit des Menschen kann offensichtlich durch fremde Erfahrung überwunden oder wenigstens gemildert werden. Hier ist vor allem auf die Überlieferung zu verweisen, die als ein ungeheurer Erfahrungsschatz von menschlichem Verhalten und seinen Folgen verstanden werden kann.

Erstaunlich ist dabei, wie sehr die Erkenntnisse naturwissenschaftlicher Verhaltensforscher und geisteswissenschaftlicher Anthropologen sich gegenwärtig nähern. Der große *Arnold Gehlen* schlug die Brücke von den „physiologischen Tugenden“ zu den historisch gewachsenen Tugenden. *Konrad Lorenz* sprach von der „drohenden Auflösung unserer Sozietät durch Störungen der Überlieferung unentbehrlicher sozialer Verhaltensformen“ und davon, daß „ein Abreißen der Tradition alle kulturellen Normen sozialen Verhaltens wie eine Kerzenflamme auslöschen kann“. Das Leben eines einzelnen Menschen reicht einfach nicht aus, die notwendigen Tugenden selbst zu erfinden, jeder muß aus den Erfahrungen anderer lernen.

Der Mensch steht offensichtlich in einer höchst widersprüchlichen Situation:

- Einerseits möchte er – vor allem angefeuert durch den Imperativ der Aufklärung – sein Denken und Verhalten kausal begründen und rechtfertigen, also vollständig auf ein Geflecht von Ursachen und Wirkungen zurückführen – aber
- andererseits zeigt sich sein Bewußtsein der Komplexität seiner Welt nicht gewachsen.

Versuchte ein Mensch, sein Denken und Verhalten ständig vollständig auf ein bewußtes Geflecht von Ursachen und Wirkungen zurückzuführen, versuchte er also jede unbewußte Übernahme fremden Denkens und Verhaltens zu vermeiden, dann würde er zum denk- und verhaltensunfähigen Monstrum. Wenn wir menschlich zusammenleben wollen, dann müssen wir fremden Erfahrungen folgen, auch wenn wir sie nicht in ein Schema von Ursache und Wirkung bringen können.

Aber es zeigen sich nicht nur quantitative, sondern auch qualitative Defizite: „Aufgeklärtes“ Denken brachte uns nicht das geringste Verständnis des Menschlichen, wie Geburt und Tod, Aesthetik und Sinn des Lebens. „Aufgeklärt“ meint man zwar frei zu sein, aber man ist zugleich verlassen, die inneren und äußeren Spannungen werden unerträglich: Warum habe ich nicht mehr Geld, Macht, Ansehen?

Nicht nur subjektiv sind die Folgen des scheinbar aufgeklärten Denkens unerträglich, sondern auch sozial: Vor den ungelösten gemeinsamen Problemen entwickelt sich keine Solidarität zur gemeinsamen Lösung dieser Probleme, vielmehr gegenseitiges Mißtrauen, Haß und Neid.

Aber „aufgeklärtes“ Denken ist auch immer unvollständig: Versucht man, das Spiel mit Ursache und Wirkung zu Ende zu spielen, dann gerät man auf einen endlosen Weg immer neuer Begründungen, ohne jemals einen endgültigen Bezugspunkt zu finden.

So muß schließlich jeder Mensch irgendwo das aufgeben, was man als „Rationalität“ versteht, und sich etwas anvertrauen, was „nur“ Glaube ist:

Wir stehen heute vor dem Zwang, Unverstandenes glauben zu müssen, wir stehen an den Grenzen der Aufklärung.

Dieselbe Überlegung läßt sich noch aus einer anderen Betrachtungsrichtung darstellen:

Man entdeckte, daß bei komplexen Problemen naheliegende logische Lösungen manchmal falsch sind. Ein bekanntes Beispiel hierfür ist die Slum-Sanierung in den USA: Sie führt über einige schwer durchschaubare Zusammenhänge zum weiteren sozialen

Abstieg des sanierten Gebiets, nicht jedoch zum intuitiv erwarteten sozialen Aufstieg.

Die meisten menschlichen, sozialen, kulturellen, politischen Probleme sind viel komplexer als die von den Systemanalytikern als „komplex“ angesehenen Probleme, sie sind weit entfernt von dem, was sich mit gegenwärtigen oder voraussehbaren wissenschaftlichen Methoden auf ein verstehbares Geflecht von Ursache und Wirkung zurückführen läßt.

In dieser unvorstellbar komplexen Welt hat das unzureichende menschliche Gehirn – wie gesagt – nur einen einzigen vertrauenswürdigen Zugang zur Lösung lebenswichtiger Probleme, nämlich die Erfahrung, wie andere schon zu wünschenswerten Ergebnissen kamen. Daneben bleibt das Risiko von Experimenten, die sich nachträglich manchmal übel auszahlen. Dies zeigen vor allem die grauenhaften Mißerfolge angeblich „wissenschaftlicher“ Ideologien bei ihren Versuchen, menschliche Probleme gewaltsam zu lösen. Hier erweist sich, wie komplex und sensibel die menschliche Existenz, das soziale Zusammenleben und die menschliche Kultur sind. Keine dieser Ideologien fand die Formel, die sagt, was „gut“ und was „böse“ ist.

Unser Standort an den Grenzen der Aufklärung hat sich aber noch nicht überall herumgesprochen. Besonders weit zurückgeblieben ist groteskerweise gerade das, was bei uns als „progressiv“ gilt: Der Empanzinationswahn, der meint, wenn erst einmal „alle“ Zwänge überwunden seien und die „herrschaftsfreie“ Gesellschaft aufgebaut wäre, dann träte endlich glücklich und strahlend der Mensch aus seinen Zwängen hervor.

Damit wird aber das Vermögen des Menschen total verkannt: Das Individuum ist nicht fähig, aus sich heraus sozial annehmbares Verhalten zu entwickeln, es wird vor allem von seinen physiologischen Bedürfnissen beherrscht; nach dem Abstreifen sozialer Normen tritt eben nicht der freie Mensch glücklich und strahlend hervor, vielmehr bleibt ein beklagenswertes neurotisches Gebilde.

Eine solche subjektive Moral ist auch nicht geeignet, sozial annehmbares Verhalten anderen mitzuteilen. Kommunizierbarkeit ist aber Voraussetzung jeder Moral.

Woher soll denn der Einzelne wissen, wann ein Verhalten nicht nur für ihn selbst, sondern zugleich auch für andere annehmbar ist, ohne hierzu die Erfahrungen anderer Menschen zu nutzen? Zeigt nicht die Lebenspraxis, beispielsweise die gerichtliche Praxis, daß die Privatisierung dieser Entscheidung jede Willkür freisetzt?

Woher soll das Individuum ohne Belehrung z. B. wissen, welche Folgen der Rauschgiftkonsum hat? Bis der Einzelne diese Erfahrung gemacht hat, ist er häufig psychisch bereits außerstande, Konsequenzen aus dieser Erfahrung zu ziehen. Aber ist dies nicht nur ein einziges unter vielen möglichen Beispielen, das bloß den Vorzug hat, daß Normverstoß und schädliche Folgen kurz nacheinander eintreten, während sich sonst die Folgen erst dann einstellen, wenn sie nicht mehr korrigiert werden können?

Entstand der mörderische Terrorismus nicht aus dem Irrtum einer Minderheit, sie sei im Besitz der absoluten Wahrheit und deshalb berechtigt, zu ihrer Durchsetzung *alle* Mittel einzusetzen?

Dies soll nochmals deutlich machen, daß wir an den Grenzen der Privatisierung der Werte, Ziele und Denkmodelle stehen, an den Grenzen der Aufklärung. Wenn unser zukünftiges Zusammenleben mehr als ein ständiger Kampf aller gegen alle sein soll, dann brauchen wir eine Religion, die menschliches Zusammenleben ordnet und Gemeinschaft stiftet.

\*

Die naturwissenschaftliche – oder pseudonaturwissenschaftliche – Kritik am Glauben beruht auf einem grundlegenden Irrtum, der eigentlich gar nicht zum naturwissenschaftlichen Denken paßt: Man überträgt *Methoden* von einem Erfahrungsbereich (dem naturwissenschaftlichen) auf einen ganz anderen (den existentiellen) und meint dann aus der Unbrauchbarkeit der Methoden in dem ganz anderen Bereich schließen zu können, was sich dort als Bestes ergeben hat, könne doch nicht gut sein, weil es nicht mit den andernorts etablierten Methoden gewonnen wurde.

Deshalb sei dies ausdrücklich gesagt: Religiöser Glaube findet seine Rechtfertigung *nicht* in der Übereinstimmung seiner Me-

*thoden* mit naturwissenschaftlichen Methoden, sondern in der Lösung *existentieller Probleme*.

Im Zusammenhang hiermit interessiert auch die Frage, wie Glaubensgrundsätze weitergegeben werden können. Bemerkenswert ist, daß alle großen Religionen primär keinen abstrakten Katalog von Normen anbieten, sondern konkrete Beispiele des Verhaltens. Vorbildliche Menschen in wesentlichen Lebenssituationen vorzustellen, ist offensichtlich wirksamer als die abstrakte Weitergabe von Normen. Der eindringlich dargestellte Lebensweg des Jesus von Nazareth verändert Denken und Verhalten mehr als abstrakte Moraldiskussionen.

Bildung durch menschliche Beispiele löst auch die Frage „Gesinnungsethik oder Verantwortungsethik“: Kommt es auf die „richtige“ Gesinnung ohne Rücksicht auf die unvorhergesehenen „falschen“ Folgen an oder entscheidet nur die gute Wirkung?

Diese Frage ist in unserer Zeit besonders aktuell, weil jetzt die ungeheuren Mittel der modernen Technik einen Gesinnungsethiker herausfordern, „alle“ Probleme endgültig zu lösen und im Namen seiner Ideologie reinen Tisch zu machen.

Aber auch im Kleinen ist die Gesinnungsethik gefährlich: Sie schafft der Vielzahl zeitgenössischer Revolutionäre ein gutes Gewissen – auch zum Terror gegen Andersgläubige. Der Zweck heiligt die Mittel eben nicht, und auch Terror im Namen von „Mehr Demokratie“ ist Terror.

Ich meine also: Bildung braucht menschliche Beispiele.

Nun gibt es bei uns durchaus Prominente, die auf Befragen als Vorbilder genannt werden, z.B. *Albert Schweitzer*, *John F. Kennedy*, *Konrad Adenauer* usw. Es ist aber mit guten Gründen daran zu zweifeln, daß diese Nennungen mehr als unverbindliche Sympathieerklärungen sind. Die verhaltensbestimmende Wirkung dieser genannten Vorbilder ist vermutlich gering.

Wie schwer es ist, in unserem Lande erzieherisch wirksame Vorbilder zu empfehlen oder zu akzeptieren, zeigt der Roman von *Siegfried Lenz* „Das Vorbild“<sup>1</sup>. Einige bewußt widersprüchliche Zitate hieraus:

<sup>1</sup> *Lenz, Siegfried: Das Vorbild. Hamburg 1973.*

„Vorbilder sind doch nur eine Art pädagogischer Lebertran, den jeder mit Widerwillen schluckt.“

„Ich begreife nicht, woher diese allgemeine Furcht kommt, durch fremde Erfahrung unterwandert werden zu können.“

„Das revolutionäre Potential in den Schulen muß jedenfalls anders geweckt werden: Durch Vorbilder, die handeln.“

An das Ende der vergeblichen Suche nach dem Vorbild setzt *Lenz* die nur scheinbar ironische Bemerkung:

„Kurz vor meiner Abfahrt ist es uns noch gelungen, das zeitgemäße Vorbild ausfindig zu machen: es handelt sich um eine intakte Windmühle, die, bei ausreichender Regung der Luft, für jedermann sichtbar vierflügelig um sich schlägt.“

Vielen Menschen unseres Lebensbereiches fehlen verbindliche Wertsysteme ebenso wie wirksame Vorbilder. Auch wer Liberalität und Pluralität der Meinungen für unser zukünftiges Zusammenleben erhofft, muß dies als Gefahr erkennen.

In unserer Gegenwart der „Tendenzwende“ erhebt sich die Frage: Ist diese Mangelsituation unüberwindbar, d. h., sind wir an einem Punkte der geschichtlichen Entwicklung angelangt, an dem bewußte Normen und Vorbilder endgültig unmöglich wurden, oder ist dies eine Übergangsphase, eine zeitlich begrenzte Erscheinung? Diese Frage kann niemand überzeugend beantworten. Aber ich möchte doch meine Hoffnung begründen, daß dieser jetzige Zustand der Orientierungslosigkeit überwunden werden kann.

Man sollte hierbei jedoch bedenken: Wenn eine kulturelle Phase durch eine andere abgelöst wird, dann gibt es kein resignierendes Zurück, das Neue muß höherwertig erscheinen, um das Vorhergehende zu überwinden. Deshalb kann auch der gegenwärtig verbreitete ethische Nihilismus – ohne verbindliche Wertsysteme und Vorbilder – nicht durch eine nostalgische Rückkehr zu früheren Wertsystemen und Vorbildern beendet werden, er muß vielmehr das Vorherige durch neue Motive oder Einsichten als minderwertig und primitiv erkennen lassen. Hierbei ist besonders zu erinnern an die Erfahrung, daß die Wirkungen der Orientierungslosigkeit

verheerend sind: Angst, Hoffnungslosigkeit, Neurosen und politische Verirrungen.

Hier regen sich nun falsche Propheten, sie wittern Profit: Ihr müßt schleunigst Werte, Ziele und Denkmodelle radikal ändern, wir Propheten liefern euch schon die passenden Rezepte dazu, ihr müßt nochmals von vorne anfangen, ihr müßt einen neuen Menschen und eine heile Welt konstruieren, dann lösen sich alle Probleme, dann kommt der Jahrtausendmensch, das tausendjährige Reich, das Paradies.

Ich warne vor diesen falschen Propheten: Erstens stehen sie im Verdacht, weniger uns und mehr sich selbst helfen zu wollen. Wenn sie schon in ihren Utopien keine Führerposition für sich reserviert haben, dann wenigstens eine Propheten- oder Oberlehrerfunktion. Wessen Entwürfe weniger eilig sind, steht in geringerem Verdacht, sein eigenes Interesse als das unsrige auszugeben.

Nicht leichter wiegt der zweite Verdacht. Die angepriesenen Normen sind zwar neu, aber von zweifelhafter Güte, sie gingen nicht durch das Feuer historischer Erprobung und ihre scheinbare Überlegenheit beruht darauf, daß man zwar ihre Vorzüge anpreist, ihre Mängel aber verschweigt oder noch nicht erkannt hat: Man kann das Selbstverständliche einfach nicht konstruieren, Werte, Ziele, Denkmodelle.

\*

Mit den bisherigen Darlegungen wollte ich begründen, weshalb der Mensch zwingend auf Glauben angewiesen ist – wobei es zunächst offen bleibt, welcher Art dieser Glauben ist.

Ich möchte nun meine Überzeugung aussprechen, daß es hier und jetzt kein besseres Angebot gibt als den christlichen Glauben und daß wir auf eine Zukunft mit dem Christentum hoffen sollten.

Diese Überzeugung möchte ich durch zwei Argumente stützen:

- Einerseits durch die weltweite ideologische Auseinandersetzung mit dem Marxismus – und
- andererseits durch die Verwurzelung unserer Kultur im Christentum.

Unsere historische Situation ist ja grotesk:

- Während die Programme des Sozialismus und Kommunismus bei der Lösung ökonomischer, sozialer und politischer Probleme meist versagen und die objektiven Bedingungen einer dynamischen Entwicklung ebenso wie die subjektiven Wünsche der meisten Mitbürger auf eine freiheitliche Organisation hinzielen,
- stehen die Antagonisten des Sozialismus ziemlich ratlos und oft untätig, sie versäumen es, eine freiheitliche Organisation theoretisch zu entwerfen, engagiert zu vertreten und erfolgreich zu verwirklichen. So überlassen sie immer neue Bereiche sozialistischer Organisation.

Bei der Suche nach den Gründen für dieses ständige Zurückweichen des in Wirklichkeit besseren Weltentwurfes stößt man auf zwei Gründe informationeller Art:

- Erstens gelang es dem Sozialismus, seine Weltentwürfe leicht verständlich darzustellen und öffentlich zu verbreiten. Im Zeitalter der Massenkommunikation, in dem nur noch das Einfachste die Chance hat, verbreitet zu werden, ergeben sich daher für die Denkmodelle des Sozialismus enorme Chancen und ständige Überlegenheit.
- Zweitens: Den Antagonisten des Sozialismus fehlt die einigende und begeisternde Überzeugung, der Westen ist – wie *S. de Madariaga* gesagt hat – ein „Heer ohne Banner“.

In dieser kritischen Phase der Weltgeschichte wäre es ein gefährliches Unterfangen, diesem „Heer ohne Banner“ irgendeine hastig zusammengebastelte Ideologie zu geben.

Diese unsere Kultur ist durch und durch christlich. Nicht nur ist unsere Jahreseinteilung durch die christliche Tradition bestimmt und nicht nur sind unsere Dörfer und Städte um Kirchen herum gebaut, die christliche Tradition bestimmt auch unser Denken, Sprechen und Verhalten und ohne sie wären unser Denken, Sprechen und Verhalten nicht mehr das unsrige. Der Versuch, unsere Kultur auf andere Grundlagen zu stellen, wäre so gewalttätig und barbarisch, wie der Versuch, einen Baum von seinen Wurzeln zu trennen.

Was wir deshalb brauchen, ist nicht der Abschied vom Christentum, sondern ein Christentum ohne schlechte Metaphysik und offen für unsere heutigen Probleme.

Wer auf eine Zukunft mit dem Christentum hofft, der darf sich aber darüber keine Illusionen machen: Das Christentum und die christlichen Kirchen sind in einem schlechten Zustand: Belastet durch innere Zerwürfnisse, verquickt in zweifelhafte Geschäfte, unsicher vor den Erfahrungswissenschaften, geschüttelt von der „Gott-ist-tot“ und der „Revolutionstheologie“, mancherorts von der Spaltung in „Konservative“ und „Progressive“ bedroht, andernorts an Kraftlosigkeit dahinwelkend.

Aber mancherorts zeigen sich auch ermutigende Symptome: So das starke – wenngleich oft formlose – Suchen vieler Jugendlicher nach religiösen Erfahrungen und eindringliche Bekenntnisse namhafter Naturwissenschaftler. Der innenpolitische Kampf gegen die Kirchen geht zu Ende, gelegentliche Angriffe erscheinen *nur* noch anachronistisch.

Auch wenn das Christentum und die Kirchen gegenwärtig in einem schlechten Zustand sind, so ist ihre Lage doch nicht hoffnungslos: Die geistigen Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche zeigen vielfach eine erstaunliche Regenerationsfähigkeit.

Wir brauchen ein Christentum ohne schlechte Metaphysik: Es muß sich von widerlegbaren Vorurteilen frei machen und den Gläubigen die ständige Verkrampfung vor den Erfahrungswissenschaften nehmen.

Eine schlechte Metaphysik ist es z. B. anzunehmen, die Existenz Gottes oder die menschliche Freiheit könnten durch die Unschärferelation der Atomphysik begründet werden: Solche Schlüsse kann sie nicht tragen. Andererseits ist es aber auch ganz uninteressant, wenn russische Astronauten verkünden, sie hätten Gott hinter dem Mond nicht gefunden. (Wer hatte ihn denn dort vermutet?) Der menschlichen, also unserer, Frage kamen diejenigen Astronauten viel näher, die im Weltraum beim Anblick unserer guten Erde die Schöpfungsgeschichte lasen: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde ...

Ich meine: Christentum kann durch Naturwissenschaft weder begründet noch widerlegt werden.

Die christliche Tradition bringt dem Menschen Denk- und Verhaltensformen, die ihn aus seiner Verlassenheit herauslösen. Unsere Kultur hat außerhalb der christlichen Tradition keine vergleichbaren Hilfen für die existenziellen Fragen des Menschen unserer Zeit: Die Verachtung dieser angeblichen „Leerformeln“ (wie schon gesagt wurde) reduziert den Menschen in unerträglicher Weise.

Aber das Christentum bringt uns auch mehr Rationalität: Wo der Marxismus beispielsweise behauptet, das menschliche Bewußtsein sei durch sozio-ökonomische Bedingungen bestimmt, da bringt uns die christliche Tradition ein besseres Modell: Der Samen, der in den Acker fällt und dort aufgeht oder verdorrt. Die geschichtliche Erfahrung spricht für das christliche Modell und gegen das marxistische Vorurteil.

Natürlich kann man die christliche Tradition unserem heutigen Verhalten nicht als starres Dogma vorgeben: Die überlieferte sprachliche Fassung, Jahrzehnte nach Christi Tod niedergeschrieben von Menschen, die in einer anderen Welt lebten und die Worte anders verstanden, muß in unser heutiges Verständnis übersetzt werden.

\*

Eine aktuelle Gefahr für das Christentum ist die Absicht, es zu „privatisieren“. Hiergegen brachte *G. Rohrmoser* ein wichtiges Argument<sup>2</sup>: Er geht aus von der gegenwärtigen Tendenz, den Bereich der privaten Subjektivität zu schmälern oder gar abzuschaffen. Vor allem durch die Politisierung aller Bereiche der Gesellschaft werden die dem privaten Glauben verfügbaren Räume immer kleiner. Wo man vermeintlich frei ist, Christ zu sein, da haben sich schon Ideologien eingenistet und verdrängen alles andere. Hierbei ist vor allem an die Wirkung der Massenkommunikation zu denken.

<sup>2</sup> *Rohrmoser, G.*: Die Krise der Institutionen. München 1972.

So könnte sich das Ende des Christentums in zwei Schritten abspielen: Zuerst Rückzug in den privaten Bereich und danach Erstickung durch Politisierung. Die schreckliche Devise „Mehr Demokratie“ heißt demnach nicht nur „Weniger Freiheit“ – wie *H. Schelsky* gezeigt hat – sondern auch „Weniger Religiosität“ – wie *G. Rohrmoser* warnt.

Christliche Gesinnung sollte und könnte m. E. zur Klärung sittlicher Normen im vorpolitischen Raum beitragen. Hier ist im besonderen zu erinnern an das, was im Artikel 1 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland als „Würde des Menschen“ garantiert wird und was sein Artikel 2 als „Sittengesetz“ voraussetzt.

Beide Begriffe blieben im juristischen und politischen Bereich weitgehend unerklärte Leerformeln. Man unterstellt zwar meist, daß es so etwas gibt, ist aber außerstande, hieraus verbindliche praktische Folgerungen zu ziehen. Beispielsweise hatten bei der öffentlichen Auseinandersetzung um die Darstellung einer Abtreibung im Fernsehen die Hinweise auf „Menschenwürde“ und „Sittengesetz“ nie mehr als deklamatorischen Charakter, irgend etwas Einklagbares kam aus diesen – vom Grundgesetz mit hoher Priorität festgestellten – Rechtsgütern nicht.

Es zeigt sich auch, daß die undefinierten Vorstellungen über „Menschenwürde“ und „Sittengesetz“ sich schnell ändern. Ein Vergleich dessen, was beispielsweise bei der Pornographie noch vor wenigen Jahren Empörung hervorrief mit dem, was jetzt gewohnheitsmäßig unwidersprochen hingenommen wird, zeigt, daß diese sittlichen Normen nicht nur unerklärt blieben, sondern auch beinahe beliebig verändert werden.

Die christlichen Kirchen standen oft und stehen jetzt noch im Verdacht, reformunfähig, konservativ, ja reaktionär zu sein. Oft erscheinen ihre Reformen als die Reformen des vergangenen Jahrhunderts. Aber dies muß wohl nicht so sein: Einerseits erkennen die Kirchen, daß es nicht nur ihre Aufgabe ist, Verletzten nachträglich zu helfen, sondern auch Verletzungen vorausschauend zu verhindern. Andererseits haben die Kirchen einen unschätzbaren Vorzug: Man kann davon ausgehen, daß sie ihren Rat weniger aus

Eigennutz und mehr aus christlich verstandenem Gemeinnutz geben.

Hier liegt m.E. die Chance der Kirchen: Uneigennütziger Ratgeber bei schwierigen ethischen Entscheidungen zu sein.

Vor allem ist Bildung ohne Normen nicht möglich und die Konfusität unserer angeblichen Bildungsreform ist m.E. überwiegend durch Mangel an Normen begründet: Tradierte Normen wurden teilweise unbrauchbar oder auch als unbrauchbar diffamiert, und besseres entstand kaum. In dieses Vakuum strömen nun „progressive“ Entwürfe, vorwiegend aus spätmarxistischen Quellen.

Aus deren großer Zahl ragt eine in ihrer simplen Radikalität weit heraus: Die Ende 1972 vom Hessischen Kultusminister (*v. Friedeburg, SPD*) vorgelegten Rahmenrichtlinien für Gesellschaftslehre samt Neufassung Ende 1973. Diese wurden von Leuten, die vor der fach- und didaktikwissenschaftlichen Kritik nicht ausgewiesen sind, zusammengebastelt und durch obrigkeitliches Monopol dekretiert. Kompetente Kritiker (*H. Lübke* und *Th. Nipperdey*) fällten über sie ein vernichtendes Urteil: Diese Richtlinien führen zu einer anderen Demokratie, in der Gewaltenteilung, Rechtsstaatlichkeit, Pluralismus und menschliche Autonomie keine Rolle mehr spielen und in der die Gesellschaft auf ein Netz ständiger Konflikte reduziert wird. Hier gibt es auch kein Verständnis mehr für die Tragik der menschlichen Existenz, wo das eine Recht mit dem anderen Recht in Konflikt gerät und nicht auf böse Mächtschaften zurückgeführt werden kann. Deshalb wird auch nicht zur Toleranz und Kompromißbereitschaft erzogen, sondern zur Verteufelung aller Andersdenkenden und zu arroganter Selbstgerechtigkeit. Dieses Zerrbild menschlichen Zusammenlebens ist nicht nur theoretisch unzulänglich, es macht auch Menschen unglücklich.

In seinem Buche „Konflikt – Einzige Wahrheit der Gesellschaft?“<sup>3</sup> schreibt *Th. Nipperdey*:

<sup>3</sup> *Nipperdey, Th.: Konflikt – Einzige Wahrheit der Gesellschaft? Osnabrück 1974.*

„Die formierte Schule und das formierte Gesellschafts- und Menschenbild der Rahmenrichtlinien sind eine Gefahr für unsere pluralistische und tolerante liberale Demokratie. Hier ist Widerstand aller Beteiligten und aller Bürger geboten.“

Man sollte sich auch hierüber keine Illusionen machen: Die Hessischen Rahmenrichtlinien stehen in ihrer Tendenz nicht allein, es gibt noch manche andere, vergleichbar schlechte und es gibt viele Schulbücher, die ähnliche Tendenzen vertreten. Das Unheil, das hiermit in den Köpfen argloser Kinder angerichtet wird, ist unermesslich und kaum mehr gut zu machen.

Die Deutung unseres Zusammenlebens als ein Geflecht ständiger Konflikte ist unverantwortlich. Nein: Wir verdanken unsere physische und psychische Existenz nicht dem ständigen Konflikt, sondern dem Vertrauen.

Wer in Not gerät, dem wird bei uns besser als in den meisten anderen Ländern geholfen. Stößt ihm beispielsweise ein Unfall zu, dann steht für seine Rettung nicht nur ein kostspieliger Apparat – vom Hubschrauber bis zum Blutplasma – zur Verfügung, sondern er wird auch betreut von selbstlosen Helfern, vor allem denen des Roten Kreuzes. Solidarität ist eben keine Schimäre, sondern ein schützender und helfender sozialer Tatbestand. Das Vertrauen auf Solidarität ermöglicht ein glücklicheres Leben als die Vermutung ständiger Konflikte (deren Existenz und soziale Notwendigkeit unbestreitbar sind).

Die leichtfertige Konfliktideologie ist aber nur eine jener zahlreichen angeblich „progressiven“ Ideologien, die unser Leben vergiften. Vor allem die psychoanalytisch infizierte Soziologie, der Freud-Marxismus, ist eine Ansammlung unerfüllbarer Verheißungen: In *Marcuses* Paradies führt kein Weg; die von ihm empfohlenen Wege führen in Richtung Hölle.

Hier wird Unglück produziert, und zwar nicht mit den unschuldigen und harmlosen Methoden des persönlichen Irrtums, sondern mit den geplanten, arbeitsteiligen und professionellen Methoden der Meinungsmache im elektronischen Zeitalter. Dieses fabrikmäßig produzierte Unglück ergießt sich über unser

Land: Auf Kinder, die, zum Haß gegen die eigene Familie und gegen das eigene Volk manipuliert, fanatisch und neurotisch werden, zum Rauschgift greifen und zu arbeitsunfähigen Frührentnern werden, Selbstmord begehen usw.; auf Schulen, Universitäten und Betriebe, wo die vertrauensvolle Weitergabe von Wissen und Können durch Mißtrauen und Haß blockiert werden; auf die Öffentlichkeit, wo die solidarische Diskussion unserer Probleme durch Diffamierung und Megaphone verhindert wird.

### *Zusammenfassung*

Es sollte gezeigt werden, daß

- der Mensch zwingend auf Glauben angewiesen ist – sei es nun profaner, sei es religiöser Glaube –
- und es sollte ausgesprochen werden,
- daß es hier und jetzt kein besseres Angebot als den christlichen Glauben gibt.

Man sollte darum den verbreiteten Pessimismus überwinden und wieder auf die Kraft des Glaubens hoffen.

## DISKUSSION

Da Professor *K. Steinbuch* persönlich nicht anwesend sein konnte, wurden in Anerkennung seines schriftlich eingereichten Textes nur einige seiner Gedanken weiter ausgeführt.

### *Bewältigung der Komplexität durch Philosophie oder durch Glaube?*

*A. Rauscher* ist mit *K. Steinbuch* der Ansicht, daß der Glaube als Gesamthorizont ohne Zweifel dem Menschen helfe, die Komplexität des Einzel- wie gemeinschaftlichen Lebens zu überwinden. Er meint aber, daß die Komplexität allein nicht ausreiche, um die Notwendigkeit des Glaubens zu erweisen. Die Philosophie könne ein Orientierungssystem bieten, durch das die Vielfalt der Informationen auf höherer Ebene gemeistert werde. Der Glaube setze erst dort ein, wo die Innerweltlichkeit transzendiert werden muß. Im selben Sinn äußert sich *J. Tonnemacher*, der außerdem darauf hinweist, daß die Menschen (auch der von *K. Steinbuch* zitierte *Leibnitz*) schon früher vor einer Fülle von Sachverhalten standen, die sie nicht zu überschauen vermochten. Unser Wissen sei im Wachsen begriffen. Viele Probleme, die wir heute falsch lösen, werden in der Zukunft wohl keine Probleme mehr sein. Die Grenzen der Aufklärung seien noch nicht erreicht. *O. Koenig* erklärt den Glauben für die Mehrzahl der Menschen für notwendig, weil nur wenige zu philosophischer Einsicht gelangen. *T. Herrmann* stimmt mit *A. Rauscher* in der Ansicht überein, daß wir ohne Glauben Orientierungssysteme brauchen, um aus der Komplexität herauszukommen. Die Komplexität könne, so *A. Rauscher*, innerweltlich reduziert werden. Dagegen gebe der Glaube dem Menschen Auskunft, wie das Leben nach dem Tod weitergeht. Vor allem entspreche er dem psychologischen Bedürfnis, die Erklärung des Woher und Wohin zu personalisieren. Der Glaube verweise auf eine Person, die als Ursache und Ziel des Lebens vorgestellt wird. Naturgemäß werde dadurch die Komplexität reduziert. Doch fordere diese aus sich nicht den Rückgriff auf eine Glaubensüberzeugung.

*H. J. Helle* zweifelt an der Leistungskraft der Philosophie. Er sieht in dieser ein reines Wissen, das nicht ausreicht, die Problematik des Handelns zu lösen. Er verweist auf den Text von *K. Steinbuch*: „Religiöser Glaube findet seine Rechtfertigung nicht in der Übereinstimmung seiner Methoden mit naturwissenschaftlichen Methoden, sondern in der Lösung existentieller Probleme“. Dieser Gedanke sei entscheidend. Es handle sich nicht nur um Wahrheitserkenntnis, sondern zugleich und noch mehr um die Lösung der Problematik, wie man im Leben – verstanden in seiner umfassenden Gesamtheit – erfolgreich handeln könne. Diese Problematik könne durch keine noch so vervollkommnete erfahrungswissenschaftliche Begründung gelöst werden. Im gleichen Sinn äußert sich *F. Beutter*. Zu der Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik, wie sie im Text von *K. Steinbuch* steht, meint *F. Beutter*, daß die christliche Ethik diese Gegensätzlichkeit nicht kenne. Der Christ sei von ihnen her aufgerufen, mit seinem ganzen Verantwortungsbewußtsein die Sachfragen des Lebens anzugehen.

## WERT UND WERTFREIHEIT IN DER EMPIRISCHEN SOZIALFORSCHUNG

Ich halte mich in meinem Referat an das Hauptthema „Empirische Sozialwissenschaften und Grundsatzwissenschaften“; in diesem Rahmen werde ich über Wert und Wertfreiheit in der empirischen Sozialforschung sprechen. Ich möchte vorausschicken, daß ich Soziologe bin und aus soziologischer Sicht dieses Problem behandle, ein Problem, das bei der praktischen Arbeit des Soziologen beinahe permanent auftritt. Gerade weil es so häufig auftritt, ist es eine fast überraschende Erscheinung, daß wir in keinem der großen Standardwerke der Soziologie eine bündige, flüssige Darstellung dessen finden, was hier zur Debatte steht. Wenn ich von den Standardwerken spreche, denke ich beispielsweise an das Handbuch der empirischen Sozialforschung das von *René König* unter Mitarbeit einer großen Zahl renommierter Sozialwissenschaftler und Wissenschaftstheoretiker herausgegeben worden ist.

Wir haben es also unter anderem mit philosophischen und theoretischen Vorüberlegungen zu tun, die in der aktuellen soziologischen Forschung meist unausgesprochen bleiben, aber erweislich dennoch angestellt werden. Meistens erscheinen die soziologischen Schriften oder Forschungsergebnisse wie Elaborate einer sogenannten reinen Empirie, ohne es jedoch sein zu können. Man kann feststellen, gerade heute, daß auf der nicht-progressiven oder nicht-marxistischen Seite eine gewisse Scheu vor der Festlegung auf bestimmte Werte besteht, obwohl eine solche Festlegung eigentlich nicht so schwer sein sollte. In der deutschen Soziologie scheint diese Scheu erklärbar und vielleicht entschuldbar zu sein. Man hat die Erfahrungen mit dem Faschismus gemacht, und man glaubte, das große Unheil der vergangenen Zeit darauf zurückführen zu können, daß man eben zu sehr gewissen Ideologien gefolgt war, diese ungeprüft oder auch unkritisch übernommen hatte. Insofern war die Zeit nach dem Kriege geprägt durch Ideologiekri-

tik, durch die Forderung nach Ideologiefreiheit, sogar nach Wertnihilismus, nicht nur nach einem theoretischen Wertnihilismus, zu dem man sich ja durchaus im Rahmen der Wissenschaft bekennen könnte, sondern auch zu einem praktischen Wertnihilismus. Das hat man in den fünfziger Jahren in der Soziologie außerordentlich ernst genommen. Ich möchte auf zwei exzellente Soziologen verweisen, die sich damit befaßt haben und solche Äußerungen und Auffassungen verbreitet haben, *Karl Mannheim* und besonders *Theodor Geiger*, der in wesentlichen Teilen das, was er zunächst gefordert hatte, aus seinen eigenen Lebenserfahrungen als Emigrant, nachher wieder zurückgenommen hat und dann tatsächlich eine Fülle von Werten in seine Wissenschaft hat einfließen lassen, so beispielsweise wenn er fordert, man müsse einen intellektuellen Humanismus aufbauen.

Was heißt das? Ein intellektueller Humanismus, der Ideologien – Mißbrauch mit Ideologien – verhindern könnte, dadurch, daß man durch Massenausbildung die Menschen vorbereiten würde auf das, was aus dem politischen Bereich, aus dem weltanschaulichen Bereich an Unkontrollierbarem auf sie zukommen könnte. Die Massen müßten also besser ausgebildet werden, um beurteilen *und* entscheiden zu können. In dem Zusammenhang spricht *Geiger* nicht nur von intellektuellem Humanismus; er spricht auch von einer Anknüpfung an die Aufklärung, aber in einem ganz bestimmten Sinne; er spricht von einer Demokratisierung der Vernunft; er spricht von Gefühlsaskese, damit könnte man sich auch noch befreunden; er spricht von Wertabstinez im „öffentlichen“ Leben. Er fordert die Entideologisierung der öffentlichen Lebenssphäre: „Wo mit Kollektivgefühlen geladene Menschenmassen und moderne Großtechnik einander begegnen, dort lauert soziales Chaos oder brutale Diktatur am nächsten Kreuzweg.“ Ordnung und intellektuelle Zucht seien die Bande der Großgesellschaft; der homo intellectualis müsse über den homo sentimentalisis den Sieg davontragen: „Sowohl der technische Apparat der Zivilisation als die Struktur der Gesellschaft fordern eine Verlagerung des Schwerpunktes in Richtung auf die intellektuellen Kräfte, eine planmäßige Intellektualisierung des Menschen und seine Schulung in Ge-

fühlsaskese. Daß der heutige Durchschnittsbürger den Anforderungen genüge, kann nur der behaupten, der es für demokratisch hält, dem großen Haufen zu schmeicheln.“ Nun, *Geiger* galt als Ideologiekritiker der harten Form. In seinem Werk ist aber durchgängig feststellbar, daß er ein besonderes, ein sehr annehmbares Menschenbild vertreten hat. Aus seiner Zeit heraus läßt sich verstehen, daß es sinnvoll war, nun zunächst einmal gegen die Ideologien zu Felde zu ziehen, Ideologiefreiheit zu fördern in einer Welt, in der durch „Gefühlsüberschwang“ – wie er sich ausdrückte – so außerordentlich negative Ergebnisse, so extremes Unheil über große Teile der Menschheit gebracht worden waren. Aus dieser Situation heraus scheint mir, daß in der deutschen Soziologie eine Art Flucht in den Positivismus eingeleitet worden ist, wo man sich offenbar sicherer fühlte. *Geiger* sprach auch einmal von einem sog. Schisma der Moralen. In der pluralistischen Gesellschaft stünden so viele Wertordnungen gegeneinander, daß der Normalbürger, aber auch der Normalwissenschaftler sich darin nicht mehr zurechtfinden können. Leitlinien sind erforderlich, Annahmen von Rahmenbedingungen. Um diese Leitlinien wird es im wesentlichen im weiteren Verlauf hier gehen.

Mit all dem war die deutsche Soziologie, namentlich vertreten durch diese beiden großen Ideologiekritiker, die ich beide für konstruktive Ideologiekritiker halte – *Karl Mannheim* und *Theodor Geiger* – in einer langen und, wie mir scheint, auch in einer guten gesellschaftswissenschaftlichen Tradition. Die Entwicklungslinien gehen, wie bekannt ist, zurück bis in die frühe Neuzeit. Es herrschte in den Jahrhunderten mehr und mehr deutlich der Glaube vor, daß man soziale Erscheinungen *more geometrico* behandeln könnte und das mit relativer oder sogar absoluter Sicherheit. Für diesen Zweck wurde in den Geisteswissenschaften und in der Geschichte der Soziologie immer wieder verwiesen auf frühe Denker der Neuzeit, auf *Leonardo da Vinci*, der da einmal äußerte: „Wer die höchste Gewißheit der Mathematik verschmäht, nährt seinen Geist von Verwirrung und wird den sophistischen Lehren, die nur auf ewige Wortstreitigkeiten hinauslaufen, niemals Schweigen gebieten können.“ Ähnliche Äußerungen werden zitiert nach *Galilei*, *Kepler*,

*Newton*. Und kein Geringerer als *Leibniz* war der Meinung, daß der Fortschritt der Wissenschaft darin läge, daß man auch über den sozialen Bereich präzise und überhaupt nur präzise, praktisch mathematisch, Auskunft geben könne. Von *Leibniz* stammt das Wort: „Es wird die Zeit kommen, wo wir sagen ‚sedimus ad tabulam calculamus‘. *Auguste Comte*, der vermeintliche Begründer der Soziologie, glaubte, das positive Zeitalter sei nun angebrochen. Daß es fortan um den „metaphysischen Rest“ (*Max Weber*) – meist nur implizite – ging, wird nicht selten übersehen.

Mir scheint, daß dies eine Fluchtbewegung war, verstehbar und entschuldigbar aus den grauenvollen Ereignissen dieses Jahrhunderts. Wenn nun von empirischer Soziologie gesprochen wird, die in diesem Stadium nicht stehenbleiben kann, – wobei ich allerdings der Meinung bin, daß das bisher Gesagte durchaus seinen Niederschlag in der modernen empirischen Sozialforschung finden soll, aber nur in gewissem Maße, nämlich in ganz bestimmten Bereichen des Erkenntnisprogresses –, dann ist es gewiß vertretbar, diese Fragestellung in den großen Zusammenhang der Erkenntnistheorie zu rücken. Die empirische Soziologie zielt auf Erkenntnis ab im Sinn von Ermitteln, Erreichen eines vermeintlich gesicherten Wissens. Dafür sind Überlegungen notwendig, die außerhalb der Empirie liegen, in einem Bereich, wo Wertungen vorgenommen werden müssen. Die empirische Soziologie möchte Theorien entwickeln, nicht komplexe Theorien, sondern zunächst einmal theoretische Sätze. Das sind Aussagen, die man für gesichert hält. Im Hinblick auf Theorie in den Sozialwissenschaften sagt *Hans Albert*, es handle sich „um mehr oder weniger komplexe Systeme allgemeiner Aussagen kognitiven Charakters, die dazu verwendet werden können, Erscheinungen unserer realen Welt zu erklären.“ Man könnte dieses Verständnis vom theoretischen Satz folgendermaßen formulieren: Es geht um gesichertes oder vermeintlich gesichertes Wissen in abstrahierbarer Form, d.h. nicht nur für den Einzelfall zutreffend. *Talcott Parsons* hat zum Begriff der Theorie in diesem Zusammenhang geäußert, „daß Theorie eine Gesamtheit allgemeiner Begriffe sei, die logisch interdependent sind und einen empirischen Bezug haben.“ Und *Theodor Geiger*, nach *Max Weber* ei-

ner der ganz großen deutschen Soziologen, äußert sich zu diesem Thema wie folgt: „Erkenntniswirklichkeit ist die Gesamtheit der raumzeitlichen Erscheinungen.“ Darin liegt bereits eine ganz wesentliche Beschränkung dessen, was wir eigentlich hier zu behandeln haben. Wir haben die so verstandene Erkenntniswirklichkeit zu erweitern. „Diese Wirklichkeit erkennen heißt, so *Geiger*, „über ihre Erscheinungen Aussagen zu machen, die durch Beobachtung und Schluß verifizierbar oder falsifizierbar sind. Solche Aussagen nennen wir theoretische Sätze.“ Diese Feststellung betrifft aber nur einen relativ kleinen Ausschnitt im gesamten Erkenntnisprogress oder in dem Erkenntnisprogress in seiner Gänze. Der Erkenntnisprogress ist viel mehr als das, was hier in diesen Sätzen *Geigers*, *Parsons*’ und anderer Vertreter angesprochen ist.

Andere, dem Positivismus Nahestehende möchten auch noch Strukturen aufzeigen, über die mit positivistischen Mitteln Erkenntnisse erzielt werden sollen. Die Erweiterung dieser positivistischen Einschätzung soziologischer Forschung findet sich wiederum bei *Geiger*, der u.a. ausführt, daß „empirische Soziologie begriffsanalytisch gelenkte quantifizierende Untersuchung der sozialen Erscheinungswelt“ sei. Nun, bereits in der Begriffsanalyse liegen Bereiche, die *vor* der positivistischen Phase in einem Erkenntnisprogress zu behandeln sind. Was den Positivisten, auch den gemäßigten, vorgeworfen werden kann, ist, daß sie in den seltensten Fällen sich Klarheit darüber verschafft haben, welche eigentlich ihre Untersuchungseinheiten waren. Wenn man in diesem Zusammenhang einmal die soziologische Literatur durchgeht, stößt man auf sehr unterschiedliche Untersuchungseinheiten, die mit diesen Mitteln, die ich bisher nur charakterisieren konnte, erfaßt werden könnten. Bei *Durkheim* sind es Aggregate, bei *Max Weber* und *Talcott Parsons* ist es der Handelnde, bei *Mühlmann* ist es die ethnische Einheit, bei *Gurwitsch* die Globalgesellschaft, bei *Geiger* das Gesellschaftsintegrat. Das sind jeweils – so nur angedeutet – sehr unterschiedliche Einheiten, die man auch unterschiedlich angehen müßte. Das positivistische Verfahren scheint mir so lange tauglich, als man sich auf begrenzte Einheiten und deren Beschreibung beschränkt. Das Betrübliche an unserer Epoche – nachdem nun diese

ganze ideologiekritische Phase vergessen zu sein scheint – ist, daß die Soziologen weit mehr wollen als begrenzte Einheiten beschreiben mit den Mitteln, die sie entwickelt haben und die, wie mir scheint, auch durchaus tauglich sind, in einer bestimmten Phase eines Erkenntnisprogresses über bestimmte „Einheiten“ Auskünfte zu geben.

Die Soziologen wollen also mehr. Namentlich unter dem Einfluß der durch östliche Erfahrungen abgewandelten Form des Marxismus ging diese Tendenz weit über das hinaus, was soeben skizziert wurde und was von den westlichen Soziologen normalerweise gefordert wird. Es gibt eben Erkenntnisverfahren und Denkungsarten, die weit mehr wollen, als nur Einheiten beschreiben. Im Philosophischen Wörterbuch von Klaus Buhr, einem in Leipzig erschienenen Standardwerk, liest man: „Allgemeines Ziel, auf das alle Methoden gerichtet sind, ist die Veränderung oder/und die Erkenntnis der Wirklichkeit.“ Ausdrücklich also Veränderung. Das sind die Gedanken, die in unserer Soziologie heute mehr und mehr um sich greifen, soziologische Forschung als ein Mittel zur Gesellschaftsgestaltung, ja noch mehr: ausdrücklich als ein Mittel der Veränderung der bestehenden Gesellschaft, möglicherweise der Aufhebung der Grundprinzipien dieser Gesellschaft zu verstehen, wobei dann offen bleibt, welche neue Form der Gesellschaft und welche Grundprinzipien an diese Stelle treten könnten. Darüber schweigen sich die Gelehrten dieser Richtung in der Regel aus.

Nun hat *Habermas* m.E. zu Recht festgestellt: „Das positivistische Selbstverständnis wirkt sich restriktiv aus. Es stellt die verbindliche Reflexion an den Grenzen empirisch analytischer Wissenschaften still.“ Hier ist zu unterstreichen: Die *verbindliche* Reflexion wird an den Grenzen empirisch analytischer Wissenschaften stillgesetzt. *Habermas* geht aber eben darüber hinaus. Die dialektische Richtung, die Frankfurter Schule, glaubt, daß auch über die anderen Bereiche, die vor der positivistischen Phase im Erkenntnisprogress liegen und im Anschluß an diese Phase zu behandeln sind, *verbindliche* Aussagen gemacht werden könnten. Das ist sehr zu bezweifeln.

Danach wäre nun zu fragen, wo verbindlich, wo relativ wertfrei in der empirischen Sozialforschung gearbeitet werden könnte. Hierbei unterscheide ich drei Phasen eines Erkenntnisprogresses. Ich knüpfe dabei an *Nicolai Hartmann* an, der in seiner „Metaphysik der Erkenntnis“ (1921) die Struktur eines Erkenntnisprogresses dargelegt hat. In diesem Werk – und das dürfte besonders für den interessant sein, der sich mit *Habermas*'schen Auffassungen auseinandersetzt – sind Vorstellungen herausgearbeitet, die bei *Habermas* wie etwas prinzipiell Neues erscheinen, so beispielsweise das berühmte Problem der Subjekt-Objektrelation oder das Problem des Problembewußtseins. Wie ist es überhaupt möglich, daß ich ein Problem als Problem einschätze? Wie ist es möglich, daß ich über das, was ich nicht weiß, bereits etwas weiß? Denn wenn ich über das, worüber ich nichts weiß, noch nichts wüßte, dann könnte ich darüber überhaupt nichts sagen und auch gar keinen Erkenntnisprogress in Gang setzen. Ich muß also über das, worüber ich nichts weiß, bereits etwas wissen. Diese Aporie des Problembewußtseins ist von *Nicolai Hartmann* dahingehend gelöst worden, daß, wie er sagt, das noch Unbekannte in dem Bekannten, das Intelligible im Cognitum bereits involviert ist. Es kommt etwas hinzu, so *Nicolai Hartmann*, was die spätere Phase, die dritte Phase im Erkenntnisprogress, angeht, daß es eben auch den Bereich des Transintelligiblen („metaphysischer Rest“ bei *Max Weber*?) gibt. In diesem Punkt finden sich keine an *Nicolai Hartmann* erinnernden Äußerungen in der Frankfurter Schule.

Um das in einfacher Form etwas zu verdeutlichen, gehen wir davon aus, daß wir es im Erkenntnisprogress mit drei Abschnitten zu tun haben und daß in einem mittleren Abschnitt sehr wohl eine positivistische, relativ wertfreie Forschung möglich ist mit den methodologischen Techniken, deretwegen die Soziologie in den letzten Jahrzehnten so verwendungsfähig geworden ist und Ansehen gewonnen hat. Das liegt vor allen Dingen in den sehr weit elaborierten methodologischen Techniken bei der Aufschlüsselung eines bestimmten Phänomens. Solche Forschung würde sich also in der Mittelphase abspielen. Hier wäre relativ wertfrei zu arbeiten.

Die Vorphase würde es mit anderen wissenschaftlichen Kriterien zu tun haben als die mittlere Phase. Und in der Endphase, am Ende des empirischen Verfahrens, würde es darum gehen, das Umsetzen der Theorie in Praxis zu bewerkstelligen, was ein dialektischer Schritt sein könnte. Dies ist aber nach anderen wissenschaftlichen Kriterien zu beurteilen als das, was sich in der mittleren Phase abspielt. Ebenso sind die Vorüberlegungen, die zur Hypothesenbildung führen sollen, kraft anderer Kriterien *wissenschaftlich* zu nennen, als es in der mittleren Phase der Fall ist. In der mittleren Phase könnten die verschiedenen methodologischen Techniken angewandt werden wie Interviewverfahren (und zwar sehr verschiedene, nicht nur Fragebogenerhebungen). Hier wäre direkte Beobachtung, Augenschein, Experiment, Inhaltsanalyse, biographische Methode, sozialgeschichtliche Verfahren und manches andere mehr sinnvoll einsetzbar.

In der Vorphase lägen die großen Probleme begründet; da wäre zu prüfen, welche Prämissen, welche Werte und Wertungen in die Hypothesenbildung eingehen. Und an dieser Stelle hat die Ideologiekritik der klassischen Form durchaus noch, wie es mir scheint, ihre Berechtigung. Ich möchte sogar sagen, daß man hier eigentlich nicht nur, wie *O. Koenig* es in seinem Referat zum Ausdruck gebracht hat, bis auf *Destutt de Tracy* oder *Napoleon* zurückgehen muß. Man kann auf *Francis Bacon* zurückgehen und dort mit der Idolenlehre zeigen, welche „klassischen“ Verfälschungen bei der Formulierung einer wissenschaftlichen Fragestellung möglich sind. Auch das, was *Francis Bacon* mit den „Idolen der Höhle“ neben den „Idolen des Marktplatzes“ usw. bezeichnet hat, ist hier zu berücksichtigen, nämlich u.a. die „persönliche Gleichung“ des Forschenden, die Frage, aus welchen persönlichen Anliegen heraus er ein bestimmtes Forschungsproblem angeht und welche Hypothesen er demgemäß formuliert.

Die Frankfurter Schule sieht nun den Gesamtbereich als den wissenschaftlichen Forschungsprogress an, völlig ignorierend, daß in diesen drei Bereichen mit unterschiedlichen Kriterien gearbeitet werden muß. Dem Positivismus wirft sie vor, mit einem eingeschränkten Wissenschaftsbegriff zu arbeiten. Für den Positivismus

sind diese Kriterien, die in dieser Phase zur Anwendung kommen, die eigentlich wissenschaftlichen Verfahrensweisen. Was sich im Vorfeld abspielt, was sich in der Anwendung des theoretischen Satzes in der Praxis abspielt, das ist für ihn nicht streng wissenschaftlich zu fassen, jedenfalls nicht gemäß den wissenschaftlichen Kriterien, die in der genannten mittleren Phase beachtet werden müssen.

In der Diskussion um den Wissenschaftsbegriff ist m.E. folgendes zu beachten: In der Tat werden in der mittleren Phase die wissenschaftlichen Komponenten mit anderen Kriterien bestimmt, als es in der Vorphase und in der weiteren Phase der Fall ist. Die Soziologie ist deswegen in Verruf geraten, weil sie sich nach den erwähnten Erfahrungen auf diese mittlere Phase beschränkt hat und die anderen Phasen denen überlassen hat, die glaubten, kraft besonderer Einsichten in den angeblich wissenschaftlich nachweisbaren Geschichtsverlauf eindringen zu können. Soziologie und Sozialphilosophie gingen hier eine enge mehr oder weniger dialektische Verbindung ein. Daher zog sie sich ins Gehäuse der mittleren Phase zurück und gab über die vorangehenden notwendigen Überlegungen keine näheren, jedenfalls nicht wissenschaftlich begründbaren Aussagen, wie auch nicht über die nachfolgenden, das eigentliche Umsetzen, bei dem doch wenigstens auf alternative Möglichkeiten verwiesen werden darf.

Bei *Habermas* ist noch folgendes interessant, und darüber sollte man nachdenken: „Ich möchte gegen den Positivismus den Gesichtspunkt rechtfertigen, daß der von Subjekten veranstaltete Forschungsprozeß dem objektiven Zusammenhang, der erkannt werden soll, durch die Akte des Erkennens hindurch selber zugehört.“ Das ist, wie erwähnt, das Problem, das *cum grano salis* bei *Nicolai Hartmann* als Subjekt-Objektrelation behandelt worden ist. Weiter *Habermas*: „Mich beschäftigen erkenntnisleitende Interessen, die jeweils einer ganzen Kategorie von Forschungen zugrundeliegen.“ Unter „erkenntnisleitenden Interessen“ kann man hier wohl Interessen im Sinne von Werten verstehen, die den Forschenden leiten. An einer anderen Stelle liest man aber in diesem Zusammenhang: „Ich unternehme den historisch gerichteten Versuch einer Rekon-

struktion der Vorgeschichte des neueren Positivismus in der systematischen Absicht einer Analyse des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse. Wer dem Auflösungsprozeß der Erkenntnistheorie, der an ihrer Stelle Wissenschaftstheorie zurückläßt, nachgeht, steigt über verlassene Stufen der Reflexion. Diesen Weg aus einer auf den Ausgangspunkt zurückgewendeten Perspektive wieder zu beschreiten mag helfen, die vergessene Erfahrung der Reflexion zurückzubringen. Daß wir Reflexion verleugnen, ist Positivismus.“ Wenn *Habermas* sagt, daß er über verlassene Stufen schreitet, dann möchte ich feststellen, daß in der Tat diese Stufen bereits begangen worden sind, aber eben von der deutschen Soziologie nach den bekannten Erfahrungen nicht mehr begangen worden sind und daß er nun das wieder für die Soziologie nutzbar zu machen versucht. Er geht aber noch weiter, und hier kommt nun das Wertproblem deutlich zum Vorschein. *Habermas* hat, aus dem kleinen Kreis menschlichen Zusammenlebens heraus ein Wertsystem entwickelt, das für Großgesellschaften Bedeutung haben könnte, die Theorie der kommunikativen Kompetenz. In diesem Zusammenhang wird etwas deutlich: Der höchsten Stufe nach seinem Verständnis des moralischen Bewußtseins entspricht eine auf die Grundnormen der vernünftigen Rede zurückführbare Universal-moral, deren Grundprinzip die diskursive Erzeugung von Konsens über verallgemeinerungsfähige Geltungsansprüche ist. Das besagt immerhin, daß die Notwendigkeit von ganz bestimmten Werten für das Verhalten von Individuen untereinander – man könnte sagen, nicht nur in Kleingruppen, sondern eben auch in Großgesellschaften oder sogar in der Weltgesellschaft – erwiesen ist und damit deutlich vor die empirische Sozialforschung Werte gesetzt werden.

Wir haben heute in der deutschsprachigen Soziologie eine ausgesprochen draufgängerische Form wissenschaftlichen Forschens oder auch nur quasi-wissenschaftlichen Argumentierens, welche darauf abgestellt ist, an dem bestehenden System nicht nur Retuschen anzubringen, sondern dieses System offen oder indirekt zu überwinden. Dieses System wird als schädlich hingestellt, wobei das Wertmoment ins Nebulöse verdrängt wird. Man hat offensicht-

lich kein Rezept für das, was nach oder bei der vermeintlichen Erneuerung zwingend gegeben sein muß, um den Menschenmassen ein Dasein zu ermöglichen, das auch nur in etwa dem entsprechen könnte, was wir heute in der so beschimpften Gesellschaftsform für alle bereits haben. Auf der anderen Seite, d. h. neben dieser systemüberwindenden Soziologie, finden wir eine bemerkenswerte, ich möchte sagen, höchst befremdliche Zurückhaltung gegenüber den grundlegenden Werten, die eine Gesellschaft leiten sollten. Ich würde meinen, daß keine Gesellschaft, kein menschlicher Zusammenschluß ohne Konsens in Grundfragen existieren kann. Aus den Grundwerten, die in diesen Jahren so weit und so sichtbar aller Welt vor Augen geführt worden sind – man denke an die Charta der Vereinigten Nationen, in der Grundwerte allen Mitgliedstaaten der UNO abverlangt werden –, werden allerdings nicht die hinreichenden Konsequenzen gezogen. Die UNO-Gemeinschaft ergreift keine Maßnahmen, wenn diese Grundwerte im Innern der Mitgliedländer auf brutale Art verletzt werden. Diese Grundwerte bieten heute etwas, was zu früheren Zeiten so nicht vorhanden war, nämlich einen weltweiten Konsens. Die Wirksamkeit dieses Konsenses ist zwar begrenzt, aber immerhin besteht ein offenkundiger Konsens hinsichtlich bestimmter Menschenrechte, und das ist bereits außerordentlich viel. Darum sollte man auf unumstößlichen Grundwerten bestehen, auch im Umgang mit denen, die systemüberwinderisch tätig werden wollen.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf meine Vorstellungen von der Förderung von Basisprozessen hinweisen, worunter ich grundwertgeleitete Verhaltensnormierungen verstehe. Wenn wir das vernachlässigen, wird der klassische Gegensatz „starkes Volk – starker Staat“ zugunsten des letzteren, zugunsten noch zunehmender Bürokratisierung entschieden. Dies wird von Fachleuten in Ost und West anerkannt. Die Entwicklung geht dahin, daß die Grundwerte, besonders der zentrale Wert des menschlichen Lebens, nicht beachtet werden, daß vielmehr die bürokratischen Kompetenzen, die die Freiheit begrenzen, zunehmen. Schon in der berühmten Debatte zwischen *Lenin* und *Plechanow*, die zur Zeit des Ersten Weltkrieges geführt, alsdann im östlichen Schrifttum unterdrückt

wurde, war es um die Frage gegangen, ob es eine Garantie dafür gebe, daß nach der Revolution eine Demokratie aufgebaut werden könne, die die Menschenrechte schützt und den Bürgern die Teilnahme am politischen Geschehen ermöglicht, oder ob man – das ist die andere „klassische“ Möglichkeit – die asiatische Despotie wieder auferwecken würde. Vor dieser Frage stehen unsere Kollegen im Ostblock heute als der Kernfrage überhaupt in Anbetracht der außerordentlichen Ausweitung der Bürokratie. Das Bedenkliche aber ist, daß auch für unsere Weltgegenden die Bürokratie an Bedeutung zunimmt – auch in der föderalistischen Schweiz – und damit die Kompetenzen und die Rechte des Einzelnen mehr und mehr eingeengt, reglementiert zu werden scheinen. Ob das eine zwangsläufige Entwicklung ist, ist wohl zu bezweifeln.

## DISKUSSION

### *Die Wertorientierung des Soziologen in der Hypothesenbildung*

Wie *P. Trappe* in seinem Beitrag ausführt, muß der Soziologe in der ersten, d.h. Vorbereitungs- oder Hypothesenphase gewisse Werte miteinbeziehen, um klarzustellen, in welcher Richtung er seine Untersuchung anstellt. Es ist selbstverständlich, daß er entsprechend seiner empirischen Methode keine Präferenz absoluten moralischen Normen geben kann, sondern die Werte in der Gesellschaft, die er untersucht, konstatiert. Dieses Verfahren macht nun den Eindruck, als ob sich der Soziologe mit der Normativität des Faktischen begnüge. *J. Schasching* weist auf diesen Umstand hin. Wenn der Soziologe z.B. die Absicht hat, den Rollenwandel in der Familie zu untersuchen, dann kann er leicht der vorgefaßten Meinung erliegen, daß grundsätzlich alle Rollen auswechselbar sind. Im selben Sinn äußert sich *P.P. Müller-Schmid*, indem er auf die Trenduntersuchungen hinweist. Die Konstatierung dessen, was in der Gesellschaft als Lebenswerte gehalten wird, könne nur auf der Basis des Mehrheitsprinzips vorgenommen werden. Nun gebe es aber Werte oder Normen, die nicht demokratisierbar sind. Wo bleibt dann der normative Charakter der Werte? Im gleichen Sinn äußerten sich *A. Rauscher*, *J. Oelinger* und *J. Detjen*.

Die bloße Feststellung dessen, was an Werten in der Gesellschaft vorhanden ist, artet leicht in eine Verfestigung bestehender Unsitten aus. *P. Trappe* verweist darauf, daß die vorgegebenen Normen gerade die „normative Kraft des Faktischen“ kanalisieren, begrenzen. Aus der Tatsache, daß in der Bundesrepublik zeitweise mehr Kinder abgetrieben als geboren wurden, könne keine vertretbare Norm quasi beliebiger Abtreibungspraktiken abgeleitet werden. *H.J. Helle* erinnert an den *Kinsey*-Report, der eine ungeheuer stimulierende Wirkung gehabt hat, obwohl *Kinsey* selbst erklärte, er habe nur feststellen wollen, wie sich die untersuchten Subjekte sexuell verhalten.

*P. Trappe* erklärt nun, daß er zwischen Wertungen und Werten unterscheide. Die Wertungen gehören dem rein Faktischen hic et

nunc zu. Dagegen hat der Soziologe die Aufgabe, in der Gesellschaft latent vorfindbare traditionsgebundene Grund-Werte zu entdecken und nur diese zum Maßstab seiner weiteren Untersuchungen zu machen. *P. Trappe* sieht also die Werte in einem umfassenden gesellschaftlichen Zusammenhang.

*T. Herrmann*, der sich dem Kritischen Rationalismus verpflichtet fühlt, meint allerdings, daß man sich auch in dieser Erklärungsweise noch sehr in der Nähe des marxistischen Soziologen befinde, der seine Untersuchung aus eigener, sozialistischer Sicht „sinnvoll“ gestalten wolle. Man solle nicht einfach supponieren, daß es Werte gebe, die der soziologischen Untersuchung vorgegeben sind, sondern vielmehr kritisch der Frage nachgehen, wie der Soziologe zu seinen Wertungen komme, um ihn von vorgefaßten Wertvorstellungen zu befreien. Es sei durchaus möglich, ohne Wertbasis, rein sachlich soziale Phänomene zu untersuchen. Dies bewiesen die Untersuchungen, die man bezüglich der Leistungsmotivierung in der Erziehung vorgenommen habe. Der Psychologe könne die Bedingungen aufweisen, die notwendig sind, Kinder im Sinn der Hochleistung zu motivieren. Unter diese Bedingungen können natürlich auch Wertungen fallen. Diese sind aber nicht die Basis der Untersuchung als solcher.

Dagegen wenden die Philosophen ein, daß damit doch wiederum dem Normativen des Faktischen das Wort geredet werde. Denn der Psychologe wie auch der Soziologe muß von irgendjemandem die Definition dessen, was Leistung ist, übernehmen. Der Soziologe kann sich nicht in den Dienst jedweder politischen und sozialen Tendenz stellen. Er muß irgendwo eine Grenze finden. *A. Rauscher* betont, daß der Soziologe erklären müsse, woher die Werte in der Gesellschaft kommen. Man könne nicht einfach mit *Habermas* die Werte als Resultat des kommunikativen Prozesses bezeichnen. Dies wäre ein rein dezisionistischer Vorgang. Irgendwo müsse man an einem objektiven Kriterium ankommen, das undisputierbar, weil vorgegeben ist. *J. Detjen* weist in diesem Zusammenhang auf die drei politologischen Grundansätze hinsichtlich der Wertbegründung hin: 1. die empirisch-analytische Methode, die von *T. Herrmann* angesprochen wurde, 2. die dialektische Sozial-

philosophie, 3. die klassische Philosophie, deren Vertreter den klassischen Traditionsbestand an Werten angeben, wenn sie nicht direkt von einem Naturrecht sprechen. *Ulrich Matz* erkläre ausdrücklich, der demokratisch-pluralistische Staat könne ohne absolute Werte nicht bestehen.

Im übrigen ist auch der prononcierteste Pluralismus nicht denkbar ohne eine Gemeinsamkeit in einer Grundüberzeugung, daß man z.B. in Frieden miteinander leben und miteinander auskommen muß. Das ist es auch, was *P. Trappe* meinte, wenn er bestimmte Grundwerte als unumstößlich erklärte. Er nannte als obersten Wert das menschliche Leben, aus dem sich verschiedene andere gemeinsame Werte ableiten lassen.

Natürlich fragt der Philosoph den Soziologen, auf welchem Erkenntnisweg er diese unverzichtbaren Werte erkenne. In diesem Sinne wandten sich *A. Rauscher*, *P.P. Müller-Schmid*, *J. Detjen* und *J. Oelinger* an den Soziologen. *P. Trappe* mußte entsprechend seiner Wissenschaft auf die Erfahrung verweisen – auch auf diejenige, die durch interkulturellen Vergleich gewonnen wurde –, d.h. auf eine sorgfältige Analyse des gesamten in der Gesellschaft latenten und durch die kontinuierliche Tradition trotz aller Schwankungen festgehaltenen Wertbewußtseins. Auch der Soziologe *H.J. Helle* äußerte sich in diesem Sinne, indem er erklärte, daß eine mikrosoziologische Untersuchung nicht ausreiche, daß man vielmehr makrosoziologisch, sowohl räumlich wie zeitlich, vorgehen müsse in der Hoffnung, daß Fakten, die aus dem Handeln ethisch denkender Menschen entstehen, immer auch irgendwo Werte einbeziehen, so daß sie sich dort wiederfinden lassen.

Bei näherem Zusehen stellt der Philosoph fest, daß der Soziologe auf dem Boden der Empirie dem näher kommen möchte, was die Franzosen als „conscience humaine“ bezeichnen. Diese „conscience humaine“ ist natürlicherweise immer kulturell formuliert, sie äußert sich darum immer in verschiedener Weise. Auch wenn sie bei uns im Westen, wie *P. Trappe* unterstreicht, christlich inspiriert ist, drückt sie dennoch etwas allgemein Menschliches aus. *P. Trappe* verweist auf seine Arbeiten in außereuropäischen Kulturen, die ihn in seiner Meinung bestärken.

*O. Koenig* findet den Grundwert des Lebens durch die Verhaltensforschung bestätigt. Die primäre Intention eines jeden Lebewesens sei die Erhaltung des Lebens. Der Mensch müsse, um diesen Grundwert für alle zu retten, Normen setzen. Diese Normensetzung sei aber den Wissenden vorbehalten. Darum könne keine Gesellschaft ohne Hierarchie auskommen.

Für den Philosophen ist aber dieses „Wissen“ nicht zu identifizieren mit theoretischer Erkenntnis. Das Wertwissen ist ein Erlebniswissen, eine Evidenz der praktischen Vernunft. Diese braucht keine Wissenschaft im herkömmlichen Sinn zu sein. Der direkten Demokratie, in der es Referendum und Initiative gibt, liegt diese praktische Weisheit zugrunde. In der Schweiz sind oft genug Gesetzesvorlagen der Experten durch das Volk verworfen worden. Und dieses Resultat hat sich nachher als sehr gut erwiesen.

Die philosophisch orientierten Teilnehmer konnten sich aber mit der soziologisch-empirischen Ermittlung der Grundwerte nicht zufriedengeben. Die Unverzichtbarkeit ist damit noch nicht erwiesen. *A. Rauscher* insistiert darum mit anderen Teilnehmern der Diskussion auf der Unabdingbarkeit einer tieferen, nämlich philosophischen Erkenntnisweise hinsichtlich der Grundwerte. *H.J. Helle* meint andererseits, daß die Philosophie diese Aufgabe nicht zu leisten vermöge, man müsse vielmehr Hilfe aus der theologischen Erkenntnis beziehen. Nicht zu Unrecht weist er auf die theologische Lehre vom Sündenfall hin, mittels derer die vielfältigen Irrungen, die wir empirisch feststellen können, erklärbar werden. Andererseits lassen sich auf lange Zeit hin solche Deviationen auch ohne Zuhilfenahme von theologischen Perspektiven erkennen. Der sexuelle Libertinismus stößt von selbst irgendwann an eine Grenze, an der die Menschen – wenigstens die Regierenden – von selbst zur Besinnung kommen. Man wird, sollte man die Abtreibung völlig freigeben, sicher eines Tages feststellen, daß die Menschen verrohen und untauglich werden, für unverzichtbare Werte ein Opfer zu bringen. Der Philosoph ist nun der Überzeugung, daß der Mensch diese üblen Erfahrungen eigentlich vermeiden könnte, wenn er früh genug in den Grund seiner Seele, d.h. seines natürlichen, angeborenen Wertempfindens hinabsteigen wür-

de. Wie man mit niemandem sprechen kann, der das theoretische Prinzip nicht anerkennt, daß Sein nicht Nicht-sein sein kann, so kann man auch mit keinem Menschen als moralischem Wesen mehr rechnen, für den es keine unverzichtbaren Werte gibt, wie immer man diese entsprechend der Kulturstufe formulieren mag.

### *Die zweite Phase, die Phase der soziologischen Theoriebildung*

Auf der Ebene der Theoriebildung nimmt der Soziologe, wie *P. Trappe* in seinem Referat ausführte, für sich in Anspruch, rein empirisch vorgehen zu können. Nachdem die Wertbasis in der ersten Phase definiert worden ist, will der Soziologe nur noch konstatieren, was ist, wie die Menschen hic et nunc sich verhalten, wie sie ihre wechselseitigen Beziehungen regeln. Jegliche Intention hat in einer Phase des Forschungsprogresses weithin zu schweigen. Damit distanziert sich der Soziologe, wie *P. Trappe* und in Übereinstimmung mit ihm *R. Hettlage* unterstreichen, von der Methode, wie sie *Habermas* verteidigt, gemäß dem man durch intersubjektive Kommunikation für die Gesellschaft gültige Wahrheiten ermitteln könne. *Habermas* verrät auch auf dieser Ebene, wie *P. Trappe* ausführte, eine vorgefaßte Intention, nämlich die Ungleichheiten in der Gesellschaft abzuschaffen. Tatsächlich aber schafft er damit, so *P. Trappe*, eine neue Klassenstruktur: die privilegierte Intelligenz. Es entsteht dann etwas, was *Daniel Bell* in Analogie zu dem Primär-, Sekundär- und Tertiärsektor als den Quartärsektor (Verwaltung der Verbände) und den Quintärsektor (Wissenschaftsverwaltung) beschrieben hat.

### *Die dritte Phase, die Umsetzung der Theorie in die Praxis*

Während nach *Habermas* das Resultat der zweiten Phase direkt auf die Gesellschaft anwendbar ist – dies aus dem begreiflichen Grund, daß in seiner Sicht die Wahrheit bereits gesellschaftlich ermittelt worden ist –, überläßt *P. Trappe* die Anwendung dem wiederum grundwertgeleiteten politischen Entscheidungsprozeß. Die Politiker müssen die Grenzen berücksichtigen, die ihnen durch die Realität gesetzt sind. Die soziologische Untersuchung macht ihnen

diese Grenzen bekannt. Insofern leistet die Soziologie, was auch *T. Herrmann* besonders unterstrich, einen wirksamen Beitrag für die politische Entscheidung. Die Entscheidung selbst aber ist der Verantwortung der Politiker anheimgegeben.

*T. Herrmann* äußert nun entsprechend dem Kritischen Rationalismus die Ansicht, daß der Soziologe sich nicht nur in der zweiten und dritten Phase, sondern bereits auch schon in der ersten Phase seines Arbeitens von der Wertfrage freihalten könne und sollte. Das Problem ist ernstzunehmen, geht es doch darum, die Gesellschaft vor der Verwaltung durch die Wissenschaftler zu bewahren, denn die Wissenschaft als solche garantiert noch nicht die Moral, wie *Sokrates* gemeint hat. Aus den Äußerungen sowohl von *P. Trappe* wie auch von *H.J. Helle* ging deutlich hervor, daß der Soziologe nicht von seiner moralischen Verfassung aus die Werte bestimmen wolle, sondern sie empirisch aus der Gesellschaft gewinne. Der Soziologe hat hierbei nur zu beachten, daß er das faktische Verhalten der Gesellschaftsglieder nicht mit den Wertungen verwechsle (vgl. die Diskussion über die normative Kraft des Faktischen).

Das Problem wird wohl am besten an einem Beispiel dargestellt. Nehmen wir an, die staatliche Behörde stellt ein Manko an Leistungswillen in der Gesellschaft fest, das in der Hauptsache auf das Versagen der familiären Erziehung zurückzuführen ist. Wie muß nun die Erziehung in der Familie aussehen, daß die Kinder später im Leben sich als leistungswillig erweisen? Der Erziehungswissenschaftler erhält den Auftrag, diese Frage in engem Zusammenhang mit den moralischen und kulturellen Bedingungen der Gesellschaft zu untersuchen. Ist diese Untersuchung rein methodisch, d.h. mit ausschließlich empirischen Erkenntniskriterien durchzuführen in ähnlicher Weise, wie man etwa das technische Problem bewältigt, auf welchem Weg hunderttausend Tonnen Bananen am besten von Afrika oder Südamerika nach Europa transportiert werden? Man wird gegen diese Analogie sogleich – und mit Recht – einwenden, daß es sich das eine Mal um moralische Wesen, das andere Mal um tote Gegenstände handle. Gerade dieser Einwand bringt uns auf die richtige Fährte. Um das Kulturniveau der Gesellschaft und von da aus die Motivierungen der Gesellschaftsglieder

zu begreifen, muß der Soziologe ein moralisches Wesen sein, er muß auch einen gewissen moralischen Standpunkt einnehmen, sonst könnte er nicht beurteilen, was im einzelnen abgeschafft werden kann und was nicht. Vielleicht ist die zu untersuchende Gesellschaft bereits auf dem vernünftigsten Niveau menschlicher Leistung. Vielleicht ist der Auftrag von einer Behörde erteilt worden, die ihre Vorstellung von Leistungswillen aus einem Roboter-Kulturkreis entnommen hat. In diesem Fall wird die Untersuchung des Soziologen ebenso schief ausfallen wie der Auftrag. Mindestens in der ersten Phase muß darum der Soziologe den Sinn des Auftrages rechtfertigen können. Und zwar braucht er hierzu notwendigerweise Wertkategorien, die ihre Begründung tief im Wertbewußtsein des Menschen finden, also dem entsprechen, was man mit unverzichtbaren menschlichen Werten bezeichnet. Gewiß könnte der Soziologe erklären, die Rechtfertigung des Auftrages spiele für ihn formell als Soziologen keine Rolle. Diese sei vom Auftraggeber zu leisten. Dennoch muß er dem Auftraggeber erklären können, warum die von ihm untersuchte Gesellschaftsgruppe eine Steigerung des Leistungsmotivs nicht zuläßt. Auch diesbezüglich würde der Soziologe eine Antwort wissen, ohne sich auf das Gebiet der Wertung zu begeben. Er könnte auf die ganz anders geartete Lebensanschauung hinweisen, die mehr Wert auf die Meditation als auf die Aktion legt. Aber dies reicht zur Information des Auftraggebers noch nicht aus. Dieser möchte noch wissen, ob eine Begrenzung der Meditation zugunsten der Aktion zumutbar sei. Die Antwort auf diese Frage könnte der Soziologe nur auf kurze Sicht geben. Und wenn er sie auf lange Sicht geben wollte, dann müßte er sich überlegen, ob eine solche Kürzung der Meditation nicht eine völlig anders geartete Lebensauffassung hervorrufen würde, die unter Umständen die der Roboter-Auftraggeber wäre. Er würde sich also zum Handlanger der Technokraten machen. Kann er dies verantworten? Der Vertreter des Kritischen Rationalismus würde antworten: dafür trage der Soziologe keine Verantwortung, diese ginge die Auftraggeber an. Er habe seine Pflicht erfüllt, indem er klare Information vermittelt habe. Wie will er aber eine klare Information über die Zumutbarkeit vermitteln können, wenn er nicht im

entferntesten ein eigenes Werturteil über die rein technologisch bestimmte Lebensqualität besitzt? Es besteht wohl ein bedeutender Unterschied, wenn ich sage, eine bestimmte Steigerung des Leistungsmotivs ist dieser oder jener Volksgruppe nicht zumutbar, oder wenn ich erkläre, eine bestimmte Steigerung des Leistungsmotivs ist überhaupt nicht zumutbar, weil unmenschlich. Um den Grad der Unzumutbarkeit reell zu definieren, muß aber der Soziologe diesen Unterschied in Rechnung ziehen, d. h. er muß wissen, was unmenschliche Zumutung ist. Damit sind wir wiederum bei der Ausgangsbasis des Soziologen, von der *P. Trappe* erklärte, sie müsse die Grundwerte des menschlichen Lebens enthalten. Die Annahme der völligen Ideologiefreiheit ist, wie *H.H. Derix* sagte, selbst eine Ideologie.

Halten wir rückblickend die wichtige Erkenntnis fest, daß die Annahme von Grundwerten, wenn sie wirklich unverzichtbare Werte sein sollen, bereits in der praktischen Vernunft angelegt ist, also die Empirie übersteigt. Die Ausformulierung dieser Annahme von Grundwerten geschieht allerdings immer im Kontext der einzelnen, je verschiedenen Kultur. Und in der Erforschung dieses Zusammenhangs ist die Soziologie neben anderen empirischen Humanwissenschaften am Werk.

## MENSCHLICHE NORMATIVITÄT UND ÖKONOMISCHE RATIONALITÄT

### Anthropologisch-ethische Grundlagen nationalökonomischer Argumentation

Informativ-darstellende Sachaussagen und normative Propositionen bzw. das Erkennen von Strukturen und Gesetzmäßigkeiten der äußeren Wirklichkeit und die Einsicht in Wert- und Sinnzusammenhänge sind heute in der wissenschaftlichen Diskussion und in der allgemeinen Überzeugung so weit auseinandergerückt, daß schon die sprachliche Verbindung von Norm und Vernunft als unzulässige Verwischung antithetischer Termini erscheinen muß. Gerade die theoretische Erfassung und praktische Beeinflussung des Wirtschaftslebens müsse sich aufgrund des einzig rationalen, empirisch-nomologischen Wissenschaftsverständnisses jeglicher metaphysischer „Spekulation“ enthalten.

Und dennoch läßt sich zeigen, daß menschliche Normativität und wirtschaftliches Handeln über ein jeweils implizit oder explizit vorausgesetztes Gesellschaftsbild und eine philosophisch-anthropologische Sicht menschlichen Handelns engstens verbunden sind, in die meist auch bestimmte Vorstellungen vom universalen Sein-Sollen eingewoben sind. Ökonomie scheint von meta-ökonomischen Implikationen nicht freigehalten werden zu können, denn der philosophische Geist ist offensichtlich ein „Wühler“ wie *J. Burckhardt* einmal treffend gesagt hat.

#### A. Die Trennung von Wirtschaftsrationalität und Normativität als Programm

Daß ökonomische und politische Theorie als empirische, sozialwissenschaftliche Aussage- und Erklärungssysteme immer mit einem Fuß auch in der Sozialphilosophie stehen, kann schon ein

Blick in die Geschichte illustrieren. Traditionellerweise galt nämlich das Verhältnis von Wirtschafts- und Morawissenschaft keineswegs als belanglos. Zudem ist das heutige Wirtschaftsverständnis adäquat nur als Reaktion auf die klassische Sozialphilosophie zu begreifen. Mag es sich aber auch noch so sehr gegen deren Lösungskonzept wenden, die traditionellen Fragestellungen sind damit noch keineswegs gültig aus der Welt geschafft.

## I. Das traditionelle Verhältnis von Wirtschaft und Weltanschauung

Die ganze antike Gesellschafts-, Rechts- und Wirtschaftslehre seit *Plato* konnte sich die Menschen und ihre Tätigkeitsbereiche nur als Ganzheit unter der Norm *eunomia*, als einheitlichen Organismus (*koinonia*, *pólis*) vorstellen, in dem sich die höchste Form von Tugend und Glück realisiert. Für *Aristoteles* galt der Staat deswegen als „*societas perfecta*“, in die jeder a priori integriert ist, der jeder zu dienen hat und deren Autorität er unterworfen ist. Die Frage der Freiheit neben und gegenüber der Polis-Kultur, die Unterscheidung von *res publica* und *res privata*, konnte sich in ihrer späteren Form noch nicht stellen.

Bis hinein in die Neuzeit hielt sich die Auffassung, daß sich die Ordnung des Ganzen im Leistungsaustausch zwischen einer geborenen Führungselite – ausgestattet mit dem entsprechenden Sach- und Orientierungswissen – und dem Gehorsam der Masse zu vollziehen habe, was sich am deutlichsten in der ständischen Feudalordnung mit ihren Abhängigkeiten, Loyalitäten, Ehrbeziehungen und Standestugenden widerspiegelt.<sup>1</sup>

Nicht von ungefähr entwickelte sich die bürgerliche Gesellschaft und der Durchbruch zur industriellen Wirtschaftsweise aus dem

<sup>1</sup> *Hintze, O.*: Feudalismus-Kapitalismus. Göttingen 1970, 12 ff. Ebenso: *Coulbron, R.*: Feudale Gesellschaftssysteme. In: *Bernsdorf, W.* (Hg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1969, 280. *Poppers* pauschal gegen jeglichen „Holismus“ erhobener Totalitarismusvorwurf ist zu undifferenziert, mögen auch Faschismus und Marxismus-Leninismus als Kronzeugen gelten.

„abgrundtiefen“ Bruch zwischen zwei Lebenswelten, namentlich „aus der Zerstörung des Ständewesens“.<sup>2</sup> Die französischen Aufklärer (*Diderot, d'Alembert, Condillac, Condorcet, Rousseau, Turgot* u. a.) verstanden ihre politisch und religiös ungebundene Gesellschaft freier Lebensluft geradezu als Gegenbegriff zum ständischen Leben. Ihren vielleicht deutlichsten Ausdruck fand diese weltliche, dem Individuum zugewandte Einstellung – vor allem die ins Diesseitige gekehrte Moral und die fundamentale Neubestimmung des Lebens- und Arbeitsinhalts – in *Benthams* individualistisch-utilitaristischer Idee vom „größten Glück der größten Zahl“.

Nun darf man dabei nicht übersehen, daß die für die Entwicklung der klassischen Nationalökonomie entscheidende schottische Philosophie (*Hutcheson, Shaftesbury, Ferguson, Smith*) der allgemeinen Fähigkeit zum moralischen Urteil über einen auf die Perfektion des Menschen gerichteten moralischen Sinn (*moral sense*) immerhin noch eine gesellschaftlich zentrale Rolle zubilligte. Zwar ist nicht mehr die Ganzheit, sondern das Individuum der Bezugspunkt von Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik, aber dieses bleibt ein soziales Wesen, mit seiner Vernunft auf die anderen und die Menschheit insgesamt hingeordnet. Liberalismus und Individualismus im Bereich der Wirtschaft schienen deswegen gegen mangelnde Normorientierung abgesichert zu sein. Laut Annahme konnte somit die ganze Menschheit ihrer prinzipiell „möglichen grenzenlosen Vervollkommnung“ zugeführt werden.<sup>3</sup>

Selbst die „Institutionalisten“ (*Hobbes, Rousseau*), welche weniger der Stimme der Natur als dem Regulativ des Vertrages (Kontraktualismus) vertrauen wollten, folgten immerhin noch der Grundidee, daß rationale Einsicht aller in die Vorteile zivilisierten Zusammenlebens nicht nur Emanzipation, sondern auch und nicht zuletzt moralische Integration fördern werde. Dieser Fortschritt des Einzelnen und des Ganzen könne aus der Einsicht in die Organisierbarkeit der Sozialbeziehungen „auf der Basis individuel-

<sup>2</sup> Schulz, G.: Das Zeitalter der Gesellschaft. München 1969, 15.

<sup>3</sup> Hofmann, W.: Ideengeschichte der sozialen Bewegung. Berlin/New York 1971, 4. Aufl., 9.

ler Freiheitsrechte und der juristischen Gleichberechtigung“ erwartet werden.<sup>4</sup>

Streichet man nun – wie im Gefolge von *Kants* Kritizismus geschehen – die optimistische Note aus dem Gedankengebäude heraus, dann muß sich ein allgemein verbindliches, gesellschaftstragendes Normverständnis zwangsläufig auflösen. Die Instanz der Normbildung ist individualisiert. Für das Wirtschaftsleben bedeutet dies:

1. daß kein Entscheidungsgremium nach übergreifenden Normen entscheiden bzw. diese verbindlich interpretieren kann. Normen sind nur aus der sozialen Interaktion, dem (gruppen-) individualistischen Sozialisationsprozeß zu entnehmen. Absolute Orientierungspunkte des Handelns fehlen oder gelten zumindest als rational nicht analysierbar.
2. Ziel gesellschaftlichen Zusammenlebens muß es folglich sein, den störungsfreien Ablauf der äußeren Aktionen zu sichern. Es sind nur die Bedingungen der individuellen Bewegungsfreiheit zu garantieren. Ordnungsverbürgend ist nicht eine gemeinsame Grundanschauung, sondern der gegenseitige Respekt vor der Handlungsfreiheit des anderen.
3. Der störungsfreie Ablauf freien Handelns der Menschen bedarf der Kontrolle. Dazu müssen die Verhaltensbedingungen und sozialen Gesetzmäßigkeiten studiert werden. Hieraus, aus der Kenntnis der freien Bewegung der Individuen und Gruppen, gewinnt man die Ziele der Wirtschafts- und Sozialordnung.<sup>5</sup>

## II. Die moderne Vorstellung von einer rationalen Nationalökonomie

Als Folge des Verlusts verbindlicher, anthropologischer Maßstäbe bleibt es dem Wirtschaftswissenschaftler entzogen, „von sich

<sup>4</sup> *Kiss, G.*: Steckbrief der Soziologie. Heidelberg 1976, 66.

<sup>5</sup> Vgl. zu diesen drei Punkten *A. F. Utz*: Die wertfreie Gesellschaft von heute. In: *Ders.*: Ethik und Politik. Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie. Stuttgart 1970, 55ff.

aus, allein auf Grund der wirtschafts-wissenschaftlichen Erkenntnisse, . . . feststellen (zu) können, was billig und gerecht sei, was eine bessere und was eine natürliche Welt wäre.“<sup>6</sup> Der einzige Ausweg liegt darin, die unterschiedlichen menschlichen Strebungen zum Ausgangspunkt zu wählen. Nationalökonomie untersucht deshalb nur die Modalität, „in der angesichts der Vielzahl unterschiedlicher menschlicher Ziele oder Wünsche über knappe Mittel zur Erfüllung dieser Ziele oder Wünsche verfügt wird.“<sup>7</sup> Zentrum wissenschaftlicher Analyse ist das faktische Einzelverhalten und seine Aggregation, für das sich Modelle konstruieren lassen, in denen bestimmte Verhaltensannahmen als gegeben betrachtet und alsdann die Folgen einzelner Änderungen bei sonst gleichbleibenden Voraussetzungen studiert werden. Im Zusammenhang damit hat sich die Auffassung von Rationalität in der theoretischen und praktischen Nationalökonomie beträchtlich verengt.

### 1. Die Formalisierung der Wirtschaftstheorie

Die Vorstellung, sämtliche marktrelevanten Tauschvorgänge methodisch autonom, allein mit Hilfe rationalen Handelns nach dem Wirtschaftlichkeitsprinzip erklären zu wollen, mußte zu „einer allverwendbaren Art ‚Entscheidungslogik‘ bestehend aus ‚empty boxes‘“ führen.<sup>8</sup> Der Begriff Rationalität erhält die eingeschränkte technische Bedeutung der konsistenten, fehlerfreien, „rationellen“ Nutzenmaximierung, hat sich aber weit von der ursprünglichen Konzeption entfernt, die an umfassenden Zielsetzungen des Menschen festgemacht war.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> *Liefmann-Keil, E.*: Einführung in die politische Ökonomie. Private Planung – Öffentliche Lenkung. Freiburg 1964, 250.

<sup>7</sup> *Bernholz, P.*: Grundlagen der Politischen Ökonomie Bd. 1. Tübingen 1972, 15.

<sup>8</sup> *Hinz, H.*: Wirtschaftstheorie an der „Galileischen Wende“. In: *Lührs, G.* u. a. (Hg): Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie. Berlin/Bonn-Bad-Godesberg 1975, 356.

<sup>9</sup> *Arnaszus, H.*: Spieltheorie und Nutzenbegriff aus marxistischer Sicht. Frankfurt 1974, 31.

Alle Bestimmungsgründe außerhalb des Finanziellen und der gegebenen institutionellen Situation werden in den Datenkranz abgedrängt. Als Folge davon hat sich eine „Überlagerung des kausalen durch das funktionale Denken“ eingestellt.<sup>10</sup> Nicht nur, daß auf diese Weise die tatsächlichen Verhaltensursachen wie Motivationen, Machtverhältnisse, Milieudeterminanten u. a. m. außer Acht geraten, die Untersuchungen werden auch immun gegenüber möglichen, allgemeinen Normgehalten. Exemplarisch zeigt sich dies an der mathematisierten Formelsprache der Wirtschaftstheorie, deren fraglose Nützlichkeit zur Bewältigung komplizierter Zusammenhänge aber nur allzu leicht „vor einer Bekanntschaft mit den wertbesetzten Hauptbegriffen“ schützt.<sup>11</sup> Wohl sollen beispielsweise die Güterbewegungen aus dem Nutzenkalkül der Verbraucher erklärt werden; auf eine befriedigende „Definition dessen, was unter Nutzen verstanden werden kann, wartet man vergebens.“<sup>12</sup>

Nur eine so eingeschränkte Funktionsanalyse hat es auch möglich werden lassen, daß die formale Annäherung ökonometrischer Berechnungsmethoden zum Signum der Konvergenz von Wirtschaftssystemen erklärt wurde, ohne noch zu sehen, daß hier jeweils ganz grundsätzlich unterschiedliche weltanschaulich-philosophische Hintergründe im Spiel sind. Formale Analogie haben nur verdeckt, daß das unabweisliche philosophische Urteil über die Konstituentien einer humanen Gesellschaft noch aussteht oder allenfalls implizit gefällt wurde.<sup>13</sup>

## 2. Die Funktionalisierung der Wirtschaftspolitik

An sich hätte man vermuten sollen, daß sich wenigstens die Wirtschaftspolitik als Lehre von der Beeinflussung ökonomischer Phänomene im Hinblick auf bestimmte Ziele mit Normfragen befaßt.

<sup>10</sup> Hofmann, W.: Zum Gesellschaftsbild der Nationalökonomie von heute. In: Ders.: Universität, Ideologie, Gesellschaft. Frankfurt 1969, 111.

<sup>11</sup> Myrdal, G.: Objektivität in der Sozialforschung. Frankfurt 1971, 63.

<sup>12</sup> Hinz, H.: Op. cit. 356.

<sup>13</sup> Vgl. Runciman, W. G.: Sozialwissenschaft und Politische Theorie. Frankfurt 1967, 141.

Doch hat auch hier der Verlust der Normenethik zu einer Beschränkung des Selbstverständnisses geführt. Wirtschaftspolitische Maßnahmen rational zu gestalten, bedeutet nur mehr rationale Informationssuche und Durchspielen von Handlungsalternativen auf Grund von voraussichtlichen Wirkungen. Es heißt, „gleichsam eine ‚wahre‘ Ordnung in das ‚Chaos‘ sozialer und ökonomischer Interaktion zu bringen, indem sie die mutmaßlichen Folgen des Handelns vorhersehbar machen. Rational kann man daher ein Handeln bezeichnen, das – unter möglichst weiter Verwendung des verfügbaren theoretischen Wissens – an den tatsächlichen Konsequenzen einer Aktion orientiert ist. . . .“<sup>14</sup>

Die wirtschaftspolitischen Zielsetzungen selbst bleiben aber im allgemeinen von der Betrachtung ausgenommen; sie sind von außen abrufbare Daten, so daß rationale Wirtschaftspolitik in keiner Weise bedeutet, „daß sie gleichzeitig im Sinne ethischer Überzeugungen „gut“ oder vorzugswürdig ist. Das genaue Gegenteil kann der Fall sein.“<sup>15</sup>

Ganz im Sinne der *Weber*'schen Arbeitsteilung zwischen dem dezidierenden Politiker und dem analysierenden Wissenschaftler bleibt die Wirtschaftspolitik eine Theorie und Praxis des Mitteleinsatzes im Dienst von Zielen, die der allgemeinen Gesellschaftsdynamik und der subjektiven Motivation der Akteure entnommen sind. Selbst da, wo es ausdrücklich darum geht, die Zielsetzungen theoretisch zu erfassen, kann sie nur eine „Theorie historisch bedingter Zielsetzungen menschlicher Wohlfahrt sein“.<sup>16</sup> Ihre Richtigkeit kann nur daran gemessen werden, ob alle Gesellschaftsmitglieder sich mit ihren Bedürfnissen faktisch zur Geltung bringen konnten und in diesem sozialen Prozeß eine begrenzte Kompatibilität der Vorstellungen erzielt werden konnte.

<sup>14</sup> *Watrin, Chr.*: Ökonomische Theorien und wirtschaftspolitisches Handeln. In: *Lührs, G. u. a.* (Hg.): op cit. 433.

<sup>15</sup> a. a. O., 423.

<sup>16</sup> *Riese, H.*: Wohlfahrt und Wirtschaftspolitik. Reinbek b. Hamburg 1975, 19.

### III. Anzeichen der Neubewertung des Verhältnisses von Normativität und Rationalität

In den letzten Jahren hat sich der Anschein verstärkt, daß wirtschaftswissenschaftliche Formalisierung und Instrumentalisierung nicht mehr ungefragt hingenommen werden. Zum Wortführer des Unbehagens hat sich, wenn auch nicht als erste und einzige, die „kritische,“ neomarxistische Frankfurter Schule (*Adorno, Horkheimer, Habermas*) gemacht. Sie wendet sich vor allem gegen die zu enge Auslegung des Rationalitätsbegriffs im Sinne privatwirtschaftlich zweckrationaler Gewinnmaximierung.<sup>17</sup> In Reaktion auf das Ausblenden der Wertfrage (wie es das empirisch-nomologische Wissenschaftsverständnis will) lehnt sie es ab, sich allein mit empirischen Gesetzmäßigkeiten zu befassen, sofern nicht auch geklärt ist, ob die untersuchte (wirtschaftliche) Entwicklung sinnvoll ist. Die Wirtschaftswissenschaften seien wieder als „Sozial“-Wissenschaft zu rekonstruieren (was übrigens aus anderer Sicht auch von *Albert* gefordert wird), und dem Rationalitätsbegriff sei seine umfassende „selbstreflexive“ Bedeutung zurückzugeben. Ihre heftige Institutionenkritik, ja der ganze „Positivismusstreit“ ist u. a. vor dem Hintergrund der vernachlässigten Werturteils- und Sinnfrage zu sehen.

„Sinn als knappe und immer knapper werdende Resource“<sup>18</sup> bedarf eines methodisch sorgfältigen, „rationalen“ Einsatzes. Daher bezweifelt *Habermas* zu Recht, daß die Sozialwissenschaften dem Vorbild der Naturwissenschaften folgen und dem Menschen gegenüber ebenso indifferent verfahren dürften. Denn „sobald . . . das Erkenntnisinteresse über Naturbeherrschung hinauszielt, schlägt die Gleichgültigkeit des Systems gegenüber seinen An-

<sup>17</sup> *Max Weber* hat die Paradoxie der Rationalität, ihr Umschlagen aus der Zweckrationalität ins Irrationale, Zwangshafte der Verselbständigung der Mittel und des Rückzugs der letzten Werte durchaus erkannt, als er von „mechanisierter Versteinerung“ sprach. Vgl. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1922, 7.

<sup>18</sup> *Habermas, J.: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt 1973, 103f.

wendungsmöglichkeiten um in eine Verfälschung des Objekts. Die zugunsten einer allgemeinen Methodologie vernachlässigte Struktur des Gegenstandes verurteilt die Theorie, in die sie nicht eindringen kann, zur Irrelevanz. Im Bereich der Naturwissenschaft hat die Trivialität wahrer Erkenntnisse kein Gewicht; in den Sozialwissenschaften aber gibt es diese Rache des Objekts...<sup>19</sup>

Es scheint, als habe der studentische Protest auch die nichtmarxistischen Ökonomen nachdenklicher und „kritischer“ gemacht.

So weist auch *Luhmanns* zunehmend für die ökonomische Modelltheorie fruchtbar gemachte Systemtheorie<sup>20</sup> – wenn auch ganz formal – der Konstitution von Sinn, der Evolution mittels Übertragung differenzierter „Sinnpartikel“ immerhin zentrale Bedeutung zu. Allerdings bleibt vorderhand *Tjadens* Einwand stichhaltig, es handle sich nur um einen aller konkreten menschlichen Werthafteit beraubten und „zwischen einem leeren Begriff von Welt und einem dinglichen Begriff vom Menschen plazierten“ Sinn<sup>21</sup>. Systemtheorie kann nur zu sinnvollen Ergebnissen kommen, wenn sie den Rahmen gesellschaftlicher Normen vorher inhaltlich absteckt und vorab schon entschieden ist, „wieviel individuelle Freiheit vorhanden sein soll und worin diese besteht (z. B. Konsumfreiheit, Freiheit der Wahl des Arbeitsplatzes, Freiheit über Arbeitszeit disponieren zu können)“.<sup>22</sup>

Zumindest ist man heute aber so weit, zuzugeben, daß weltanschauliche Implikationen in der Ökonomie nicht zu umgehen sind (wenngleich man sich über ihre letzte Begründung und Begründbarkeit uneinig bleibt). *Bernholz* etwa zeigt, daß die Unterscheidung von Wirtschaftssystemen und Institutionen notwendigerwei-

<sup>19</sup> *Ders.*: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno. In: *Topitsch, E.* (Hg.): *Logik der Sozialwissenschaften*. Köln/Berlin 1970, 6. Aufl. 292f.

<sup>20</sup> *Schenk, K. E.*: Systemanalyse in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Berlin 1971.

<sup>21</sup> *Tjaden, K. H.*: Zur Kritik eines funktional-strukturellen Entwurfs sozialer Systeme. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 21 (1969) 4, 763.

<sup>22</sup> *Köllner, L.*: Wirtschaftswissenschaft oder „Politische Ökonomie“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B. 3/73, 20. 1. 1973, 16.

se Werturteile einschließt, denn die Untersuchung, wie diese bei verschiedener Faktorausstattung das Knappheitsproblem lösen, welche Ziele der Gütererzeugung und -verteilung sie sich setzen, wie sie die Zielkonflikte zwischen Erzeugung, Verteilung, Freiheit und Sicherheit lösen und welche Entscheidungsregeln sie anwenden, bedürfen notwendig eines normativen Bewertungsmaßstabs.<sup>23</sup> Für den Handelnden genügt es keineswegs, daß gesellschaftlich wirksame Wertungen empirisch beschreibbar und auf ihre Konsequenzen hin überprüfbar sind (= *Wertungen im Objektbereich*: was ist ein Wert, welche Werte sind auffindbar?).<sup>24</sup>

Webers „Wertfreiheit“ – übrigens aus Abwehr gegen einen gewissenlosen Gebrauch präskriptiver Aussagen entstanden<sup>25</sup> – wurde in der Forschungs- und Beratungspraxis niemals Wirklichkeit (und konnte es auch nicht werden), weil schon die wissenschaftstheoretischen Grundlagen, die Terminologie, die Wahl von Methode und Forschungsfragen sowie die Anwendungsentscheidungen auf wertenden Vor-Urteilen beruhen (*Wertbasis*). Jedes methodisch nicht abgebrochene Fragen bekundet *Interesse* an der Welt, weswegen jede Beobachtung und Analyse notwendig Wertungen einschließt.<sup>26</sup> Auch die wissenschaftliche Analyse der wirtschaftspolitischen Mittel, die der Politiker dann (normativ entscheidend) einsetzt, ist nicht wertneutral; ganz abgesehen davon, daß eine Trennung von Zielen und Mitteln in reiner Form gar nicht möglich ist.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Bernholz, P.: Grundlagen der Politischen Ökonomie. 1. Bd. Tübingen 1972, 21 ff.

<sup>24</sup> Die Unterscheidung zwischen Wertbasis, Wertung im Objektbereich und Werturteil über den Gegenstandsbereich geht zurück auf H. Albert: Theorie und Praxis, Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität. In: Albert, H./Topitsch, E. (Hg.): Werturteilsstreit, 216.

<sup>25</sup> Weber, M.: Der Sinn der „Wertfreiheit“ der Sozialwissenschaften. In: Ders.: Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik. Hrsg. v. J. Winkelmann. Stuttgart 1968, 4. Aufl., 309 f. Vgl. auch König, R.: Einige Überlegungen zur Frage der „Werturteilsfreiheit“ bei Max Weber. In: Ders.: Studien zur Soziologie. Frankfurt 1971, 56 ff.

<sup>26</sup> Wolff, P.: Das Elend des Liberalismus. Frankfurt 1969, 2. Aufl., 226 f. sowie Myrdal, G.: The Political Element in the Development of Economic Theory. Cambridge 1965, IX ff.

<sup>27</sup> Zimmermann, H.: Wirtschaftspolitische Beratung unter Wertabstinenz. In: Lührs, G. u. a. (Hg.): Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, op. cit., 388 f.

Auch der Gegenstandsbereich der Sozialwissenschaften selbst impliziert Wertungen über soziale Tatbestände, zumindest dann, wenn es um Fragen der Wahl einer bestimmten Lebensweise und sozialen Praxis geht (= *Eigentliches Werturteilsproblem*: was hat Wert?). Wenn man dann mit intellektueller Askese auf „Wertungs-Minimierung“ drängt, damit empirisch gesichertes Wissen glaubhafter, d. h. nicht emotionalisiert und politisiert vermittelt werden kann, so ist das ein gänzlich anderer Standpunkt, als wenn man auf den nicht zu erfüllenden Anspruch absoluter Wertfreiheit dringt.<sup>28</sup> Die Forderung kann daher nicht sein, Wertungen zu verdrängen, sondern sie nach Möglichkeit explizit zu machen.<sup>29</sup>

Damit ist noch keine „Wertungs-Einigheit“ erreicht, und diese wäre auch unrealistisch. Was aber erreicht wird, ist:

1. daß man nicht bestimmten „Sinnproduzenten“<sup>30</sup> ausgeliefert ist, die ihre Sinngebungen unkontrolliert und unkontrollierbar unterschieben oder Werteinheit einfach autoritär „stiften“;
2. daß man zumindest darüber offen diskutieren kann, welche Werte höhere Geltung und Verbindlichkeit beanspruchen, und daß man für diese argumentativ um politischen Konsens werben muß, – eine wirksame Bremse gegen vorschnellen Essentialismus –;
3. daß man das Ziel allgemein verbindlicher Lebensorientierungen nicht verdrängt, welche es uns möglich machen, eine inhumane, soziale Praxis auch offen als „Unwert“ zu kennzeichnen. Das ist aber nur aufgrund von generellen Aussagen zur „Natur der Sache“ und des Menschen möglich, über die uns die Philosophie weiter zu unterrichten hat.

Auf diese Fundierung hat die Nationalökonomie zu lange geglaubt verzichten zu können. Dabei hat sie nicht etwa *nicht* gewertet, sondern eben nur implizit, vage; aber deswegen hat sie nicht minder wirksam mit einem bestimmten Menschenbild gearbeitet.

<sup>28</sup> Tenbruck, F.: In: Die ZEIT, Nr. 34 (1970) 39.

<sup>29</sup> Myrdal, G.: Objektivität in der Sozialforschung, Frankfurt 1971, 59.

<sup>30</sup> Schelsky, H.: Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Opladen 1975, 77ff.

Daß es für uns nicht gerade unwichtig ist zu wissen, um welche Sinnggebung und „Rationalität“ es dabei geht und welcher Bewertungsmaßstab eingesetzt wurde, läßt sich im folgenden an einigen Hauptproblemen der Wirtschaftswissenschaften zeigen.

## B. Rationales Wirtschaften und menschliche Normativität: Malgré tout

Die Wirtschaftswissenschaften stoßen unablässig auf anthropologische Grundsatzfragen, nämlich jedesmal dann, wenn Aussagen gemacht werden oder Politik betrieben wird im Namen einer „lebenswerten“, einer „guten Gesellschaft“, oder wenn es darum geht, „wahre“ Bedürfnisse zu ermitteln, Präferenzen und Ansprüche zur Geltung zu bringen, die „Wohlfahrt“ als Bedingung der Selbstentfaltung zu erhalten u. a. m. Die ganze nationalökonomische Terminologie ist mit solchen Hinweisen durchsetzt. Und das ist per se richtig. Denn wie immer die Definition des Wirtschaftens lauten mag – gewöhnlich konzentriert sie sich auf das Handeln nach dem ökonomischen Rationalprinzip, auf die Allokation knapper Ressourcen bei alternativen Einsatzmöglichkeiten<sup>31</sup> (*L. Robbins*), auf die Güterbereitstellung oder die Unterhaltsvorsorge – inhaltlich vollständig ist sie nur, wenn sie die „menschliche“ Bedarfsdeckung mit einschließt.<sup>32</sup> Sofort stellt sich dann die empirisch nicht zu erschöpfende Frage nach dem typisch Menschlichen der Bedarfsdeckung, dem konstitutiven Gehalt eines Gutes (*bonum*), der lebenswerten Art des Wirtschaftsvollzugs.

Jedes der wirtschaftswissenschaftlichen Hauptprobleme – was, wieviel, wie und für wen produziert werden soll<sup>33</sup> – findet seine be-

<sup>31</sup> *Robbins, L.*: An Essay on the Nature and Significance of Economic Science. London 1949, p. 16. Seine Definition ist vielleicht die am weitesten verbreitete.

<sup>32</sup> *Wirz, L.*: Wirtschaftsphilosophie. Rekonstruktion der Wirtschaftstheorie. Heidelberg/Löwen 1965, 26.

<sup>33</sup> *Liefmann-Keil, E.*: Einführung in die politische Ökonomie. 22.

sondere Antwort im Zusammenhang mit der jeweils vorausgesetzten Deutung des Menschen und der Gesellschaft, also mit einer mehr oder weniger systematisierten Weltauffassung. Darin sind auch immer Regeln für das praktische Verhalten des Menschen im Gesellschafts- (und Wirtschafts-)leben inbegriffen, denn wahrhaft menschliches Handeln ist sittliches Handeln.<sup>34</sup>

Zur Illustration wollen wir im folgenden die drei untereinander verbundenen Problemkreise der Güterverteilung, des Wohlstands und des Wirtschaftsvollzugs herausgreifen:

## I. Güterverteilung und soziale Gerechtigkeit

In der zeitlichen Folge betrachtet, kann zwar nur verteilt werden, was vorher erarbeitet wurde, dennoch richten sich von der Zielfolge her gedacht, alle Handlungen der Wirtschaftsteilnehmer (einschließlich des Staates) darauf, einen bestimmten Anteil am Gesamteinkommen (Lohn, Profit) zu erhalten, um sich damit eine bestimmte Gütermenge für die Bedarfsdeckung zu sichern.<sup>35</sup> Die Einkommensverteilung ist deswegen, wie *Ricardo* schon feststellte, das bedeutendste Problem der Nationalökonomie, und die heutige Wirtschaftspolitik ist im wesentlichen das dauernde Bemühen um einen Verteilungskompromiß.

Sobald Güter gemeinschaftlich erzeugt werden, stellt sich die Frage, nach welchen Regeln diese auf die Mitglieder verteilt werden. Ein Blick auf die drei reinen Formen von Verteilungssystemen – Reziprozität, Redistribution, Tausch<sup>36</sup> – zeigt, daß sich dahinter bedeutsame ordnungspolitische Grundsatzentscheide verbergen.

<sup>34</sup> Schon *Thomas von Aquin* stellte kurz und bündig fest: „Idem sunt actus morales et actus humani“ (STh I–II, 1,3).

<sup>35</sup> *Tautscher, A.*: Wirtschaftsethik. München 1957, 85.

<sup>36</sup> *Polanyi, K.*: Reziprozität, Redistribution und Tausch. In: *Schlicht, E.* (Hg.): Einführung in die Verteilungstheorie. Reinbek b. Hamburg 1976, 66ff.

## 1. Faktoreinkommen, Verteilungsansprüche und Gruppenkampf

1) Ob eine Einkommensverteilung gerecht genannt werden kann, bemißt sich u. a. prinzipiell daran, *wer Verteilungsansprüche an den Produktionsprozeß stellen kann*. Marxisten und Nicht-Marxisten haben hierfür gänzlich unterschiedliche Antworten bereit. Die Nicht-Marxisten stehen auf dem Standpunkt, daß alle, die an der Erstellung des Bruttosozialprodukts, sei es durch persönlichen (Faktor Arbeit) oder durch Mitteleinsatz (Faktor Kapital) beteiligt sind, anteilig mit Arbeits- bzw. Besitzeinkommen zu entlohnen sind. Kommunisten und Sozialisten halten hingegen ein Besitzeinkommen als arbeitsloses Einkommen für ungerechtfertigt. Nur Einkommen aus Arbeit gilt als verteilungsfähig; Besitzeinkommen muß der Gemeinschaft abgeführt werden.

Die Entscheidung für die eine oder andere Version hängt natürlich engstens mit dem Stellenwert zusammen, den man dem Privateigentum (an Produktionsmitteln) einzuräumen bereit ist. *Marx* sieht im antagonistischen Gegensatz zwischen Eigentümern und Nichteigentümern (unter Verkennung der möglichen Machtstellung von ‚Besitzern‘ im juristischen Sinn!) den Urgrund aller Ungerechtigkeit. Darauf hat er seine „Klassenmonopoltheorie“ (*F. Oppenheimer*), seine Ausbeutungs- und Entfremdungstheorie aufgebaut. Der Eigentumstitel, so *Marx*, verschafft eine Monopolstellung, durch die auf Kosten der Mehrheit Vermögen akkumuliert und der Verteilung vorenthalten werden können. Nur eine Kollektivierung des Eigentums könne dies verhindern. Die Schwachstellen der Argumentation stehen hier nicht zur Debatte, jedenfalls zielt *Marx*’ Theorie nur vordergründig auf eine Veränderung von Kräfteverhältnissen; hintergründig wird eine gänzlich andere Lebensordnung anvisiert. *Marx* war schließlich Philosoph genug, um zu sehen, daß die wirtschaftliche Betrachtung unmittelbar in eine weltanschauliche übergeht: Seine Konzeption dabei ist, daß unter der (allerdings nicht erhärteten) Annahme, die Menschen als ‚Gattungswesen‘ würden sich allein um des Kollektivs willen zum wirtschaftlichen Höchstengagement anspornen lassen, das Reich der

Freiheit und die Vollendung des Menschengeschlechts sich allein durch institutionellen Umbau herbeiführen lasse.<sup>37</sup>

In der Tat rührt die Eigentumsfrage an Grundauffassungen von Stellung und Ziel des Menschen. Nur kann man mit guten Gründen zu einer ganz gegenteiligen Einschätzung gelangen, wie die christliche Soziallehre seit ihren Anfängen schon gezeigt hat. Mit *Marx* ist sie sich darin einig, daß die Güter eine gemeinsame Bestimmung haben.

Sie zieht es aber vor, die Verwaltung der Güter in privaten Händen zu belassen, weil sie sich davon einen größeren Effekt für die Gemeinschaft verspricht. Damit vereinbar ist auch das Genossenschaftseigentum, das oft in der Analyse vernachlässigt wird.

Eigentum wird in seiner Beziehung zum Gemeinwohl geschätzt als notwendiges Mittel der „Personalisierung“ der Gesellschaft (Dispositionsfähigkeit, Selbständigkeit, Sicherheit)<sup>38</sup> und als Leistungsstimulus (sorgsamer, rationeller Umgang mit Gütern). Da aber Freiheitsrechte nicht, wie im Liberalismus, isoliert gesehen werden, ist neben der „*potestas procurandi et dispensandi*“ immer der „*usus communis*“ zu beachten, der den Nutzen der Allgemeinheit zum vorrangigen Ziel erklärt. Moderne soziale Rechtsstaaten versuchen dieses Postulat durch Schutz des Privateigentums und Überwachung von dessen Sozialgebundenheit zu erfüllen.<sup>39</sup>

Aus der gänzlich anderen Einschätzung des Menschen als selbständiger Person, d. h. als „*homo duplex*“<sup>40</sup> mit den beiden Schwerpunkten der Individualität und Sozialität, entscheidet sich diese Theorie für eine möglichst breite Eigentumsstreuung. Sie beugt damit dem Verdacht vor, den Gerechtigkeitsbegriff nur im Sinne ei-

<sup>37</sup> Vgl. dazu die umfassende Studie von *J. Hommes*: *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*. Freiburg 1955, Kap. IV.

<sup>38</sup> Näheres bei *Beutter, F.*: Zur naturrechtlichen Argumentation in der Eigentumslehre. In: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 11 (1970) 91 ff.

<sup>39</sup> Vgl. das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, Art. 14. Neuerdings werden eine Reihe von Versuchen unternommen, diesen Artikel einseitig im Sinne der Sozialpflichtigkeit umzuinterpretieren.

<sup>40</sup> Vgl. *Zijderveld, A.*: *Die abstrakte Gesellschaft. Zur Soziologie von Anpassung und Protest*. Frankfurt 1972, 42 und 183 ff.

nes status quo zu interpretieren. Sie weiß aber auch, daß um der Freiheitsräume der verschiedenen Anspruchsträger willen, die konkrete Eigentumpolitik nur in einem Kompromiß zwischen privaten und öffentlichen Interessen gefunden werden kann. Schon allein anhand dieser Überlegungen sieht man, daß die Auseinandersetzung um die Wirtschaftsordnung nicht zu einem technischen Problem gemacht werden kann.

2) An sich ist es schon überaus fraglich, ob sich die divergierenden Wirtschaftssysteme des Westens selbst noch auf den gemeinsamen Nenner der Marktwirtschaft bringen lassen. Fraglos ist aber, daß überall „die Einkommensbildung durchaus *nicht* marktwirtschaftlich vor sich geht. Bei unserer heutigen Sozialstruktur bilden die Löhne den Eckpfeiler der ganzen Einkommensbildung. Die Löhne aber kommen nicht marktmäßig, sondern eindeutig marktmäßig zustande.“<sup>41</sup>

Löhne werden nicht im Leistungsaustausch zwischen Individuen festgelegt, sondern durch das bilaterale Monopol der *Arbeitsmarktparteien*. Damit wird das Verteilungsproblem von der Individual- auf die Gruppenebene der „intermediate powers“ transponiert. Es ist nicht nur eine Frage des politischen Kräftespiels, ob wir uns damit begnügen können, daß sich die Summe der jeweiligen Ansprüche nach der jeweiligen Macht einzelner Gruppen richten kann. Es berührt Fragen sozialer Gerechtigkeit, wenn in der Verbändediskussion festgestellt werden muß, daß sich dabei keineswegs alle repräsentationswürdigen sozialen Bedürfnisse auf eine nötige Organisationsmacht stützen können, weil ihnen entweder eine geringere Organisationsfähigkeit (Konsumenteninteressen) oder eine geringere Konfliktfähigkeit (Alte, Kranke) im Wege steht. So lange aber nicht alle in die Position einer „pressure group“ gelangen können, ist eine „Disparität von Lebensbereichen“ (*Offe*) unvermeidbar. Schon aus diesem Grund kann sich Bedürfnisbefriedigung

<sup>41</sup> von Nell-Breuning, O.: Einkommensgestaltung in der sozialen Marktwirtschaft. In: Ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. I. Grundfragen. Freiburg 1956, 407. Diese Äußerung geht schon auf das Jahr 1950 zurück und ist heute aktueller denn je.

über Einkommensbildung nicht allein aus dem von Anfang an ungleichen Kräftespiel der Gruppen ableiten. Dazu bedarf es einer übergreifenden Wohlfahrtskonzeption. (Wir werden auf diesen Aspekt noch zurückkommen.)

Hinzu kommt, daß die Durchsetzungsmacht der bestehenden Gruppierungen selbst desintegrierende Wirkungen zeigt. Denn sobald sie ihre „Rationalität“ nur noch an der Erfolgchance messen und nur noch nach dem ökonomischen Rationalprinzip gruppen-spezifische Interessenvorteile herauswirtschaften, muß es zu einem langsamen Absinken des Gruppenethos kommen. *Briefs* hat eindrucksvoll analysiert, daß das Aufeinanderprallen „autonom“ verstandener Verbandsinteressen jede einzelne Gruppe geradezu zwingt, nach ständig neuen Strategien Ausschau zu halten, um die Verteilungsinteressen der Eigengruppe zu Lasten langfristiger Gesellschaftsinteressen zu maximieren. Dabei treibt jeder den anderen, den augenblicklichen Stand der noch als erlaubt angesehenen Pressionen und Forderungen laufend um einen Bruchteil anzuheben, bzw. die Grenz-moral auf den jeweiligen Tiefstand anzugleichen. Derjenige, der es wagt, hier zu „unterbieten“, wird seine Nachfolger finden.<sup>42</sup> Daher hat *Schumpeter* nicht nur für die traditionelle Marktwirtschaft, sondern noch viel mehr für den modernen Gruppenpluralismus eine ethische Fundierung des Gemeinwessens für unerläßlich gehalten.<sup>43</sup>

An diesen kurzen Bemerkungen zum vielschichtigen Problem der Verbändegesellschaft soll sich zeigen, daß die Pluralität von Interessen, als reines Konfliktdenken aufgefaßt, durchaus an den Vorstellungen einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung und Bedürfnisbefriedigung vorbeizielern kann.

Es sollen nicht Konflikte durch trügerische Harmonie ersetzt werden; eine *pure* Konflikttheorie gruppenmäßiger Bestimmung

<sup>42</sup> *Briefs, G.*: Staat und Gesellschaft im Zeitalter der Interessenverbände. In: Ders.: *Laissez-Faire-Pluralismus*. Berlin 1966.

<sup>43</sup> Nach *Martinez-Piedra, A.*: *Pressure Groups, Inflation and Responsibility: Latin American Experience*. In: *Soziale Verantwortung*. Festschrift für *G. Briefs*, Berlin 1968, 271.

der Gesamtinteressen jedoch hat eine destabilisierende Multiplikator- und Akzeleratorwirkung, die vom Ziel „vernünftiger“ Organisation von Wirtschaft und Gesellschaft aus schwer zu rechtfertigen ist. Dafür bedarf es aber einer vorgängigen philosophischen Reflexion des Sinnes der Gesellschaft und einer anthropologischen Orientierung des Handelns, aufgrund deren sich die Rolle der Autonomie gruppenmäßiger Selbstbestimmung, die Reichweite des politischen Handelns der Verbände und schließlich die Stellung der staatlichen Oberaufsicht bemessen lassen. Ein individualistisches Menschenbild jedenfalls, das nur das Privatinteresse oder spezifische Gruppeninteresse als oberstes Axiom menschlicher Existenz anerkennt, kann gar nicht anders, als den Pluralismus der Meinungen und Lebensstile, Bedürfnisinterpretationen und Durchsetzungsstrategien möglichst uneingeschränkt zum Zug kommen zu lassen. Die Folgen müssen jeweils als Ergebnis freier Lebensäußerung akzeptiert werden. Wenn nicht am Anfang des Ordnungsentwurfs eine Reflexion über verbindliche Formen menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten steht, dann ist jede Freiheitsäußerung zwangsläufig rational, weil sie individuell „richtig“ und erfolgreich eingesetzt wurde. Vom Ergebnis her und bezogen auf die Realisierung umfassender menschlicher Anlagen könnte sie sich freilich als durchaus „irrational“ erweisen.

## *2. Primär- und Sekundärverteilung*

Objekt der Verteilung bilden Ansprüche aus dem Produktionsprozeß. Daran knüpft sich die ebenfalls weltanschaulich beladene Frage, wer den Anteil der einzelnen Produktionsfaktoren am Bruttosozialprodukt bewerten soll und nach welchen Kriterien dies zu geschehen hat.

1) Die *Klassiker und die neoklassischen Marginalitätstheoretiker* (J. B. Clark u. a.) sind sich darin einig, daß die jeweilige Einkommensaufteilung sich im freien Tauschverkehr (bargaining) von Leistung und Gegenleistung und nach der daraus folgenden Preisbildung zu voll-

ziehen habe (primäre Distribution).<sup>44</sup> Es läuft dem Grundgedanken der *reinen* Marktwirtschaft entgegen, daß Einkommensteile entgegen den ursprünglich gebildeten Einkommen durch Eingriffe in das Preisgefüge, Subventionen, Steuern usw. anders verteilt werden sollen. Sie werden höchstens als unvermeidliches Übel hingenommen. Die Auswirkungen des extremen Bargaining-Denkens zur Zeit des Manchester-Liberalismus vor Augen, hat *Marx* zu Recht bestritten, daß sich auf diese Weise sozial befriedigende Gesellschaftsverhältnisse erzielen lassen. Er war sogar der Meinung, daß so eine weitere Pauperisierung und die Krise des kapitalistischen Systems unvermeidbar seien. Dann allerdings würde der Weg zu einem gänzlich anderen, gerechteren Verteilungsprinzip als es der Leistungstausch sei, zur Redistribution nach dem Bedürfnisprinzip, frei.

Die Kritik an der Arbeitswertlehre einmal eingeklammert, wird hier wiederum vom kollektivistischen Menschen- und Gesellschaftsverständnis her bei jedem einzelnen ein Höchstmaß an Produktivitätsinteresse supponiert, mit dem die Bedürfnisse aller spielend befriedigt werden können. Zugleich erlaubt es diese zweifelhafte Annahme, jene gravierende gesellschaftspolitische Problematik der Zuteilung nach Bedürfnissen, der Organisations- und Kontrollkriterien zu übergehen, weil die erwartete Überflußgesellschaft ja keine materiellen Ungleichheiten festschreibt, sondern jedem die Chancengleichheit voller Selbstentfaltung – den äußeren Umständen nach – einräumt.

Diese Vision steht den Vertretern der Marktwirtschaft nicht zu Gebote. Als „soziale“ Marktwirtschaft findet sie sich in Verteilungsfragen heute auch nicht mit den reinen Marktconstellationen ab, sondern erkennt die Korrekturnotwendigkeit der Primärverteilung über Umverteilungsmaßnahmen an. Schon das Eingeständnis unerträglicher Einkommens-„Verzerrungen“ deutet auf eine Norm hin, die dem Wirtschaftsprozeß als Maßgröße übergeordnet sein

<sup>44</sup> *Clark, J. B.: The Distribution of Wealth (1899), New York 1956, und Dobb, M.: Theories of Value and Distribution since Adam Smith. Cambridge 1973, 118.*

muß. Das Bild des rationalen homo oeconomicus reicht offenbar nicht hin, um dem Menschen genügend Spielraum für die Erfüllung von Grundanliegen und Lebenslagen zu bieten, die er „als bestimmend für den Sinn seines Lebens ansieht“. <sup>45</sup> Und dazu gehören der Ausgleich zwischen Arbeit und Freizeit, zwischen Sektoren und Regionen, zwischen Aktiven und Marktinktiven, die Hilfe in Notsituationen usw.

Aber der Stellenwert und die Bandbreite der Ergänzungsleistungen können je nach ordnungspolitischer Grundentscheidung wiederum verschieden gesehen werden.

Wie *Nawroth* gezeigt hat, ist das neoliberale Ordnungsdenken trotz der Betonung des Sozialen in seinem Ansatz individualistisch und ökonomistisch geblieben. Die Gesellschaftspolitik hat demzufolge der Sicherung möglichst störungsfreier Marktprozesse den Vorrang einzuräumen. <sup>46</sup> Damit Faktorallokation und Leistungsaustausch nicht durch verzerrende Daten „von außen“ gestört werden, darf das Marktgeschehen *selbst* nicht von übergreifenden gesellschaftspolitischen Erwägungen beeinflusst werden. *Sozialpolitik* als Theorie der Umverteilung von Primäreinkommen <sup>47</sup> muß vor der Tür bleiben und kann nur a posteriori ergänzend und heilend wirken. Wirtschafts- und Sozialpolitik bilden keine gesellschaftspolitische Einheit, sondern einen sukzessiven Prozeß, in dem die sozialpolitische Korrektur „sozialer Ungleichgewichtslagen“ zur Residualgröße wird. Der Sozialpolitiker wird zwangsläufig zum „Spätaufsteher“, der erst dann seine Tätigkeit aufnimmt, wenn z. T. kaum noch korrigierbare Notlagen eingetreten sind und obwohl er ihr Eintreten oft schon von allem Anfang an klar vorhergesehen hat.

<sup>45</sup> *Weisser, G.*: Distribution(II)-Politik. In: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften 2. Bd. Stuttgart 1959, 635.

<sup>46</sup> *Nawroth, E.*: Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus. Heidelberg 1962. 2. Aufl., 231 ff.

<sup>47</sup> *Külp, B./Schreiber, W.* (Hg.): Soziale Sicherheit. Köln/Berlin 1971, 13.

*Galbraith* hat dies in die griffige Formel von „private wealth and public poverty“<sup>48</sup> gefaßt. Die Allgemeingültigkeit eines Infrastrukturmangels mag zwar bestreitbar sein,<sup>49</sup> immerhin hat die Debatte um die Umweltschädigungen hinreichend verdeutlicht, daß die „heutige Wirtschaftstheorie . . . noch weithin Individualwirtschafts-Theorie“ ist<sup>50</sup> und ein rein individualistisch verfaßtes Wirtschaftssystem wichtige öffentliche Belange in gefährlicher Weise in den Hintergrund abdrängen kann. Spätestens in der Krise wird dann allgemein einsichtig, daß es Werturteile gibt, die nicht der individuellen Beliebigkeit, Emotionalität und „Irrationalität“ anheimgestellt sind: und es bewahrheitet sich, daß moralische Sensibilität als Impuls und Moral als Forderung durchaus aus der rationalen Analyse verfehlter Lebensgestaltung erwachsen.

Es ist wahrlich nicht nur ein irrationales Geschmacksurteil, wenn wir heute die Marktinktiven an den Segnungen des Wohlstands teilhaben lassen und dafür ein soziales Sicherungssystem aufbauen. Die Tatsache, daß dessen Ausgestaltung strittig ist, kann nicht widerlegen, daß hierbei mit ethischen Komponenten operiert wird. Am Beispiel der Rentenversicherung konnte *Utz* demonstrieren, daß unabweisbar eine ethische Grundkonzeption mitberührt wird. Eine rein individualistische Versicherungskonzeption muß nämlich folgerichtig dazu führen, daß Mängellagen entweder nur da behoben werden, wo sie politisch gefährlich werden könnten (individualistische Solidarität) oder wo die Interessendependenz auf andere Weise jedermann einsichtig ist. Jeweils besteht die Tendenz, den Bereich der Sozialhilfe auf jenes Minimum zu beschränken, das nötig ist, um jedem Individuum sein Weiterkommen zu sichern. Diese interessendependente Solidarität gelangt

<sup>48</sup> *Galbraith, J. K.*: Die Gesellschaft im Überfluß. München/Zürich 1959. *Ders.*: Volkswirtschaftslehre als Glaubenssystem. In: *Vogt, W.* (Hg.) Seminar: Politische Ökonomie. Frankfurt 1973, 74 f.

<sup>49</sup> *Molitor, B.*: Öffentliche Armut – Privater Reichtum. In: *Ordi* 24 (1973) 141 ff.

<sup>50</sup> *Schreiber, W.*: Zur Frage des Standorts der Sozialpolitik-Lehre im Ganzen der Sozialwissenschaften. In: *Karrenberg, F./Albert, H.* (Hg.): Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung. Berlin 1963, 355.

aber über ein solidarisches Einstehen wider willen nicht hinaus. Eine volle Ganzheitssolidarität, auch wenn sie wegen des notwendigen Einbezugs von Eigeninteressen subsidiär organisiert ist, wird dadurch nicht erreicht.<sup>51</sup> Und auch, wenn man sich, wie es der Marxismus tut, überhaupt gegen eine privatrechtlich orientierte Solidarität wendet, wird damit zwangsläufig eine anthropologische Grundentscheidung – nämlich gegen die Möglichkeit und den Sinn von Autodetermination – gefällt.

Schon der Begriff der Leistung ist bekanntlich dadurch verfälscht, daß nur das in die Statistik eingeht, was auf dem Markt einen geldwerten Ausdruck findet, also einen Preis erzielt. Wie problematisch diese Annahme ist, zeigt sich etwa an der Familienpolitik. Staatliche Leistungen für diesen Zweck könnten allein durch gesellschaftliche Produktivitätsmessungen nach üblichen Kriterien nicht gerechtfertigt werden. Zwar ließe sich eine Marktbeziehung zwischen Nachfrage nach Renten-Beitragszahlern und Kinder-„Produktion“ konstruieren, eine fatale, für das menschliche Selbstverständnis aufschlußreiche Nähe zum bekannten „Schweinezyklus“ wäre aber nicht zu vermeiden. Wer nur imstande ist, Bevölkerungs- politik als Spiel von Angebot und Nachfrage zu begreifen und in „Stückzahlen“ sich selbst reproduzierender Menschen zu denken, der muß sich – wie jüngst in einer parlamentarischen Anfrage geschehen – fragen lassen, ob der Grundsatz der Menschenwürde auch für die Sprache der Statistik gültig sei. Überhaupt ist die markt- immanente Bestimmung des Wertes als preisliche Äquivalenzbeziehung von Leistung und Gegenleistung eine definitivische, die immer aufgeht; sie mag wichtigste Koordinationsfunktionen übernehmen, reicht aber als Maßstab für Gerechtigkeit nicht aus. So bestimmt sich auch der Eigenwert der Familie aus einer finalen Betrachtung, die jenseits des Marktrahmens liegt. „Der Markt selbst ist nicht bereit, die Leistungen der Familie zu entgelten und Kinder direkt als eine für die Gesellschaft nützliche Angelegenheit zu

<sup>51</sup> *Utz, A. F.*: Solidarität und Subsidiarität in der Altersversicherung. Grundsätze der Sozialpolitik. Stuttgart 1969, 28 ff.

behandeln.<sup>52</sup> Ohne gesellschaftspolitische Konzeption, allein markttechnisch, ist Leistung nicht voll zu bestimmen.

2) Die Tendenz zur Minimalisierung von Hilfeleistung, die sich nach interessendependenter Solidarität oder krassem politischen Kalkül bestimmt, zeigt sich heute schärfer noch als auf nationaler Ebene im Bereich *internationaler Entwicklungsleistungen*. Wir wissen nur zu gut, daß die originäre Einkommensverteilung über den Weltmarkt einer erheblichen Korrektur durch eine „Sozialpolitik im Weltmaßstab“<sup>53</sup> bedarf. Hier sehen wir noch deutlicher, daß Einkommensumleitung bedeutet, Lebenslagen zu verteilen. Angesichts der extremen Ungleichverteilung von Lebenschancen zwischen Staaten im Massenwohlstand und Staaten im Massenelend sehen wir uns – wenn auch immer noch nicht genügend – zur Solidarität aufgerufen. Daß die jeweilige Bemessungsgrundlage nicht *allein* das marktmäßig definierte Leistungsprinzip sein kann und sich die jeweilige Wohlstandsentwicklung nicht allein an der augenblicklichen „bargaining“-Position im Welthandel bemessen soll,<sup>54</sup> zeigt uns, daß die Solidaritätskonzeption nicht eine sukzessive, aufgesplitterte, sondern eine ganzheitliche sein muß. Daß es dabei um die Pflicht der *iustitia socialis internationalis* geht und nicht um „jenes ‚Geben‘, das durch intelligenten Egoismus die Ethik ersetzen zu können glaubt“<sup>55</sup>, das geben die Empfängerländer selbst immer deutlicher zu verstehen.

Die gegenwärtige Diskussion um eine *neue Weltwirtschaftsordnung* zur gerechteren Verteilung der wirtschaftlichen Reichtümer auf der Welt ruft erneut in Erinnerung, daß sich die Probleme laufend „globalisieren“ und schon heute über die Lebensgrundlagen künftiger Generationen mitentschieden wird. Auch hieran zeigt sich, daß die internationale Wirtschaftsordnung nicht nur Aspekte

<sup>52</sup> Oelinger, J.: Grenzen der Marktgerechtigkeit. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 11 (1970) 84.

<sup>53</sup> Vgl. Messner, J.: Die soziale Frage. Innsbruck 1964, 7. Aufl., 553 ff.

<sup>54</sup> Die weltweite Kritik an der Terms of Trade-Verschiebung hat dies deutlich gemacht.

<sup>55</sup> Höffner, J.: Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze. Münster 1966, 269.

ökonomischer Rationalität, sondern ebenso ethische Aspekte umfaßt.

Der weltweite Umverteilungsprozeß, aber auch die Notwendigkeit, den Gegensatz von ökonomischen und ökologischen Systemerfordernissen zu überwinden, machen wiederum deutlich, daß ethisches Fragen mit der Erfahrung der leidenden Menschheit beginnt, „daß der Mensch inmitten von Leid, Unrecht und Furcht lebt, daß er schon immer um das ‚Übel‘ verfehlten Lebens, aber nicht verläßlich um das ‚Gute‘, um die Bedingungen gelingender Lebensführung weiß. Ethik kommt als Krisenreflexion auf den Weg.“<sup>56</sup>

Wenn nicht alles täuscht, werden wir künftig für die Erhaltung des ökonomischen, soziopolitischen, humanbiologischen und kulturellen Globalsystems und den erforderlichen Strukturwandel – handle es sich nun um die Entwicklung alternativer Energiequellen, Umweltschutz, Aufwendungen für innere Sicherheit, soziale Infrastruktur – mehr Investivkapital benötigen, für das nicht genügend privatwirtschaftlicher Anreiz besteht, so daß es zu einem Auseinanderklaffen von staatlich notwendigem und privatwirtschaftlich realisierbarem Investitionsbedarf kommt. Nimmt man noch hinzu, daß durch Investitionsumlagerungen und ökologische Rücksichten das Wachstum des Realeinkommens geringer wird, also der Verteilungsspielraum abnimmt, während die Forderung nach internationaler Umverteilung eher noch zunehmen wird, dann wird deutlich, daß zur Lösung all dieser Probleme gleichzeitig auch ein neuer Lebensstil mitgeliefert werden muß. *Fritsch* schreibt dazu: „Die humanwissenschaftliche Grundlagenforschung wird auf eine rasche Änderung der Wertsysteme und eingeübten Normen hinarbeiten müssen, damit der Mensch sich in die zirkulären Prozesse des Ökosystems einfügt, bevor die stabilisierenden Regelkreise durch den vektoriellen Zivilisationsprozeß unwiderruflich zerstört werden und der Mensch zum Leitfossil der Gegenwart wird. Nichts spricht a priori dagegen, daß ein solches

<sup>56</sup> *Riedel, M.*: Sein und Sollen – Bemerkungen zur Ethik. In: *Universitas* 33(1978) H. 1, 39.

Ereignis . . . nicht auch dem Menschen widerfahren könnte. Alles in allem gesehen, müssen wir sehr viel mehr Beachtung in Zukunft auf jene nichtmateriellen Bereiche, auf Bereiche der Normen, der Werte, der Aspirationen, und weniger auf jene Dinge legen, in denen wir so glänzend Bescheid wissen.<sup>57</sup> Nichts ist geeigneter einen prinzipiellen Wertagnostizismus ad absurdum zu führen. Ethische Urteile sind vernünftiger Diskussion zugänglich, sie sind sogar Urteile „rechtzeitiger Vernunft“<sup>58</sup>. Der Streit der Meinungen „beweist vielmehr, daß es moralische Urteile gibt, da man kaum über etwas streiten würde, das jedermann gleichgültig oder ganz unbekannt wäre.“<sup>59</sup> Wie „neu“ diese Ethik zu sein hat, kann hier nicht weiter vertieft werden.

## II. Güter, Wohlstand, Lebensqualität

Ein weiteres wirtschaftliches Hauptproblem besteht darin, zu wissen, was und wieviel produziert werden soll. Wenn man das Problem etwas umformuliert, steckt dahinter die Frage, ob alles, was produziert wird, ein Gut ist bzw. ob materieller Wohlstand zwingend Wohlfahrt bewirkt. Daran kann man unmittelbar ermes- sen, daß auch die Fragen der Güterproduktion vor einem anthropologisch-ethischen Hintergrund zu sehen sind. „Wert“ ist ein Schlüsselkonzept der Sozialwissenschaften, denn unzweifelhaft wird die Auswahl der verfügbaren Arten, Mittel und Ziele des Handelns von Wertschätzungen, Präferenzen und Bedürfnissen beein- flußt und gebunden.<sup>60</sup> Das gilt auch für die Güterproduktion. Da-

<sup>57</sup> *Fritsch, B.*: Die gegenwärtige Krise und die neue Weltwirtschaftsord- nung – Aspekte politischer Ökonomie. In: Universitas 33(1978) H. 4, 344.

<sup>58</sup> *Jaspers, K.*: Freiheit und Schicksal in der Wirtschaft. In: Ders.: Philoso- phische Aufsätze. München 1967, 142.

<sup>59</sup> *Riedel, M.*: Op. cit., 40.

<sup>60</sup> *Friedrichs, J.*: Werte und soziales Handeln. Tübingen 1968, S. 73; *Kluckhohn, C.*: Wert und Wert-Orientierung der Theorie vom Handeln. In: *Schmitz, C. A.* (Hg.): Kultur. Frankfurt 1963, 337.

mit ist allerdings die Frage noch nicht beantwortet, ob es so etwas wie „wahre“, „authentische“ Bedürfnisse gibt.

Die moderne Soziologie lehnt eine solche Vorstellung überwiegend ab. Sie kann Bedürfnisse nur als Reflex der internalisierten Sozialbeziehungen, d. h. als „Diskrepanzen zwischen erlernten und befriedigten Bedürfnisorientierungen bestimmter Gruppen/Klassen“ begreifen.<sup>61</sup> Sie sind daher einem dauernden Wandel unterworfen. Das mag bis zu einem gewissen Grad richtig sein (und diesen Grad festzustellen, bleibt ein legitimes Forschungsinteresse), als endgültige Aussage wäre sie aber nur von einem „übersozialisierten“ Menschenbild auszumachen.<sup>62</sup>

Genau von der entgegengesetzten Seite aus geht die (neo)klassische Nationalökonomie diesen Problemkreis an.

### *1. Private Güter und öffentlicher Bedarf*

Für die meisten Wirtschaftswissenschaftler sind die Werte ausschließlich vom Individuum her zu begreifen und lassen allein eine „private“ Interpretation zu. Ihre Bestimmung muß deswegen allein der Empirie überlassen bleiben, sofern sie sich eben in Form eines Kalküls der Konsumenten, Unternehmer und Faktoranbieter auf dem Markt äußert. Dieses Kalkül besagt, „daß bei gegebenen Güterpreisen das verfügbare Einkommen . . . so auf die begehrten Güter aufzuteilen ist, daß für jeden . . . das Grenznutzenverhältnis der Güter ihrem Preisverhältnis entspricht“<sup>63</sup> (subjektive Wertlehre). Wertbildung erfolgt unter strikter Beachtung des ökonomischen Nutzensprinzips. Das scheint auch ganz folgerichtig, wenn man bedenkt, daß wirtschaftliches Handeln aus „Verfügungen über

<sup>61</sup> *Hondrich, K. O.*: Menschliche Bedürfnisse und soziale Steuerung. Reinbek b. Hamburg 1975, 52f.

<sup>62</sup> *Wrong, D.*: The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology. In: *Coser, A./Rosenberg, B.* (Eds.) *Sociological Theory. A Book of Readings*. New York 1969, 3. ed., 122ff. Dies Menschenbild trägt für ihn phantomhafte Züge.

<sup>63</sup> *Riese, H.*: Wohlfahrt und Wirtschaftspolitik. Reinbek b. Hamburg 1975, 109.

knappe Mittel zur Erfüllung menschlicher, aus Bedürfnissen und Wünschen resultierender Zwecke besteht“.<sup>64</sup>

Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn man sich bewußt ist, daß es sich hierbei nur um einen *Ausschnitt* aus der Fülle menschlicher Handlungsmöglichkeiten handelt. Der Fehler wird aber überdeutlich spürbar, wenn man sich dieses Ausschnittscharakters nicht mehr versichert, jegliches Handeln dem ökonomischen Rationalprinzip unterwirft und Produktionsmaximierung mit bestmöglicher menschlicher Bedürfnisbefriedigung gleichsetzt. *Hereth* hat diesen Zusammenhang vortrefflich analysiert. Er schreibt dazu: „Der unzulässige Versuch, die Wirtschaft nur mit ökonomischen Kategorien zu erklären, muß zuletzt alle möglichen menschlichen Aktivitäten in Bedürfnisse uminterpretieren, die als Bedarf nach Gütern oder Diensten den Imperativen geometrischer Projektionsmöglichkeiten von Indifferenzkurven unterworfen werden. Das macht zwar das Denkgebäude in stärkerem Maße zu einem geschlossenen System, entfernt aber gleichzeitig das Ganze von der Realität und dem anthropologischen Bezug, der qualitative Unterscheidungen erzwingen würde. Die Reduktion anthropologisch feststellbarer Möglichkeiten von Aktivität auf subjektive Bedürfnisse, die über den Markt der Produktion vermittelt und befriedigt werden, bestimmt die Qualität von Gesellschaft und Politik grundsätzlich durch den Grad an Erfüllung, die diese dem privaten, öffentlich weder debattierbaren noch qualifizierbaren Gewebe von ökonomisch vermittelbaren Bedürfnissen geben. Der Sieg des privaten Individuums ist gleichzeitig eine Zerstörung der gesellschaftlichen und politischen Personalität des Menschen.“<sup>65</sup>

Bald wurde deutlich, daß sich mit dem klassischen Ansatz eher eine Theorie der Produktionseffizienz formulieren läßt als eine erschöpfende Theorie des Verbrauchers, der doch mit seiner Bedürfnisbefriedigung den Annahmen entsprechend im Zentrum des Wirtschaftsgeschehens stehen sollte. Auch wenn man nicht der

<sup>64</sup> *Schneider, E.*: Einführung in die Wirtschaftstheorie I, Tübingen 1958, 7. Aufl., 3.

<sup>65</sup> *Hereth, M.*: Freiheit, Politik und Ökonomie. München 1974, 37.

Auffassung ist, die Lehre von der „Souveränität des Verbrauchers“ sei nur eine „Rechtfertigungsideologie des marktwirtschaftlichen Mischsystems“<sup>66</sup>, kann man sich der Tatsache doch kaum verschließen, daß diese Souveränität von der Produzentenseite laufend ausgehöhlt wird.<sup>67</sup> Ein Kriterium für das Versorgungsoptimum läßt sich jedenfalls über das reine Marktmodell nicht gewinnen. Der Schluß von der kaufkräftigen Nachfrage und den *allein* über den Markt vermittelten Bedürfnissen auf eine optimale Befriedigung aller individuellen und kollektiven Bedürfnisse der Gegenwart und nahen Zukunft muß zu unzulässigen Verkürzungen führen. Die Unangemessenheit, „Inhaltsleere und Stagnation“ des ökonomischen Nachdenkens über gesellschaftliche Wohlfahrt waren die Folge.<sup>68</sup> Bedürfnisse, die nicht der privaten Produktionsphäre zuzurechnen sind, werden tendentiell vernachlässigt; der Marktmechanismus versagt bei der Bereitstellung öffentlicher Güter.

Schon gar nicht kann beansprucht werden, damit eine befriedigende Konzeption generellen menschlichen Handelns vorgelegt zu haben. Dafür ist der Nutzensbegriff zu angreifbar:

1. Wenn besser ist, was mehr gefällt, dann gerät der Nutzensbegriff zu einem zirkulären Konzept, eben zu derjenigen „Qualität der Gebrauchsgüter, die die Individuen veranlaßt, sie zu kaufen, und die Tatsache, daß die Individuen diese Gebrauchsgüter kaufen wollen, zeigt, daß sie Nutzen haben.“<sup>69</sup> Wird die Nutzensschätzung ausschließlich als „autonomes“, unmittelbares Präferenzempfinden verstanden, dann ist sie einer weite-

<sup>66</sup> Romig, F.: Die ideologischen Elemente der neoklassischen Theorie. Berlin 1971, 18f.

<sup>67</sup> Galbraith, J. K.: Volkswirtschaftslehre als Glaubenssystem. Op. cit., 60ff. Neben ihm sind Namen wie T. Scitovsky und J. Rothenburg zu nennen. Sie und viele andere sind der begründeten Auffassung, daß es die Produktionsbedingungen und Kommunikationssysteme in der Regel nicht erlauben, daß der Verbraucher *aktiven* und nicht nur *reaktiven* Einfluß auf die Gütererzeugung nimmt.

<sup>68</sup> Riese, H.: Op. cit., 14. Ebenso Biervert, B. u.a.: Grundlagen der Verbraucherpolitik. Reinbek b. Hamburg 1977, 50.

<sup>69</sup> Robinson, J.: Economic Philosophy. 48.

ren Analyse nicht mehr zugänglich. Nutzen ist Nutzen. Es läßt sich kein Kriterium angeben, warum das Individuum auf der Basis seiner Präferenzen nicht jedesmal rational, d. h. nutzensmaximal handelt.<sup>70</sup>

2. Nach letzten Zwecken, einem gemeinsamen, wertenden Gebrauch der Güter kann nicht mehr gefragt werden, denn Nutzensaussagen sind inkomparabel. Damit verzichtet man nicht nur auf die Bestimmung des „bonum“, sondern auch auf den traditionellen philosophischen Anspruch, konsensfähige, rationale Gründe des Handelns anzugeben und sich mit der Unvernunft auseinanderzusetzen. Ethik wird zur Meinungsforschung, „deren Aufgabe darin besteht herauszufinden, wer unter welchen Umständen das Wort „gut“ gebraucht.“<sup>71</sup>
3. Der subjektive Relativismus, der im übrigen dem jeweils stärkeren Durchsetzungsvermögen immer den Vorrang einräumen muß, hat zudem den zweifelhaften Effekt, daß solche Nutzenmaximierung jeweils den gültigen Ausdruck für das gesellschaftliche Optimum darstellen soll.

Diese unzureichende anthropologische Grundlage der Wirtschaftswissenschaften hat wesentlich Mitschuld am heutigen Unbehagen gegenüber dem marktwirtschaftlichen System. Im übrigen erweist es sich als irrig anzunehmen, man hätte mit seiner Rationalitätskonzeption die Grundfragen der Sozialphilosophie elegant umschifft. Sieht man nämlich näher zu, dann wird überdeutlich, daß die Nationalökonomie wesentliche Anleihen bei der hedonistischen und utilitaristischen Moralphilosophie gemacht hat, ohne diese einer weiteren Rechtfertigung zu unterziehen. Das Selbstinteresse des Menschen bestimmt sich demzufolge allein daran, stets seinem Handeln ein Maximum an Lust und ein Minimum an Unlust abzugewinnen.

Nicht nur daß die Nationalökonomie die menschlichen Eigenschaften auf die Fähigkeit beschränkt, Güter zu produzieren, und

<sup>70</sup> *Blanke, B./Jürgens, U./Kastendiek, H.:* Kritik der politischen Wissenschaft 2. Frankfurt/New York 1975, 343f.

<sup>71</sup> *Arnaszus, H.:* Spieltheorie und Nutzenbegriff aus marxistischer Sicht. Op. cit., 52.

damit alle Existenzbereiche negiert, die jenseits der sozioökonomischen Bedürfnisse liegen, der Mensch wird sogar auf seine Triebnatur reduziert, auf die Tatsache der bloßen Existenz, und ohne Möglichkeit diese zu transzendieren. „Verstand und Vernunft werden zu Instrumenten der Triebbefriedigung“.<sup>72</sup> Kein Wunder, daß *Boulding* ausruft: „Man kann sich kaum eine unzulänglichere Beschreibung der menschlichen Natur vorstellen.“<sup>73</sup>

Dem ersten Anschein nach hat sich eine Wende angebahnt, als die *öffentlichen Güter* ins theoretische Blickfeld rückten, also all jene Güter, für die der Marktmechanismus als unzulänglich oder untauglich angesehen wird, weil infolge des fehlenden Ausschlußprinzips der privatwirtschaftliche Anreiz zur Produktion dieser Güter fehlt. Unmittelbar einleuchtend ist, daß hierbei ein Werturteil über „angemessene“ Versorgung gefällt werden muß, besonders dann, wenn die öffentlichen Güter bereitgestellt werden, um individuelle Präferenzen zu korrigieren (meritorische Güter). Dennoch bleibt die „*Neue Politische Ökonomie*“ weiterhin ganz dem „individualistischen Ansatz verhaftet“.<sup>74</sup> Ebenfalls werden die individuellen Präferenzen absolut gesetzt, nur daß das Feld der Entscheidung nicht mehr die Wirtschaft, sondern das politische System ist. Die demokratische Mehrheitsregel bündelt die individuellen Nutzensvorstellungen. Auch in der „Kollektivgutgemeinschaft“ bleibt der Mensch ein „*homo oeconomicus*“, der nach maximalem Eigennutz strebt. Allerdings sind nun auch noch Regierung und Opposition als „Stimmenmaximierer“ im Hinblick auf den nächsten Wahlerfolg hinzugekommen. Die Lösung ist nur eine scheinbare. An die Stelle des ökonomischen Markts ist einzig der politische Stimmenmarkt getreten. Die Fiktion aber bleibt dieselbe: daß sich durch den Wahlmechanismus die autonomen, individuellen Präferenzen harmonisch zum gesellschaftlichen Optimum bündeln. Wie *Widmaier* gezeigt hat, kann man auf diese Weise nicht aus der „Rationa-

<sup>72</sup> *Hereth, M.*: Op. cit. 62.

<sup>73</sup> *Boulding, K.*: Ökonomie als eine Moralwissenschaft. In: *Vogt, W.* (Hg.): Seminar: Politische Ökonomie. Frankfurt 1973, 113.

<sup>74</sup> *Bombach, G.*: Neue politische Ökonomie. (1. Teil): In: List Forum, Bd. 9 (1977/8) H. 2, Juni 1977, 70f.

litätsfälle“ herausgelangen, weil sich die Verabsolutierung des ökonomischen Kalküls als „politische Rationalität“ reproduziert.<sup>75</sup> Eine solche „Logik kollektiven Handelns“ (*M. Olson*) kann nicht nur an den Zielen einer angemessenen Verbraucherpolitik vorbeigehen und Minderheitsinteressen vernachlässigen, sondern sogar über Machtkonzentrationen, bzw. eine nicht hinterfragte „Wohlfahrtsfunktion der Politiker“, zu einer elitären Fremdinterpretation von Wählerbedürfnissen führen.<sup>76</sup> Abhilfe könnte nur eine umfassendere Reflexion über die Natur des Menschen bringen.

## 2. Materielle und immaterielle Güter

Das gängige nationalökonomische Bedürfniskonzept ist auch von einer anderen Seite her nicht durchgearbeitet. Die individuellen Präferenzen sind nämlich für den Ökonomen nur so lange interessant, als sie sich in gesellschaftlicher Warenproduktion und -verteilung niederschlagen. Gegen diesen „Konsumstandard“ soll gar nicht pauschal zu Felde gezogen werden, nur besteht auch hier die Gefahr, daß durch einen methodischen Kunstgriff ein anthropologisches Verständnis einfließt, das nur einen „homo consumens“ zu kennen scheint. Denn selbst unter der Annahme, daß die Güter als Folge der Konsumentensouveränität erstellt wurden, ist die ausschließliche Konzentration auf die materielle Seite des Lebens immer in Gefahr nicht-ökonomische gesellschaftliche Praxisbereiche außer Acht zu lassen. Wenn Glück kovariabel zur Höhe des Realeinkommens wird, dann ist es nur konsequent, mit einer wachstumsorientierten Wirtschaftspolitik ständig das Versorgungsniveau anzuheben. Es geht uns nicht darum, Wachstumsnotwendigkeit zu leugnen, sondern vielmehr darum, zu zeigen, daß sie als Mittel den Zielen rationaler Existenz und Selbstbestimmung zu unterwerfen ist, die jenseits der wirtschaftlichen Versorgung liegen.

<sup>75</sup> *Widmaier, H. P.*: Sozialpolitik im Wohlfahrtsstaat. Zur Theorie politischer Güter. Reinbek b. Hamburg 1976, 43.

<sup>76</sup> *Biervert, B. u.a.*: Grundlagen der Verbraucherpolitik. Op. cit., 52.

Unter den Bedingungen der Armutsgesellschaft hat das alte Wort von „*primum vivere*“ noch am ehesten seine Bedeutung, wenngleich auch dort schon nicht nach der strikten Bedürfnishierarchie von *Maslow* entschieden werden kann, so als ob höhere soziale Bedürfnisse erst dann zur Befriedigung reif wären, wenn die physischen „needs“ alle erfüllt sind.<sup>77</sup> In der einen wie anderen Form scheint das Menschenbild wiederum „unerhört primitiv“: Primär interessiert sich der Mensch demzufolge nur für Ge- und Verbrauchsgüter; „Güter anderer Art dagegen interessieren ihn nicht; Werte außerhalb der Geldwerte sind ihm fremd. Die Qualität seines Lebens ist ausschließlich eine Funktion der Quantität seiner Güterversorgung.“<sup>78</sup>

*Ceteris paribus* (und nur so!) benötigen Wohlstandsgesellschaften zur Bewältigung ihrer Zukunftsaufgaben (Infrastruktur, Entwicklungshilfe usw.) Wachstum. Materiellen Wohlstand aber zum alleinigen Gradmesser menschlicher Wohlfahrt(spolitik) zu machen, ist „tendentiell unmenschlich“.<sup>79</sup>

1) Auch die moderne *Wohlfahrtsökonomie* (welfare economics) seit *Arrow* konnte die Wirtschaftswissenschaften nicht mit einer umfassenderen Sinnperspektive versehen.<sup>80</sup> Zwar beurteilt sie Systemzustände dann als zufriedenstellender, wenn sich niemand schlechter oder wenigstens eine Person besser fühlt als vorher (Pareto-Optimum). Allerdings wird „besser“ oder „schlechter“ wiederum durch individuelle Präferenzen gemessen, so daß gesellschaftliche Wohlfahrt allen Beteuerungen von „Sozialwahlfunktionen“ zum Trotz sich nur ex post als Ergebnis individueller Nutzenschätzungen, die zu widerspruchsfreien sozialen Wertordnungen aggregiert werden, darstellt. Selbst die eleganteste Kasuistik, die subtilsten Unterscheidungen und die formalisierte Festlegung von

<sup>77</sup> *Küng, E.*: Ende der Wohlstandsgesellschaft? München/Zürich 1974, 37.

<sup>78</sup> *Maslow, A.*: *Motivation and Personality* (1954). New York 1970. Eine kurze Darlegung findet sich auch bei *Hondrich, K. O.*: *Menschliche Bedürfnisse und soziale Steuerung*, op. cit., 29 ff.

<sup>79</sup> *Hereth, M.*: Op. cit., 31.

<sup>80</sup> *Arrow, K.*: *Social Choice and Individual Values*. New York/Chicago 1951.

kollektiven Wohlfahrtszielen und Interventionskonstellationen kommen nicht umhin, daß Wohlstand nur als Additionsverfahren hypothetischer Gesamtnutzen aller Haushalte zu begreifen ist. Diese Summe kann aber niemals über die individuell gedachten Wohlfahrtsvorstellungen hinausreichen, die noch dazu völlig unabhängig, ohne Blick auf den Mitmenschen und sein Wohlergehen, also rein egoistisch sein sollen. Die Interdependenz der Nutzensfunktionen aber ist es, die nach *Boulding* unser Leben tatsächlich bestimmt. Wir tauschen nicht nur Geld gegen Güter, sondern auch ein Minimum an Wohlwollen, Höflichkeit usw. „Wenn die Tauschparteien anfangen, sich mißgünstig gegenüber zu stehen, dann tendiert der Austausch zum Zusammenbruch“. . .<sup>81</sup> So ist es durchaus vorstellbar, daß eine Aggregation von ausschließlich egoistisch verstandenen Einzelwohlfahrten dieser Art keineswegs eine tragfähige Gesamtwohlfahrt begründet und die Wohlfahrtsökonomie deswegen in eine Art „Additionsnotstand“ gerät.<sup>82</sup> „Wir haben in der Ökonomie nur allzu gern angenommen, daß eine Sache automatisch eine Daseinsberechtigung hat, wenn sie rentabel ist. Leider ist die Dynamik der Legitimation komplexer. Häufig machen gerade negative Gewinne, d. h. Opfer, die Legitimation aus und nicht positive Gewinne. Es war die klare Schwäche der von uns hauptsächlich als ökonomisch empfundenen, d. h. mit Austausch befaßten Institutionen . . ., daß sie, wie *Schumpeter* gezeigt hat, sehr leicht ihre Legitimation verlieren, wenn sie nicht von anderen Elementen und Institutionen der Gesellschaft unterstützt werden, die sie als integrale Bestandteile einer größeren Gemeinschaft aufrechterhalten können.“<sup>83</sup>

Daß es nicht nur den extremen Solipsismus des Wertens gibt, hat *Wolff* in seiner Analyse der Kollektivwerte — „des Schlüssels zur Ent-

<sup>81</sup> *Boulding, K. E.*: Op cit., 114.

<sup>82</sup> *Burghardt, A.*: Allgemeine Wirtschaftssoziologie. Pullach b. München 1974, 76.

<sup>83</sup> *Boulding, K. E.*: Op. cit., 121. Er ist daher der Auffassung, daß der Mensch in der gegenwärtigen Lage ökonomische Elemente mit einer „heroischen Ethik“ verbinden müsse (122). An anderer Stelle spricht er auch von „moralischen Produktionsfunktionen“ (123).

deckung des Gemeinwohls“ – aufgezeigt.<sup>84</sup> Kein Wunder also, daß heute intensiv nach anderen, nicht nur individualistischen und einkommensorientierten Wohlfahrtsdefinitionen gesucht wird, die eine „vieldimensionale“ Lebensperspektive einzufangen versuchen.<sup>85</sup>

2) Dies ist der Grundgedanke der *Ökologie-Bewegung*, die durch die alarmierenden Anti-Wachstums-Studien<sup>86</sup> in Gang gekommen ist. Angesichts der begrenzten Ressourcen dieser Erde scheint unbedachtes materielles Fortschrittsstreben in die Weltkatastrophe zu führen. Weder Kapitalismus noch Sozialismus verfügen aber bisher über eine gesellschaftliche Theorie, die nicht von der Vorstellung konstanter Wachstumsraten ausgeht.<sup>87</sup> Beide werden deswegen zu tiefgreifenden Strukturwandlungen gezwungen sein, sei es über den Tertiärsektor (Bildung, Information, Gesundheitswesen usw.) als neuen Wachstumsträger (*Giersch*)<sup>88</sup>, sei es über den Energieverbrauch als neuen Knappheitsmesser (*Binswanger*)<sup>89</sup> oder sei es über den „Wohlfahrts“-Begriff (anstelle des Bruttosozialprodukts) als neuen Bezugspunkt volkswirtschaftlicher Gesamtrechnung (*Frey*).<sup>90</sup>

Nicht zuletzt diese Zukunftsperspektiven haben unseren Blick dafür geschärft, daß für die „*Qualität des Lebens*“ immaterielle Güter als mindestens ebenbürtig zur Vermehrung des Realeinkommens einzustufen sind. Jedenfalls geht es nicht an, die Erfassung des Gü-

<sup>84</sup> *Wolff, R. P.*: Das Elend des Liberalismus. Op. cit., 247.

<sup>85</sup> *Küng, E.*: Op. cit., 59.

<sup>86</sup> *Meadows, D.* u. a.: Die Grenzen des Wachstums. Stuttgart 1972. *Ders.*: A Blueprint for Survival. In: *The Ecologist*, Jan. 1972. Die Kritik an Einzelgesichtspunkten dieser Studien bzw. Berechnungsfehlern kann weder das Grundproblem negieren noch die eingeleitete Bewußtseinsänderung außer Kraft setzen.

<sup>87</sup> Vgl. dazu den hervorragenden Überblick bei *Scholder, K.*: Kapitalismus, Sozialismus und die Idee der Grenze. Die Umweltkrise als Frage der Wertordnungen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. B 44/73, 3. Nov. 1973, 3–16.

<sup>88</sup> *Giersch, H.*: Mehr Lebensqualität – trotz Wachstum. In: *Wirtschaftswoche*, 18.5.1973, 78–82.

<sup>89</sup> *Binswanger, H. Chr.*: Eine umweltkonforme Wirtschaftsordnung. In: *Umweltschutz und Wirtschaftswachstum*. Freuenfeld 1972, 136 ff.

<sup>90</sup> *Frey, B. S.*: *Umweltökonomie*. Göttingen 1972.

ternutzens zur allein entscheidenden Größe zu erklären. Man denke nur an so entscheidende und in der allgemeinen Überzeugung verankerte Sachverhalte wie den „Gesundheitsnutzen“, der über das Physische hinausgeht und eng mit sozialen Komponenten und einem befriedigenden Lebensgefühl verbunden ist. Auch soziale *Sicherheit* kann nicht nur ökonomisch gedeutet werden. Dazu gehört auch das Gefühl der Geborgenheit, die Art und Weise der Konfliktlösung, die Art, wie sich sozialer Wandel vollzieht, die Befriedigung des „Gefühlsbedarfs“, Aspekte, die ja nicht zu den konsumtiv einlösbaren Rechtsansprüchen gehören. Liebe, Zuneigung, Mitgefühl sind für das „Wohl“ des einzelnen wahrscheinlich höher einzustufen und machen einen umfassenderen „Lebens-Standard“ aus als der konsumtive Lebensstandard. *Behrendt* nannte dies die „Hegungsseite“ des Menschen, der die Werte wie Stabilität, Sicherheit, Vermittlung von Lebenssinn, Sakralisierung, Glaube und Bindung zuzuordnen seien.<sup>91</sup> Fraglos sind solche Annahmen anthropologischer Natur und als solche weiter abzusichern. Ähnliches gilt, wenn man den „Arbeitsnutzen“ erfassen will, der weder von seinem Arbeitsgehalt (Genugtuung, Ansehen, Freude, ästhetische und ethische Gehalte)<sup>92</sup> noch von seiner sozialen Einbindung getrennt werden kann. Weitere, nicht auf materiellen Nutzen reduzierbare Kollektivgüter sind die „Rechtsgüter“ (Grundrechte, Rechtsstaatlichkeit, Frieden, individuelle Freiheiten), und es sollte nicht übersehen werden, daß *ein* Aspekt der „Demokratisierungs“-Bestrebungen die Suche nach einem solchen vieldimensionalen, nicht-ökonomistischen Lebensverständnis ist.

„*Lebensqualität*“ als nicht weiter zu präzisierende Wortschablone abzuwerten, zeugt wirklich von einem „eindimensionalen“ Menschenbild.<sup>93</sup> An den Folgen gemessen, kann die „Rationalität“ des Wohlfahrtsstaats in die Irrationalität der Gesellschaft als Ganzes umschlagen. Was aber „Wohlbefinden“, „Lebensglück“ ist, kann

<sup>91</sup> *Behrendt, R. F.*: Der Mensch im Licht der Soziologie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, 4. Aufl., 36.

<sup>92</sup> *Wolff, R. P.*: Das Elend des Liberalismus. Op. cit., 253 ff.

<sup>93</sup> *Marcuse, H.*: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied/Berlin 1970, 68 ff.

ohne eine Philosophie des Menschen und ohne Bezug auf eine vorgegebene Wertordnung gar nicht erklärt werden. Da aber der materielle Lebensstandard bisher zum alleinigen Zweck wirtschaftswissenschaftlichen Bemühens erhoben wurde, bleibt dieses, wie *Fourastié* gezeigt hat, letzten Endes orientierungslos.<sup>94</sup> Eine umfassendere Erforschung „der Ursachen des Wohlbefindens auszuklammern und zu vernachlässigen, kann (jedenfalls, R. H.) nur in einem Zeitalter einfallen, das im höchsten Maße dem Ökonomismus verhaftet ist.“<sup>95</sup>

Ein Strukturwandel von der „Konsumgesellschaft zur Kulturgeellschaft“<sup>96</sup> beinhaltet immer auch einen Wandel in der Ziel- und Wertpriorität, ein neues Verhältnis des Menschen zu seiner Welt, was vielfach als „neue Ethik“ apostrophiert wird.<sup>97</sup> Daß Glück nicht primär eine Frage des Wirtschaftsertrags ist und Bedürfnisse nicht auf marktgängige Güter zu beschränken sind, gehört zum Grundbestand menschlicher Weisheit. Und dennoch wurde immer wieder so getan, als ließen sich „die Lebenswerte . . . identifizieren mit den Marktwerten“.<sup>98</sup> Wirtschaftspolitik stellt ein wichtiges Instrument der Gesellschaftspolitik dar, kann aber eben nur Mittel im Rahmen eines umfassenden Gesellschaftsverständnisses sein. All das zeigt, daß die Bemühungen um Wohlstand und Lebensqualität in einer anthropologischen Ganzheitsbetrachtung enden müssen. Das Recht zur methodisch-isolierenden Einzelbetrachtung ist nicht zu bestreiten, diese erliegt aber meist der Gefahr, den Teilaspekt für das Ganze, in unserem Fall, den Verbraucher, Produzenten oder Faktoranbieter für den Menschen schlechthin zu nehmen. Es bleibt bestehen, was *Plessner* einer Analyse des menschlichen Lebens zur Aufgabe gestellt hat, nämlich zu untersuchen, wie der Mensch „zu sich, zur Gesellschaft, zu Natur und Gott ein Verhält-

<sup>94</sup> *Fourastié, J.*: Gesetze der Wirtschaft von morgen. Düsseldorf 1967.

<sup>95</sup> *Küng, E.*: Ende der Wohlstandsgesellschaft? Op. cit., 47.

<sup>96</sup> *Ders.*: Die schwierige Entwöhnung vom Wachstum. In: Brennpunkte 7 (1976) 1, 62.

<sup>97</sup> *Scholder, K.*: Kapitalismus, Sozialismus und die Idee der Grenze. Die Umweltkrise als Frage der Wertordnungen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. B 44/73, 12.

<sup>98</sup> *Küng, E.*: Ende der Wohlstandsgesellschaft? 59.

nis findet.“<sup>99</sup> Von einer solchen Vorentscheidung her kann man zumindest rechtzeitig gewahrt werden, wenn eine Überbewertung von Teilgesichtspunkten der Optimierung des Gesamtsystems entgegenläuft.

3) Wie kann man nun die Dimension der Lebensqualität als eines neuen Wohlfahrtsmaßes bestimmen? Mit Hilfe von gesellschaftlichen Kennziffern (social indicators) schien sich, wiederum ganz auf empirischer Basis, eine Lösung anzubieten. Erklärtes Ziel der *Sozialindikatoren*-Bewegung ist es, die Fixierung auf den Wohlfahrtsindex Sozialprodukt zugunsten weiterer, tiefer greifender Meßgrößen zu überwinden, mit denen sich anzeigen läßt, wie es um eine Gesellschaft bestellt ist „und wie schnell sie – wenn überhaupt – ihr Wohlbefinden steigert“.<sup>100</sup> Als Ergänzung zum Einkommensindikator pro Kopf werden heute eine Reihe von Katalogen mit mehrdimensionalen gesellschaftlichen Maßen über „Zustände und Änderungen der Lebensbedingungen“<sup>101</sup> angeboten. Besonders bekannt geworden ist das OECD-Programm (1973) mit seinen 8 „primary goal areas“.<sup>102</sup> Diese und andere Indikatoren versuchen Auskünfte über soziale Strukturen und Prozesse, Ziele, Werte und Bedürfnisse zu geben, um mittels Frühwarneinrichtungen rationale, soziale Steuerung und Erfolgskontrolle der Politik zu leisten.

Das Normproblem wird dabei großzügig umgangen. Nicht gesehen wird, daß der soziale Indikator als „Anzeiger“ an sich nichts erklärt, weder den Zustand noch den Vorgang, den er anzeigt. Über-

<sup>99</sup> Plessner, H.: Die Aufgaben der philosophischen Anthropologie. In: *Ders.*: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Bern 1953, 181.

<sup>100</sup> Olson, M.: Neue Probleme für die Sozialpolitik: Die Rationalität sozialer Indikatoren und sozialer Berichterstattung. In: *Kirsch, G./Wittmann, W.* (Hg.): Nationale Ziele und soziale Indikatoren. Stuttgart 1975, 151.

<sup>101</sup> Hamer, G.: Volkswirtschaftliche Gesamtrechnungen und Messung der Lebensqualität. In: Statistisches Bundesamt (Hg.): Messung der Lebensqualität und amtliche Statistik. Wiesbaden 1974, 11.

<sup>102</sup> Vgl. dazu Zapf, W.: Soziale Indikatoren – ein Überblick. In: *Ders.* (Hg.): Soziale Indikatoren. Konzepte und Forschungsansätze. 3 Bde. Frankfurt/New York 1974/1975. Ähnlich Werner, R.: Soziale Indikatoren und politische Planung. Hamburg 1975. Die Hauptkategorien der OECD sind Gesundheit, Persönlichkeitsentwicklung, Arbeitsleben, Zeitbudget, phys. Umwelt, Freiheitsrechte, Gemeindeleben, Verfügung über Güter und Dienste.

spielt wird die notwendige Aufklärung darüber, welche menschlichen Bedürfnisse nun als verbindlich und erstrebenswert anzusehen sind, wie die Verbindlichkeit garantiert wird und wie die nicht-marktgängigen Werte zu bewerten sind. Dabei ist es doch unabweisbar, „daß alle Ansätze, die über die Messung von gesellschaftlichen Zuständen und ihren Änderungen hinausgehen, politische Wertvorstellungen bedingen. Schon eine Problemprognose ist nur möglich, wenn man den prognostizierten Zustand mit einem gewünschten Soll-Zustand vergleicht.“<sup>103</sup>

Überwiegend konnte sich die philosophische Tradition eine Bedarfsanalyse und -steuerung nur vorstellen, sofern diese an der Seinsbestimmung des Menschen orientiert war und die Perfektion seiner Natur zur Maßgröße machte. Von ihr erhielten die Güter ihre Finalisierung, und dies war der Sinn, wenn die Wirtschaft als „Kulturrentscheidung“ bezeichnet wurde.<sup>104</sup> Die moderne Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, die eine solche Natur des Menschen nicht mehr kennt, steht vor der Schwierigkeit, wie anders sie ihre Werte begründen will. Und um eine Entscheidung kommt sie, wenn auch oft implizit, nicht herum. Denn zweifellos bedeutet der Versuch, (teil- oder vollaggregierte) Indikatorensysteme zu schaffen und als Steuerungsmittel einzusetzen, eine Grundentscheidung für oder gegen eine bestimmte Gesellschaftsordnung: allzu unkritisch wird oft ein Wertkonsens unter den Betroffenen angenommen oder eine elitär legitimierte Zielfindung als unproblematisch hingestellt. Jedenfalls hat man meist nicht eine Gesellschaftsordnung im Auge, in der der individuellen Entscheidung und Verantwortung die Handlungspriorität eingeräumt wird. „In der Tat läßt sich zumindest bei der radikalen Minderheit des ‚social indicators movement‘ ein konstruktivistisches Menschenbild erkennen.“<sup>105</sup> Wohl mag es stimmen, daß die ökologischen Grenzen der Menschheit zugleich die

<sup>103</sup> Tuchtfeldt, E.: Soziale Indikatoren: Ansätze und kontroverse Fragen. In: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 21 (1976) 82.

<sup>104</sup> Höffner, J.: Geht es im wirtschaftlichen Bereich ohne Gewissen? In: Schmaus, M./Läpple, A. (Hg.): *Wahrheit und Zeugnis*. Düsseldorf 1964, 842ff.

<sup>105</sup> Tuchtfeldt, E.: Op. cit., 83.

Grenzen des Liberalismus markieren und den Kapitalismus zu tiefgreifenden Korrekturen nötigen, es ist jedoch eine bezeichnende Unbedenklichkeit, wenn man als Roßkur – und ohne in diesem Fall Anthropologie und Ethik zu bemühen – gleich eine globale Diktatur oder wenigstens eine „ungeheure Erweiterung des Einflußbereiches der Exekutive“ in Aussicht stellt, „die alles, was man bis jetzt im sozialistischen oder kapitalistischen Westen kennt, weit übersteigern wird.“<sup>106</sup> Die gesellschaftlichen Folgen solcher Normvergessenheit bedürfen keiner weiteren Ausschmückung.

Sicherlich ist eine regelmäßige Sozialberichterstattung überaus wünschenswert, aber ihre Verwendung als politische Handlungsanweisung kann die ordnungspolitische Vorentscheidung über die gesellschaftliche *Entscheidungsregelung* nicht überspringen. Und diese hängt fraglos aufs engste mit der Konkretisierung von Lebensqualität zusammen. Diese Problematik kann, wie im folgenden kurz gezeigt werden soll, aus einzel- und gesamtwirtschaftlicher Perspektive angegangen werden.

### III. Normative Probleme des geordneten Wirtschaftsablaufs

Die Grundfrage, *wie* die Güter erarbeitet werden, ist vordergründig eine rein organisatorische. Es scheint „nur“ darum zu gehen, wiederkehrende Daueraufgaben wirtschaftlicher Art, differenziert nach Leistungsträgern, institutionell und rationell zu sichern. Freilich spiegeln sich darin wiederum zwangsläufig bestimmte gesellschaftliche Wertsysteme, wie sich unschwer an den Fragen der Verfügungsgewalt über die Wirtschaftsgüter bzw. dem Bewertungsmaßstab des Leistungsaustausches ablesen läßt. Eng damit verbunden ist die Ordnung der Entscheidungskompetenzen, deren anthropologische Bedeutung kaum zu übersehen ist. Aussagen darüber, wie der Mensch den Wirtschaftsablauf organisiert, geben immer auch den Hinweis auf das Selbstverständnis des Menschen.

<sup>106</sup> Heilbronner, R.: Wachstum und Überleben. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. B 3/73, 36.

## 1. Organisationstheorie und Menschenbild

Produktionsleistungen werden vorwiegend im Wirtschaftsbetrieb erstellt, dessen Organisation die Betriebsziele in eine Vollzugsordnung für mehrere Menschen umsetzt. Dabei kann man sein Augenmerk auf das sozio-technische Leistungssystem legen oder der menschlichen Kommunikation und Interaktion die Priorität geben. Deswegen lassen sich die verschiedenen Organisationsmodelle auch danach unterscheiden, wie sie die Sinnerfüllung des menschlichen Lebens im Betrieb thematisieren:

1) Die *klassische Organisationstheorie* (Taylor, Fayol) kennt nur einen überaus eingeschränkten Zielkatalog. Ihr „scientific management“ ist nur auf die ökonomische Unternehmer-Rationalität ausgerichtet, der sich die Mitarbeiter laut Annahme immer dann problemlos unterordnen, wenn ihnen die entsprechenden materiellen Anreize geboten werden.<sup>107</sup> Durch den Lohn würden alle anderen menschlichen Ziele gefiltert und neutralisiert. Dieser Zielmonismus erlaubt es, alle anderen möglichen Ziele sozialer Kooperation auszuschalten. Der Betrieb läßt sich rational organisieren, weil auf allen Seiten eine ausschließlich ökonomistische Motivation unterschoben wird. Alle anderen Arten menschlicher „ratio“ und Lebensgestaltung, etwa die Ausrichtung auf bestimmte Gruppenziele, werden vernachlässigt. Es bedarf keiner weiteren Betonung, daß dahinter die Fiktion des homo oeconomicus hervorschimmert, die die sozialorganisatorische Problematik allein aus der egoistischen Vitalfunktion der Selbsterhaltung erklären will. Nicht gesehen wird, daß im Wirtschaftsvollzug zwischenmenschliche Beziehungen entstehen, „die nicht nur mittelbar, sondern auch unmittelbar geschätzt werden . . .“.<sup>108</sup>

2) Die neueren *Team-Theorien*, insbesondere die „human relations“-Schule (Mayo, Rößlisberger), haben sich von jenem mechanistischen Menschenverständnis abgesetzt und legen besonderes Ge-

<sup>107</sup> Vgl. die Darstellung dieser Theorie bei A. Etzioni: *Soziologie der Organisationen*. München 1967, 39f.

<sup>108</sup> Weisser, G.: *Wirtschaft*. In: Ziegenfuss, W. (Hg.): *Handbuch der Soziologie*. Stuttgart 1956, 995.

wicht auf die den formalen Organisationszielen stets unterlegten informellen, sozialen Gruppenziele, welche das Wirtschaftsgeschehen des Betriebes wesentlich mitbeeinflussen. Offenbar muß im Wirtschaftsprozeß also ein ganzes Bündel vitaler Werte realisiert werden. Allerdings hat die „human relations“-Schule dieses Faktum nur gleichsam widerwillig als die „irrationale“ Seite des Geschehens akzeptiert.

Anders die sogenannten pluralistischen Organisationstheorien mit ihren konflikt- (*Cyert/March*), entscheidungs- (*Heinen, Kirsch*) und systemtheoretischen Varianten (*Kahn/Katz, Burns*). Sie erkennen die Gleichwertigkeit formaler und informeller Zielsetzungen an und verstehen alle Organisationsvorgänge als Verhandlungsprozeß bzw. Systeme der Kollektivabstimmung zwischen den verschiedenen Organisationszielen und den gruppenmäßigen Wünschen betrieblicher Lebensgestaltung. Das Menschenbild ist hier das des entscheidungsorientierten Organisationsmitglieds, das im Rahmen der Praktikabilität durch flexible Anpassungsstrategien eine möglichst weite Spanne sozialer Bedürfnisse erfüllen will.<sup>109</sup>

3) Die neuesten Bemühungen der „*Basis-Partizipation*“ laufen darauf hinaus, die bisher nur als informell betrachteten sozialen Bedürfnisse auch strukturell über Mitwirkungs-, Mitentscheidungs- und Selbstverwaltungsmöglichkeiten auf genossenschaftlicher Grundlage zu verankern. Idealbild ist das der „Betriebsgemeinschaft“, des „Sozialvereins“, der „*communauté de travail*“, der „Produktivgenossenschaft“ usw.<sup>110</sup> Der Wirtschaftsbetrieb soll für den einzelnen zum wirklichen Lebensraum werden, und das kann nach Meinung der Befürworter nur der Fall sein, wenn das Individuum selbständige Entscheidungen treffen und Eigenverantwortung zumindest in den Bereichen übernehmen kann, in denen es hinreichende Erfahrung besitzt.

<sup>109</sup> Vgl. dazu die aufschlußreiche Studie von *H. Rosenkranz*; Soziale Betriebsorganisation unter anthropologischen und pädagogischen Aspekten. München/Basel 1973, 32ff.

<sup>110</sup> Dieser Aspekt wird ausführlich behandelt in meiner Schrift: Genossenschaftstheorie und Partizipationsdiskussion. Frankfurt 1979. (Im Druck)

Erfolg oder Mißerfolg dieser Modelle stehen hier nicht zur Debatte. Sie dienen lediglich der Illustration dafür, daß auch das Problem rationaler Betriebsorganisation nicht ohne einen Blick darauf beantwortet werden kann, was als sinnvolle Lebensentfaltung im Arbeitsprozeß gelten soll. Die Norm dafür kann aber nur aus einem irgendwie gearteten Menschenbild gewonnen werden. Weiter zeigt sich, daß das mangelnde Nachdenken über diese Zusammenhänge oft zu erstaunlichen Zerrbildern führt. Sowohl der „homo oeconomicus“ als auch der erwartungsgesteuerte „homo sociologicus“ und der kommunikationsverarbeitende „homo cyberneticus“ sind zu dürftige Selbstdarstellungen des Menschen, mittels deren eine befriedigende Bedürfnisstruktur gewonnen werden könnte. Sie heben durchaus richtige Teilaspekte hervor, können in ihrem Reduktionismus aber kaum als umfassende Sicht des Menschen gelten. Hier fällt der philosophischen Anthropologie eine entscheidende Aufgabe zu.

Wenn es den Organisationsmodellen um mehr gehen sollte als allein um die Effizienz der betrieblichen Entscheidungsabläufe, nämlich um die Sinnerfüllung des Lebens im Arbeitsvollzug, dann bedeutet dies nicht nur, daß die unerläßliche Wirtschaftlichkeit des Vollzugs im Einklang mit einem komplexeren Rationalitätsverständnis zu organisieren ist, es bedeutet auch, daß über diesen Sinn des Lebens verbindliche Aussagen zu machen sind, sofern man nicht wieder in ein rein individualistisch verstandenes Summationsverfahren unterschiedlichster und gegenläufiger Nutzensschätzungen zurückfallen will.

## *2. Gesamtwirtschaftliche Ordnung und Werturteil*

Keine Verfassung, auch nicht die gesamtwirtschaftliche, kann aufgestellt werden ohne Implikation von Werturteilen. Es ist nur eine Scheinlösung, wenn man glaubt, das normative Element dadurch umschiffen zu können, daß man Entscheidungsträger und Entscheidungsregeln einfach als gegeben voraussetzt und seine Analyse nur noch darauf beschränkt, wie unter diesen Bedingungen

die Güterversorgung bei verschiedener Wirtschaftsverfassung geregelt ist. Denn die Frage kann auf Dauer nicht unterdrückt werden, wer zur wirtschaftlichen Disposition berechtigt sein soll und wie die Entscheidungsregeln auszusehen haben, nach denen sich die Entscheidenden richten. Mit diesem Ordnungsrahmen werden nämlich – wie wir gesehen haben – auch wichtige Vorentscheidungen über die Problemkreise der Güterproduktion und -verteilung getroffen.

1) Die Wirtschaftsverfassung der *Marktwirtschaft* geht von Haushalten und Unternehmungen als unabhängigen Dispositionsträgern aus. Den modernen Strukturwandlungen hin zum Leistungsstaat entsprechend, tritt in immer stärkerem Maße die Disposition staatlicher Betriebe und Behörden hinzu. Entscheidend aber bleibt, daß der Markt ein Ort des Verhandels um Geltungen von Ansprüchen und Bedürfnissen bleibt und alle Beteiligten versuchen, jeweils ihre eigenen Vorstellungen möglichst ungeschmälert durchzusetzen. Der Markt ist nicht nur Spielwiese individueller Wünsche, sondern über das Konkurrenzprinzip auch Schleiftrog dieser Vorstellungen, denn die Konfrontation konkurrierender Ansprüche muß notwendigerweise zu Abstrichen auf allen Seiten führen. Darauf gründet sich die Hoffnung auf eine dauerhafte soziale Integration und Zufriedenheit.

Typisches Kennzeichen ist nicht nur, daß der einzelne als Träger von Erwartungen und Entscheidungen im Vordergrund steht, sondern auch, daß die Verhaltensformen, die Zielsetzungen und die Wertsysteme grundsätzlich „exklusiv“ sind. Aus diesem Grund kann der gesellschaftliche und wirtschaftliche Aufbau auch gar nicht anders als „von unten her“ beginnen und allein über formale Regelungen abgesichert werden. Eine Diskussion und Entscheidung a priori über allgemeine Normen und Wertprioritäten muß entfallen. „Marktrationalität zielt mithin vornehmlich auf Konsens und Setzung des „Wie“ der Werte bei gleichzeitigem, kalkuliertem Dissens über das „Was“ der Bedürfnisse der Menschen im Markt.“<sup>111</sup>

<sup>111</sup> *Wiehm, E.: Soziale Wirklichkeit als Herausforderung der Soziologie. München 1975, 55.*

Dieses Vorgehen ist in sich kohärent, denn wer objektive Wesensaussagen und allgemeingültige Werterkenntnis bestreitet, kann sich folgerichtig nur noch auf die individuelle Entscheidung berufen. Wertagnostizismus verlangt als Korrelat gesellschaftspolitischen Individualismus. Wenn Sinn und Soll vom Sein her nicht rational zu bestimmen sind, müssen sie, wie der kritische Rationalismus *Poppers* in der Nachfolge des Neukantianismus gezeigt hat, durch Dezision gestiftet werden. Diese ist als solche irrational, weil rational nicht begründbar, gewinnt aber ihre gesellschaftliche Rationalität durch das institutionalisierte Approximationsverfahren des Interessenwettbewerbs. Wissenschaftstheoretisch gilt das Verfahren des „trial and error“, gesellschaftspolitisch entspricht ihm das „piecemeal social engineering“. Gesamtrationalität oder Gesamtwohlfahrt lassen sich nur über die „negative Methode“<sup>112</sup> vorläufiger Bewährung und laufender Widerlegungsversuche bestimmen (*Popper-Kriterium*<sup>113</sup>). Zweifellos liegt der gesellschaftspolitische Vorteil des Verfahrens darin, daß die individuelle Selbstbestimmung und das jeweilige Wissen um die ureigenen Bedürfnisse voll zum Zug kommen. Freilich geschieht dies unter Verzicht auf ein Bild vom Menschen, der seinen *gesamten* Handlungsentwurf verantworten können muß. Eine übergeordnete, ganzheitliche Rationalität, die als Leitlinie und Korrektiv wirken könnte, ist dem Stückwerk-Denken zum Opfer gefallen. Wirtschaftspolitische Kursbestimmung muß zwangsläufig aposteriorisch, re-aktiv bleiben. Erst die späte, oftmals zu späte „Rache des Objekts“ (*Habermas*) zeigt an, daß die Zielrichtung so rational wiederum nicht war. Wie unbefriedigend so etwas sein kann, hat die in vielen Punkten berechtigte Marktkritik deutlich zutage gefördert.

2) Gewarnt durch diese Kritik wollen die Befürworter einer *planwirtschaftlichen Verfassung* die Entscheidungskompetenzen „von oben her“ ordnen und damit die Ergebnisse des Wirtschaftsablaufs von vornherein, a priori abschätzen und kontrollieren. Aus dem vorkonzipierten Gesamtentwurf einer vernünftigen Gesellschafts-

<sup>112</sup> *Albert, H.*: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1968, 42f.

<sup>113</sup> *Popper, K. R.*: Logik der Forschung. Tübingen 1966, passim.

entwicklung soll jeder von Anfang an klar erkennen können, welche Lebensqualität er erwarten kann, welche seiner Ansprüche erfüllt werden können und welche Leistungen er pflichtgemäß (und gesetzlich sanktioniert) für die Gesamtheit zu erbringen hat. „Planrationalität zielt mithin vornehmlich auf die Kalkulierbarkeit der individuellen Bedürfnisse der Menschen im Plan, bei gleichzeitiger Kenntnis der zu ihrer Befriedigung entsprechend nötigen sozialen Werte.“<sup>114</sup>

Planwirtschaft stellt sich damit in die lange sozialphilosophische Tradition der Anerkennung objektiver Seins- und Werterkenntnis und absoluter Sinn- und Zielgebung des menschlichen Lebens. Ausgangspunkt ist eine universalistische Gesellschaftsidee, als deren adäquate normative Fassung der Plan gilt. Aus dem „Holismus“<sup>115</sup> wird die Erzwingbarkeit des Verhaltens der Wirtschaftssubjekte entsprechend den langfristigen Planzielen (Produktion, Konsum usw.) abgeleitet. Die Lösung des philosophischen Problems, wie das Verhältnis von Selbstbestimmung und gesellschaftlicher Ordnung zu denken ist, wird nicht vom Individuum, sondern von einer universal vorgegeben gedachten Sinnstruktur her in Angriff genommen. Ihre Rationalität dient als verbindliche Entwicklungsrichtschnur.

*Popper* hat allen solchen konsensualen universalhistorischen Interpretationssystemen gegenüber einen generellen Totalitarismusverdacht geäußert<sup>116</sup> und die Entscheidung für seinen „kritischen Rationalismus“ deswegen u. a. als eine moralische verstanden.<sup>117</sup> In der Tat bleibt die Gefahr eines unkritischen Wertoptimismus nicht zu unterschätzen, vor allem wenn man den Einwurf selbst erklärter Planer hört, daß Datenbasis und Aggregationsprozesse ohne zwingende Relevanzkriterien zustandekommen, daß die Entwicklungsprioritäten – guten Glaubens oder auch nicht – oft nur Ausdruck der Eigen-Präferenzen bestimmter Individuen oder

<sup>114</sup> *Wiehn, E.*: Op. cit., 55.

<sup>115</sup> *Popper, K. R.*: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II. Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen. München 1975, 4. Aufl., 260.

<sup>116</sup> *Popper, K. R.*: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I, Der Zauber Platons. München 1975, 4. Aufl., 25.

<sup>117</sup> *Ders.*: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II., 285.

Gruppen, bzw. der politisch-administrativen Elite sind, kurz: daß allzu kompromißlose Gesellschaftsplanung schnell in ein technokratisches Steuerungsinstrument umschlägt.<sup>118</sup> Die Tendenz zu einer „ideologischen Monopolisierung der Rationalität“<sup>119</sup> ist zumindest solange nicht abgewendet, als man nicht Entscheidungsregeln zum Schutz individueller Freiheitsrechte anzubieten vermag.

3) Um sowohl dem Vorwurf der Richtungslosigkeit (des Marktes) wie der Richtungsmonopolisierung (des Plans) zu entgehen, scheint vielen heute die Lösung einfach in der Verbindung von Markt- und Planrationalität zu einem *Mischsystem* mit dem Namen „geplanter Kapitalismus“, „sozialistische Marktwirtschaft“, „Planifikation“ usw. zu liegen, so als ließen sich die „besten Seiten“ des einen und des anderen Systems problemlos zu einem „Dritten Weg“ zusammenfügen. Doch dieser Schein trägt.

Man kann doch nicht die Kompetenz zur Entscheidung etwa über Investitionsfragen in die „Mitte“ verlegen. Spätestens dann, wenn es zum Konflikt von Interessen kommt und wenn Risiken verteilt werden müssen, bedarf es eines Lösungsverfahrens. Und dies kann nur darin bestehen, daß man *Prioritäten* von Kompetenz und Verantwortung festlegt. Denkerisch gibt es dafür prinzipiell nur zwei Wege: den Vorrang des Einzelnen oder des Kollektivs, die *Marktor* oder die *Planrationalität*.<sup>120</sup> Und deswegen sind auch die Mischsysteme ständig in Gefahr, nach der einen oder anderen Seite der Rationalität hin „rückfällig“ zu werden.<sup>121</sup> Und damit wird unerschwerlich doch eine Entscheidung für die eine oder andere anthropologische Grundposition getroffen.

Da nun ein vollständiger Normenkonsens und ein konsensuales Interpretationssystem der Gesellschaftsentwicklung „soziologisch

<sup>118</sup> Esser, J./Naschold, F./Väth, W. (Hg.): Gesellschaftsplanung in kapitalistischen und sozialistischen Systemen. Gütersloh 1972, 19 ff.

<sup>119</sup> Schelsky, H.: Planung der Zukunft. In: Schäfers, B. (Hg.): Gesellschaftliche Planung. Stuttgart 1973, 396.

<sup>120</sup> Dahrendorf, R.: Markt und Plan. Zwei Typen der Rationalität. Tübingen 1969.

<sup>121</sup> Diesen Zusammenhang habe ich analysiert in meiner Schrift: Wirtschaftsplanung und Weltanschauung. Die Wirtschaft zwischen Zwang und Freiheit. (Sammlung Politeia, Bd. XXVI) Heidelberg/Löwen 1971.

nirgendwo in Sicht ist“<sup>122</sup>, bietet sich als Möglichkeit scheinbar doch nur die individuelle Bedürfnisartikulation und Nutzensschätzung à la Wohlfahrtsökonomie und die Empirie des rein markt-mäßigen Konsensverfahrens an. Sollte *Popper*<sup>123</sup> Recht behalten, daß weder Natur noch Geschichte uns sagen können, was wir tun sollen, daß wir den Sinn des Lebens nur aus der individuellen Dezi-sion gewinnen können und daß das Verfahren allein dadurch ratio-nal wird, daß alle die gleichen Rechte dazu erhalten, und daß das je-weilige Handlungsergebnis vorläufig das richtige ist, solange min-destens, bis sich eine Korrektur aufdrängt?

Und dennoch bietet sich eine Lösung an, um dem Anliegen der Planer gerecht zu werden, nicht einen Zickzack-Kurs zu institutio-nalisieren, sondern gesamtgesellschaftlich vorauszudenken, ohne gleichzeitig die individuelle Selbstbestimmung zu vergewaltigen. Das geht aber nur, wenn man sich theoretisch auf eine universale Gesamtwohl-idee als verpflichtenden sozialen Wertmaßstab fest-legt. Allerdings ist diese Norm nicht – wie etwa im Marxismus – uni-vok zu verstehen, sondern trägt analogen Charakter; nach Art einer Generalklausel muß sie erst noch konkret ausgestaltet werden und dabei kann sie verschiedenartig formuliert werden. So wird die nor-mative Bindung der Individuen nicht aufgehoben, aber wenn es da-rum geht, den Gesamtwohlstand konkret zu realisieren, ist dem Ein-zelnen die Verantwortung belassen. In dieser Sicht bleibt zwar die Freiheit instrumental an die Finalität des Wirtschaftens, an die Nor-men menschlicher Verfügung über die Güterwelt, gebunden, den-noch wird der Einzelentscheidung, den individuellen Handlungs-antrieben und Interessen die Priorität eingeräumt. Deshalb bleibt auch ein positives Vor-urteil für eine soziale Marktrationalität be-stehen; sie ist Ausdruck des Subsidiaritätsgedankens, demzufolge die Individuen und sozialen Gruppen einen Zuständigkeitsvorrang erhalten, solange noch die Vermutung besteht, daß dabei im Inter-esse des Gemeinwohls ein Leistungs- und Wertberücksichtigungs-

<sup>122</sup> *Wiehn, E.*: Op. cit., 62.

<sup>123</sup> *Popper, K. R.*: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II., 344f.

potential auszuschöpfen ist. Hier hat *Poppers* „trial and error“-Methode ihren systematischen Platz, nur ist sie dann keine individualistische mehr, wenngleich sie in der Handlungszuständigkeit beim Individuum ansetzt. Die Subsidiarität ist immer im generellen Ganzheitsdenken aufgehoben, so daß die Freiheit individueller Selbstdarstellung die Aura des letzten gesellschaftlichen Bezugspunkts verliert. Wo Einzel- und Gesamtinteressen nicht von sich aus zur Deckung gelangen, kommt die Planrationalität zu Hilfe. Nur hat der Gesellschaftsplaner die Beweislast, daß das Potential schöpferischer Aktivität nicht hinreicht. Kann er den Beweis antreten, dann verschieben sich die Handlungszuständigkeiten schrittweise nach oben.

Die Art, wie der Interventionsbefugnis der Planer zum Schutze der Einzelnen Grenzen gezogen sind, unterscheidet eine geplante Marktwirtschaft grundsätzlich vom planwirtschaftlichen Dirigismus, auch wenn dieser darin marktwirtschaftliche Elemente zum Spielen bringen will. Es ist die Unterscheidung zwischen einem individualistischen und einem universalistischen Gesellschaftsverständnis, deren Wurzeln in einer gänzlich anderen Deutung des Menschen, seiner Bestimmung und seiner Fähigkeiten liegen.

### *Schlußwort*

Das Ziel der vorangegangenen Überlegungen war es nicht, eine philosophische Anthropologie oder eine Sozialethik zu entwickeln. Vielleicht ist aber ersichtlich geworden, daß die Grundlagen nationalökonomischer Argumentation in „radikaler“ Analyse immer anthropologisch-ethischer Natur sind. Die übliche Werturteils-Debatte verschleiert hier mehr, als sie erhellt. „Denn es ist nicht irrational, sondern gehört zum Wesen des Menschen, wenn er . . . die Grenzen des empirischen Denkens und der reinen Vernunft überschreitet, wenn er die Welt nicht nur empirisch erkennen, sondern auch bewerten will . . . Der Irrationalismus entsteht erst, wenn das Denken eindimensional wird, wenn das normativ-emotionale das empirisch-analytische Denken so weitgehend überwuchert und ver-

drängt hat, daß Werturteile und Zielvorstellungen zu falschen Aussagen über die Wirklichkeit führen. . . Denn es sind nicht Werturteile, Ideen, Zielvorstellungen, die vernünftiges Handeln verhindern, sondern es sind unzureichende oder falsche Aussagen über die soziale Wirklichkeit, die es unmöglich machen, die Konsequenzen bestimmter Entscheidungen zu kalkulieren und die soziale Entwicklung bewußt zu beeinflussen.“<sup>124</sup>

Sozialphilosophie, Anthropologie und Ethik sind keineswegs irrelevant für die Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik. Sie sind nicht durch die empirischen Sozialwissenschaften ersetzbar, wie *Touraine* uns mitteilt,<sup>125</sup> denn jedesmal, wenn man glaubt, sich von ihnen befreien zu können, treten sie durch die Hintertüre wieder auf den Plan. Deshalb geht es darum, die impliziten Wertungen offen darzulegen, damit man

1. weder, scheinbar „wertfrei“, auf bestimmte weltanschauliche Positionen festgelegt wird,
2. noch als Gefangener einer bestimmten Methodologie zu einer dem Menschen nicht entsprechenden Lebensplanung verurteilt ist.

Dabei genügt es keinesfalls, nur zu wissen, was als Wert bezeichnet wird (Wertung im Objektbereich), es ist sogar unerläßlich, zu wissen, was Wert hat (eigentliches Werturteilsproblem).

Man kann *Hume* nur zustimmen, der vor nunmehr 230 Jahren schrieb: „Alle Wissenschaften haben offenbar mehr oder weniger Bezug zur menschlichen Natur. Wie sehr sie sich auch von ihr zu entfernen scheinen, alle kommen sie auf dem einen oder anderen Weg zu ihr zurück.“<sup>126</sup> Die Lebensgeschichte mancher großer Nationalökonomien legt dafür Zeugnis ab: Wer sich nicht von Anfang an auch als Sozialphilosoph verstand, hat sich zumindest in seinen späten Jahren dazu gedrängt gefühlt. Aus gutem Grund, so will es mir scheinen.

<sup>124</sup> *Heimann, H.*: Demokratischer Sozialismus in Ost und West. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. B 36–37/72, 2. September 1972, 9.

<sup>125</sup> *Touraine, A.*: Was nützt die Soziologie? Frankfurt 1976, 217ff.

<sup>126</sup> *Hume, D.*: Traktat über die menschliche Natur (1748). Hamburg/Leipzig 1895, 64.

## DISKUSSION

### *Die scheinbar unüberbrückbare Distanz zwischen Nationalökonomern und Philosophen*

Sowohl die Diskussionen mit *H. J. Helle* wie auch mit *P. Trappe* haben bewiesen, daß zwischen dem Sozialphilosophen und dem Soziologen die Divergenz nicht so groß ist, daß sie nicht in engem Kontakt bleiben könnten, wenn es darum geht, gesellschaftlich etwas zu erreichen. Der Soziologe weiß, daß er mit seiner Empirie nicht alles vermag, vor allem nicht dort, wo es um die Wertordnung geht. Zwar gibt es eine soziologische Richtung, die sich um die Ziele nicht kümmert, sondern nur das Faktenmaterial liefern will, mittels dessen erkennbar wird, ob ein gesellschaftspolitisches Ziel erreichbar ist oder nicht. Doch wurde anläßlich der Diskussion zum Referat von *P. Trappe* gezeigt, daß bei völliger Ausschaltung der Wertordnung der Soziologe seine Aufgabe als gesellschaftspolitischer Berater nicht zu erfüllen vermag.

Der Nationalökonom hat noch mehr als der Soziologe die Neigung, sich von allen Wertfragen freizuhalten. Zwar spricht auch er vom Menschen, nämlich vom wirtschaftenden Menschen. Doch ist er in erster Linie interessiert an den materiellen Gütern, die dem Menschen zur Verfügung stehen müssen. Wirtschaften ist kein Spiel von Angebot und Nachfrage, Wirtschaftspolitik ist nicht nur Stimmenfang (wie es die „Neue Politische Ökonomie“ will), sondern das ernste Bemühen, mit Hilfe menschlicher Leistung Brot auf den Tisch zu bekommen und jene Güter zu erstellen, die dem Menschen in seinem Aufwärtstreben nach Vollendung und Glück von Nutzen sein können. Der Mahnung des Philosophen an den Nationalökonom, den Menschen nicht zu vergessen, wenn er von Nutzen spricht, erwidert der Nationalökonom, daß er nur Alternativen aufzeige, gemäß denen der Politiker entscheiden kann, was ihm von Nutzen ist. In der Erarbeitung dieser Alternativen setze er die Werte nur hypothetisch. Die Wahl oder Entscheidung liege beim Politiker.

Das war die geistige Atmosphäre, in der sich die Diskussion um das Referat von *R. Hettlage* abspielte. Ihm ging es nur darum, auf die Künstlichkeit der wirtschaftswissenschaftlichen Konstruktion aufmerksam zu machen und davor zu warnen, die Welt von einem abstrakten Menschen bewohnt zu wännen, der nur solche Interessen und Motive für bedeutsam hielt, die ihm vom Nationalökonomem konzediert worden sind.

### *Die ganzheitliche Sicht wirtschaftlichen Handelns*

In der klassischen Nationalökonomie befinden sich, wie *R. Hettlage* ausführt, metaempirische Aussagen, die weiter nicht begründet werden oder impliziert sind, ohne daß der Wissenschaftler sich darüber Rechenschaft gibt. Es wird vorausgesetzt, daß der Mensch frei handeln will, daß er unbestimmbare und stets steigende Konsumwünsche hat, die erst beim Grenznutzen zur Ruhe kommen. Als rational gilt der optimale Ressourceneinsatz aus dem Prinzip der ökonomischen Gewinnmaximierung. Diese Zielsetzung ist als natürliche Angelegenheit eines jeden Individuums betrachtet. Die Nationalökonomem bemühen sich heute um Entscheidungsregeln (z.B. in beachtenswerter Weise *P. Bernholz*) zur Lösung der Zielkonflikte. Doch sind diese immer noch hypothetisch, d.h. sie sagen nichts darüber aus, was wirklich Wert hat. Diese Frage ist nur lösbar unter Voraussetzung eines in der Gesamtgesellschaft gültigen Wertkodexes. In drei Phasen kann dieser Wertkodex ermittelt werden, indem man untersucht 1. für wen produziert wird (Verteilungsfrage), 2. wie produziert wird (Koordinationsproblem) und 3. was produziert wird (Produktionsproblem). Im ersten Fragenkomplex, in dem die Zurechnung an die am Wirtschaftsprozeß Beteiligten besprochen wird, geht es vordringlich um das Eigentumsproblem. Dieses ist ein typisches Wertproblem. Es übersteigt sogar teilweise die rein empirische Ebene, insofern nicht nur nach der Wertschätzung dieser oder jener Gesellschaft gefragt wird, sondern die natürlichen Ansprüche des wirtschaftenden Menschen überhaupt untersucht werden. Die Untersuchung führt zum Ergebnis, daß der Mensch aufgrund des Aneignungstriebes wirksamer wirtschaftet,

wenn er nicht auf das Produkt seiner Leistung verzichten muß. Die Eigentumsordnung impliziert die Zurechnung an verschiedene Rechtssubjekte, den Eigentümer und den Arbeitnehmer. Sie hat zugleich auch im Gefolge, daß die Verteilung durch das Leistungsprinzip geregelt wird, das in ganz anderer Weise formuliert wird als in der verplanten Wirtschaft. Die dadurch nicht realisierte gerechte Verteilung erfordert eine zweite, zusätzliche Verteilung, die Umverteilung, die der Sozialpolitik aufgetragen ist. Im zweiten Fragenkomplex steht die Gruppenmacht im Zentrum der Untersuchung (Tarifautonomie, Ordnung des Marktes). Im dritten Fragenkomplex sind die Güter abzuwägen gemäß ihrer Bedeutung für den Einzelnen und die Gesamtheit (private und öffentliche, materielle und immaterielle, die Frage nach dem Maßstab der Wohlfahrtsbestimmung usw.).

Alle diese Teilaspekte haben irgendwo ihre Verankerung in einem Menschenbild. Die Gefahr für den Nationalökonom besteht darin, irgendeinen Teilaspekt zu isolieren und als Charakterisierung des Menschen zu betrachten (z.B. „homo oeconomicus“). *A. Schütz* möchte lieber von einem „homunculus“ sprechen: „Der Homunculus wurde nie geboren, er wächst nicht heran und wird nicht sterben; er kennt weder Hoffnung noch Furcht; er kennt nicht die Sorge als Hauptmotiv seines Tuns. Er ist nicht frei in dem Sinn, daß er die von seinem Schöpfer, dem Sozialwissenschaftler, festgelegten Grenzen mit seinem Handeln überschreiten könnte ... Er ist nichts weiter als der Urheber seiner typischen Funktion, da das ihm zugeschriebene künstliche Bewußtsein nur die notwendigen Elemente enthält, die jene Funktion subjektiv sinnvoll machen“ (Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Den Haag, 1971, 47). Auf diese Weise entsteht eine Verzerrung der wirtschaftspolitischen Zielsetzung. Der Nationalökonom, der dem Politiker reale Hinweise für die wirtschaftspolitische Entscheidung geben will, kann darum auf das ganzheitliche Menschenbild nicht verzichten.

Von der theoretischen Nationalökonomie aus erklärt nun *G. Blümle*, daß das Manko nicht auf Seiten der theoretischen Nationalökonomie zu suchen sei, sondern bei den Politikern. In ihren Wahlversprechen greifen sie irgendeine Theorie an, von der man

annimmt, daß sie an einer sozialen Frage schuld sei. Man wettete z.B. gegen *Keynes*, solange die Wahlkampagne dauere, fahre aber nach dem Wahlsieg unbesorgt auf dem Weg der *Keynes*'schen Doktrin weiter. In Wahrheit wolle die theoretische Nationalökonomie überhaupt keine Werte angeben, sie formuliere einzig Alternativen, die nur hypothetisch bestimmte Zielsetzungen voraussetzen. Dem Politiker stehe die Entscheidung entsprechend seiner Wertpräferenz frei. In ähnlichem Sinn äußerte sich auch *H. H. Derix*.

Was ist auf diesen Einwand zu antworten? Natürlich bleibt es dem Nationalökonom vollständig freigestellt, verschiedene Zielsetzungen hypothetisch durchzuspielen, ohne daß er sich philosophisch, soziologisch oder gar politisch engagiert. Durchweg erwartet man aber vom Nationalökonom eine wirtschaftspolitische Beratung. Zu diesem Zweck zieht man ihn als Gutachter der wirtschaftspolitischen Situation heran. Hier entsteht die gleiche Problematik wie bei der dritten Phase der soziologischen Untersuchung, von der *P. Trappe* sprach. Wir konnten dort feststellen, daß der Soziologe ohne eine die Enge der empirischen soziologischen Untersuchung sprengende Wertbasis dem Politiker keine echten Alternativen anzubieten vermag. Dies deswegen, weil es um den Menschen geht, den man nicht in Teilaspekte, weder zeitlich noch räumlich noch sonstwie, aufspalten kann. Bei aller Bedeutung der theoretischen Hypothesenbildung, für die man solche Teilaspekte ruhig gelten lassen kann und die *R. Hettlage* als Nationalökonom voll und ganz anerkannte, bedarf der Wirtschaftspolitiker einer umfassenderen Definition des Menschen, den er als Wirtschaftssubjekt einsetzt. Diese anthropologische Konzeption ist dem Entscheidungsprozeß der Politiker vorgeordnet. Diesen Gedanken unterstrich *A. Rauscher*, indem er eine am Menschenbild orientierte Definition der Nutzenmaximierung, der Stabilität usw. forderte. Der Theoretiker kann natürlich für seine formalisierte Untersuchung mit *G. Blümle* erklären, daß die Begriffe der Stabilität, des Gleichgewichts, der Vollbeschäftigung keine Wertbegriffe sind. Die Problematik dieser und anderer ökonomischer Begriffe ist bis heute noch nicht ausgeleuchtet. Der marxistischen Politischen Ökonomie ist darum auch noch nicht die entscheidende Alternative gegenübergestellt.

## DIE SPEZIFISCHE LEISTUNG DER GRUNDSATZWISSENSCHAFTEN IM HINBLICK AUF DIE PRAKTISCHE BEWÄLTIGUNG GESELLSCHAFTSPOLITISCHER FRAGEN

Die Thematik, die hier aus theologischer Sicht – beziehungsweise aus der Sicht der christlichen Gesellschaftslehre – behandelt werden soll, hat in den letzten Jahren wieder zunehmend an Aktualität gewonnen. Das Interesse an den Grundsatzwissenschaften war nämlich in dem Maße zurückgegangen, als der Glaube an die Machbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, an funktionale Mechanismen bei der Regelung der sozialen Prozesse vorgezogen war. Erst die durch den Öl-Schock ausgelösten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Probleme haben in den fortgeschrittenen Industrieländern das Bewußtsein gefördert, daß das zur Verfügung stehende empirisch-wissenschaftliche und technisch-organisatorische Instrumentarium allein keine ausreichende Lösungskapazität besitzt. In den aufgebrochenen Fragen nach dem Sinn, nach verlässlicher Orientierung, nach Prioritäten in der Politik äußert sich die Erwartung an die Grundsatzwissenschaften, den ihnen möglichen Beitrag zur Bewältigung der gesellschaftlichen Ordnungsprobleme zu leisten.

### *Die begrenzte Lösungskapazität der empirischen Sozialwissenschaften*

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: Auch in den zurückliegenden Jahren waren die Grundsatzwissenschaften nicht etwa bedeutungslos. Vor allem der Politiker wußte darum, daß die empirischen Sozialwissenschaften ihm zwar wertvolle und unerläßliche Einsichten in das, „was ist“, in die funktionalkausalen Zusammenhänge eröffnen und Alternativen gesellschaftspolitischer Entscheidungsmöglichkeiten anbieten. Aber in bezug auf die Ziele, die es anzustreben und durchzusetzen galt, und deren

innere Begründung und Gewichtung war er auf Erkenntnisse angewiesen, die ihm die empirischen Sozialwissenschaften nicht liefern konnten. Sie vermochten zwar die Auswirkungen bestimmter Maßnahmen wie der Mitbestimmung der Arbeitnehmer auf Unternehmensebene, der Vermögens- und Eigentumsstreuung oder der Sicherung der Geldwertstabilität auf das Wachstum und die Investitionen, auf die Vollbeschäftigung und Produktivitätsentwicklung, auf die Arbeitsbereitschaft aufzuzeigen, aber die Ziele selbst und ihre Zuordnung konnten sie nicht begründen. Wenn der Politiker von der Menschenwürde, von der Gerechtigkeit und Solidarität her argumentieren wollte, so mußte er sich der Erkenntnisse anderer Wissenschaften, eben der Grundsatzwissenschaften bedienen, was jedoch wegen der weithin mangelnden Interdisziplinarität zwischen den empirischen und den Grundsatzwissenschaften ein schwieriges Unterfangen wurde. Die fehlende Verschränkung führte aber dazu, daß einerseits die empirischen Sozialwissenschaften den Eindruck erweckten, als ob die mit der ihnen eigenen Methode ermittelten Ergebnisse ausreichten, den Gesellschaftsprozeß unter der Maßgabe der zweckrational-logischen Kohärenz zu steuern, daß andererseits die Grundsatzwissenschaften gleichsam der „zweckfreien“ Forschung sich verpflichtet fühlten ohne Rücksicht darauf, in welcher Weise ihre Erkenntnisse für die praktische Bewältigung gesellschaftspolitischer Fragen erheblich sein müssen. Für den Politiker lag es unter diesen Umständen nahe, die Ziele selbst nicht mehr zu hinterfragen, sondern sie als gegeben vorauszusetzen und sich vorwiegend darum zu kümmern, daß der gesellschaftliche Funktionszusammenhang nicht gestört werde. Das politische Geschäft nahm Züge eines sozialen Ingenieurwesens an, wobei Wertaspekte, Fragen der Gerechtigkeit und der Menschenwürde, jedenfalls was ihre wissenschaftliche Begründung anlangt, eher zur schmückenden Garnierung wurde, der man sich bei Wahlreden zu bedienen wußte.

Erst die enormen Schwierigkeiten, die inzwischen auf wirtschaftlichem wie auch auf gesellschaftlich-kulturellem Gebiet entstanden sind, haben die Zweifel daran genährt, ob es genüge,

zum Beispiel die Ziele der Vollbeschäftigung, des Wachstums, der Geldwertstabilität und der ausgeglichenen Zahlungsbilanz einfach hinzunehmen und mit den von den empirischen Sozialwissenschaften erarbeiteten modelltheoretischen Erkenntnissen und mit den verfügbaren Steuerungsmechanismen zu verwirklichen und dauerhaft zu sichern. Die Einsicht, daß diese Ziele keineswegs „machbar“ sind und auch zum Beispiel die *Keynes'sche* Konjunkturformel unter den heutigen Verhältnissen nicht mehr so recht greift, läßt die Grenze der kausal-funktionalen Betrachtungsweise sichtbar werden und zwingt auch die empirischen Sozialwissenschaften dazu, die Frage nach dem Zusammenhang und der Interdependenz mit den Grundsatzwissenschaften neu zu bedenken.

Es kommt noch ein Weiteres hinzu. Die Politiker, die sich zu sehr auf die kreislauftheoretischen Analysen und Alternativen verlassen haben, müssen feststellen, daß die vom „Rat der Weisen“ oder von den wirtschaftswissenschaftlichen Forschungsinstituten erarbeiteten Vorschläge, etwa für den Abbau der Arbeitslosigkeit und die Wiederbelebung der Investitionstätigkeit, politisch nicht ohne weiteres durchsetzbar sind. Der aufgewiesene Zusammenhang zwischen dem Lohnkostenniveau und der Beschäftigung, der natürlich immer nur unter der einschränkenden Bedingung des „*ceteris paribus*“ gilt, ist sicherlich aussagekräftig, aber sind die daraus abzuleitenden Konsequenzen realisierbar? Dies deutet darauf hin, daß neben den empirischen Daten und modelltheoretischen Zusammenhängen noch Faktoren anderer Art im Spiel sind, die sich mit funktional-technischen Mitteln kaum steuern lassen. Der Politiker weiß am besten, daß die Berufung auf bloße Rationalität, verstanden als Anerkennung und Unterwerfung unter eine „gesellschaftliche Notwendigkeit“ oft nicht weiterhilft<sup>1</sup>. Ist es aber nur schiere Unvernunft, welche die Menschen daran hindert, sich einfach „rational“ zu verhalten und der „besseren“ Einsicht zu

<sup>1</sup> Beachtenswerte Überlegungen bei: *Joseph H. Kaiser*, Sachverstand und Politik. Parteien und Parlamente, in: Sachverstand und Politik in der Demokratie. Im Auftrage des Deutschen Gewerkschaftsbundes hrsg. v. *Heinz Küppers*, Köln-Deutz 1962, 61ff.

folgen?<sup>2</sup> Oder liegt es nur daran, daß die psychologischen Gesetzmäßigkeiten noch zu wenig erforscht und ins Kalkül einbezogen wurden?

Die Problemlösungskapazität der empirischen Sozialwissenschaften stößt aber auch deshalb an ihre Grenzen, weil die „ceteris-paribus-Bedingung“ die sich ständig verändernde Realität nicht hinreichend einfängt, neue Situationen aber auch neue Mittel und Wege zu ihrer Bewältigung erfordern. Es ist eben sehr die Frage, ob die Gleichung „Mehr Wachstum = weniger Arbeitslosigkeit“ auch auf Gesellschaften noch zutrifft, die, auf hohem Verbrauchsniveau angelangt, einen gewissen Sättigungsgrad erreicht haben. Ob man sich unter solchen Umständen mit der Arbeitslosigkeit abfinden und ihre Folgen durch soziale Maßnahmen erträglich machen muß oder ob sie auf andere Weise bekämpft werden soll, das markiert die Entscheidungssituation des Politikers, in der er Orientierungshilfen grundsätzlicher Art braucht.

Auch auf einem ganz anderen Gebiet ist eine Ernüchterung über die begrenzte Lösungskapazität der empirischen Sozialwissenschaften eingetreten, nämlich im Bereich von Bildung und Erziehung. Unter dem Einfluß der Curriculum-Forschung, die wie ein Komet aufgegangen war, inzwischen aber wieder viel an Anziehungskraft verloren hat, wurde die Aufgabe der Schule und des Lehrers primär in der Vermittlung eines Höchstmaßes an empirischem Wissen und sozio-technischen Fertigkeiten gesehen. Sie sollten die funktionale An- und Einpassung des heranwachsenden Menschen in das gesellschaftliche Regelsystem ermöglichen. Der Gedanke, daß die Schule und der Lehrer nicht nur diesen Vermittlungsprozeß zu steuern, sondern mindestens gleichgewichtig auch eine echte Erziehungsaufgabe zu erfüllen haben, trat immer mehr zurück. Erziehung darf freilich nicht einfachhin mit der Übertragung, mit dem Aufpfropfen von in der Gesellschaft akzeptierten Werten, Denk- und Verhaltensweisen gleichgesetzt

<sup>2</sup> Insbesondere sei auf die Untersuchung von *Peter Paul Müller-Schmid* hingewiesen: Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsdenken, Stuttgart 1976. Der Autor setzt sich mit dem „kritischen Rationalismus“ und der „kritischen Theorie“ auseinander.

werden, was ja auch noch von den empirischen Sozialwissenschaften geleistet werden könnte, sie hat es vielmehr mit den Werten selbst zu tun, die „erschlossen“ werden müssen, aus deren Einsicht und Bejahung heraus dann entsprechende Werthaltungen erwachsen können. Erziehen will nicht nur den Menschen in ein vorhandenes Regelkreissystem einpassen, sondern die selbständige und verantwortliche Persönlichkeit ermöglichen, die zum Träger der gesellschaftlichen Funktionsweisen wird. Mit diesem Wertaufweis und der -begründung sind aber die empirischen Sozialwissenschaften überfordert. Während die Curriculumstheorie ihr Hauptaugenmerk auf das technische Vermittlungsproblem richtet, fragt die Erziehung in erster Linie nach den Inhalten, auf die hin erzogen werden soll. Die Wiederentdeckung der Kategorie der Erziehung, wie sie heute allenthalben zu beobachten ist und die damit zusammenhängt, daß die Ergebnisse der einseitigen curricularen Praxis von den Eltern und von der Gesellschaft ebenso wie von den Schülern als unbefriedigend empfunden werden, bietet auch die Chance, das Verhältnis der empirischen Sozialwissenschaften zu den Grundwissenschaften neu zu gestalten.

Die zuletzt angesprochene Technik, die ohne Zweifel das moderne Leben in allen Bereichen dominiert, hat nicht nur anstehende Fragen gelöst, sondern zugleich neue Probleme aufgeworfen. Sie können auf die Formel gebracht werden: Ist das, was technisch möglich ist, auch menschlich sinnvoll? Während bisher der technische Fortschritt im allgemeinen begeistert aufgenommen wurde, regen sich jetzt mehr und mehr Zweifel. Im Bereich des Umweltschutzes geht es dabei nicht allein um die Wiederherstellung und Erhaltung des ökologischen Gleichgewichts, was von den empirischen Wissenschaften besorgt werden kann, sondern gerade auch darum, welche Fortschritte und Verhältnisse den Menschen „zumutbar“, welche menschenwürdig sind und welche nicht. Die Beantwortung dieser Fragen hängt jedoch davon ab, ob es gelingt, das, was sinnvoll, was menschenwürdig ist, zu ermitteln. Diese metaempirischen Fragen sind keineswegs nur akademischer Natur, eine zweckfreie Spielwiese für schöngeistige Spekulationen, vielmehr schlagen sie auf die Lösung der prak-

tischen Ordnungsprobleme durch. Sie können nur bewältigt werden, wenn die empirischen Wissenschaften offen sind für die Grundsatzwissenschaften und wenn letztere die Herausforderung annehmen. Ähnlich gelagert sind Fragen, vor die sich heute die Medizin gestellt sieht. Die medizinische Technik bietet die Möglichkeit, biologische Lebensprozesse noch in Gang zu halten, auch wenn keine begründete Hoffnung mehr besteht, daß der Betreffende wieder gesund wird. Wie weit reicht aber die menschlich verantwortbare Anwendung solcher Techniken mit allen Konsequenzen, die sich daraus auch für die Rechtsordnung ergeben können? Technischer Fortschritt enthält keinen brauchbaren Maßstab für Menschenwürde.

### *Der Einbruch ideologischer Denkmodelle*

Nachdem die empirischen Sozialwissenschaften lange Zeit den Eindruck erweckten, als ob sie über eine ausreichende Problemlösungskapazität verfügen, setzt sich nunmehr auf den verschiedenen Gebieten immer stärker die Einsicht durch, daß die Ermittlung der empirischen Fakten und daß die Bereitstellung von Funktionsanalysen und kreislauf- oder regeltechnischen Untersuchungen, so wichtig sie auch sind, allein nicht genügen. Die Frage nach dem Sinn und der Orientierung des politischen Handelns, nach den Prioritäten der Entscheidungen fordert den Beitrag der Grundsatzwissenschaften. Dieser ist aber noch aus einem anderen Grunde unabdingbar. Die Vorliebe für die empirischen Sozialwissenschaften, die in den sechziger und frühen siebziger Jahren mit der Parole der „Entideologisierung“ und der Versachlichung der Politik Hand in Hand ging, ist zusehends unter Druck geraten. Die Wiederkehr eigentlich überwunden geglaubter Ideologien hat sich rascher vollzogen, als es den Anhängern einer aufgeklärten Rationalität möglich erschien. In erster Linie gilt dies für den von der Frankfurter Schule und *Herbert Marcuse* inspirierten Spätmarxismus, der die freiheitliche Wirtschaftsordnung als Spätkapitalismus diskreditierte und sich mit Hilfe der Konflikt- und der Emanzipationsstrategie der kulturellen Lebensbereiche, ins-

besondere von Schule und Erziehung sowie des Rechtswesens, zu bemächtigen suchte.

Das Dilemma der empirischen Sozialwissenschaften besteht darin, daß sie von sich aus nicht in der Lage sind, die Auseinandersetzung mit derartigen ideologischen Denk- und Praxismodellen zu führen und ihnen sozusagen eine offene Flanke darzubieten. Eine Nationalökonomie, die sich neben der Erkenntnis der wirtschaftlichen Daten in Funktionsanalysen und kreislauftheoretischen Überlegungen erschöpft, ist sowohl für eine freiheitliche als auch für eine zentralverwaltete Wirtschaft „brauchbar“. Da sie Fragen, die letzten Endes nur von den Grundsatzwissenschaften beantwortet werden können, in die gegebenen Rahmenbedingungen verdrängt, sind zwar die Ergebnisse jeweils andere, je nachdem von welchen Rahmenbedingungen ausgegangen wird, aber an der Methode und ihrer Objektadäquanz ändert sich dadurch nichts<sup>3</sup>. Natürlich vermag sie festzustellen, daß bei einem Vergleich konkreter Wirtschaften in zentralverwalteten Systemen stärkere Friktionen auftreten und die Effizienz geringer ist als in marktorientierten Systemen, aber Mängel und Versagen erscheinen nicht als systemimmanente Fehler, sondern als Funktionsschwächen. Die Entscheidung für die Privatinitiative, für das Privateigentum, für den Markt als Ort gesellschaftlichen Tauschens, für die Tarifautonomie fällt vorwiegend dezisionistisch, jedoch nicht argumentativ im Rückgriff auf ein metaempirisches Menschen- und Gesellschaftsverständnis. Damit kann aber die Illusion des Sozialismus, vor allem eines Sozialismus mit erträumtem menschlichem Antlitz, nicht aus den Angeln gehoben werden, der seine Menschen- und Gesellschaftsauffassung anpreist und damit auch Funktions- und Effizienzdefizite überspielt.

Auch was die Soziologie und Politologie betrifft, so ist sicherlich der Widerstand gegen eine marxistische Vereinnahmung ge-

<sup>3</sup> Vgl. die Auseinandersetzung *G. Gundlachs* mit dem erkenntnistheoretischen Ansatz der neoliberalen Schule der Nationalökonomie: Euckens Grundlagen der Nationalökonomie, in: *ders.*, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, hrsg. v. d. Kath. Sozialwiss. Zentralstelle Mönchengladbach, Bd. 2, Köln 1964, 530 ff.

wachsen. Die Arbeiten *Erwin K. Scheuchs*, *Helmut Schelskys*, *Hans Maiers* oder *Karl Steinbuchs*, um nur diese zu nennen, zeichnen sich aber gerade durch die Berücksichtigung metaempirischer Faktoren aus, insofern von einem bestimmten Menschenverständnis her gegen kollektive Totalitätsansprüche argumentiert wird und nicht lediglich aufgrund empirisch nachweisbarer Zusammenhänge<sup>4</sup>.

Ebenso waren die curricular orientierte Pädagogik und die Psychologie bevorzugte Einbruchsfelder der Konflikt- und Emanzipationsstrategie<sup>5</sup>. Das vernachlässigte Moment der Erziehung, der Bildungsinhalte und -ziele bot einen idealen Ansatz für die spätmarxistische Theorie und Praxis. Indem man vorgab, die Schule müsse die jungen Menschen zur Eigenständigkeit und Kritik befähigen, lieferte man, ohne daß dies zunächst aufgefallen wäre, auch die neuen Kriterien mit, welche die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse als menschenfeindlich erscheinen ließen und die Hoffnung auf ein Reich der Freiheit und Gleichheit im sozialistischen Sinne nährten<sup>6</sup>. Nicht die offen marxistisch begründeten Unterrichtsmodelle und Schulbücher sind zum Problem geworden, sondern jene Lehrpläne und Materialien, die im Gewande der neuen Pädagogik bewußt oder unbewußt die Wege für eine sozialistische Gesellschaft bereiten. Die notwendige Besinnung auf die Grundlagen und Inhalte der Erziehung, auch ihre Abgrenzung gegenüber utopischen und ideologischen Versuchen ist wiederum nur von den Grundsatzwissenschaften her zu leisten.

Ein aufschlußreiches Beispiel für die Verquickung der empirischen Sozialwissenschaften mit ideologischen Positionen bietet die auch in christlichen Kreisen anzutreffende Vorstellung, daß zwar die materialistische Geschichtsauffassung des doktrinären

<sup>4</sup> *Karl Steinbuch*, Kurskorrektur, Stuttgart 1973, 57 ff. *Steinbuch* faßt die Problematik in dem Satz zusammen: „Aus schlechter Philosophie kommt falsches Verhalten.“

<sup>5</sup> *Rolf Schörken* (Hg.), Curriculum „Politik“. Von der Curriculumtheorie zur Unterrichtspraxis, Opladen 1974.

<sup>6</sup> *Wolfgang Brezinka*, Erziehung und Kulturrevolution. Die Pädagogik der Neuen Linken, München/Basel 1974, 17ff.

Marxismus eine mit dem humanistischen und christlichen Menschenverständnis unvereinbare Ideologie darstelle, daß aber die marxistische Analyse von Wirtschaft und Gesellschaft davon unterschieden und als ein geeignetes Instrumentarium für die Durchleuchtung und Erkenntnis der heutigen sozialen Wirklichkeit anerkannt werden müsse<sup>7</sup>. Es handle sich mithin um eine sozialwissenschaftliche Methode, nicht um Ideologie. Nun hat *Marx* durch die soziologische Theoriebildung über die Klasse und die Klassengesellschaft zweifelsohne einen markanten Beitrag zum Verständnis der vom Wirtschaftsliberalismus geschaffenen sozialen Probleme geliefert. Aber begnügt sich diese Analyse mit der Erklärung empirisch nachweisbarer Fakten und Zusammenhänge, oder gewinnt sie nicht ihre Bedeutung und Sprengkraft ganz woanders her, indem nämlich die historische Situation für *Marx* zum Anlaß wird, die ganze Geschichte der Menschheit als eine Geschichte von Klassenkämpfen zu deuten, die erst in der sozialistischen Gesellschaft nach der Beseitigung des Privateigentums und der übrigen „bürgerlichen“ Institutionen aufhören werden? Das, was als „Analyse“ ausgegeben wird, steckt voller ideologischer und utopischer Implikationen, deren Entlarvung mit den Mitteln der empirischen Sozialwissenschaften schwerlich gelingt. Als sozialwissenschaftliches Instrumentarium ist die „Analyse“ nur beschränkt tauglich, als revolutionäres Veränderungspotential aber ist sie wirksam, so sehr, daß sie auch nach der Integration der Arbeiterschaft in den sozial fortgeschrittenen Industriegesellschaften den permanenten Umsturz provoziert. Ihre Durchschlagskraft gewinnt sie aus der schon in den Begriff Klasse hineingelegten Vorstellung des sozialistischen Menschen.

### *Was leisten die Grundsatzwissenschaften?*

Es ist die Aufgabe der Grundsatzwissenschaften, philosophische und theologische Einsichten über die metaempirische

<sup>7</sup> Vgl. Die Arbeiten des Studienkreises „Kirche und Befreiung“, bes. den Band mit demselben Titel, hrsg. v. *Franz Hengsbach* und *Alfonso López Trujillo*, Aschaffenburg 1975.

Wirklichkeit zu ermitteln als Orientierungspfeiler einerseits bei der Zusammenschau und Deutung der empirischen Fakten und Prozesse, andererseits für ihre konkrete Gestaltung<sup>8</sup>. Nur auf diese Weise werden wir auch in die Lage versetzt, bestimmte Interpretationen und Zielvorstellungen als „ideologische“ zu erkennen und abzuwehren. Die Grundsatzwissenschaften bedienen sich zwar der Intuition und der Abstraktion, einer Methode also, die auch den empirischen Sozialwissenschaften nicht fremd ist, wie die Wiederentdeckung der „interessegeleiteten Erkenntnis“ oder die „pointierend hervorhebende Abstraktion“ bei *Walter Eucken* zeigen, aber sie operieren keineswegs im luftleeren Raum zur Befriedigung subjektiver „irrationaler“ Bedürfnisse, vielmehr leisten sie orientierend, sinn- und zielerhellend, einen unverzichtbaren Beitrag für die Bewältigung der gesellschaftspolitischen Fragen. Nur für den Fall, daß der Mensch lediglich Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse wäre und nicht ihr gestaltender und schöpferischer Faktor oder daß sich seine „Freiheit“ in der Anerkennung und Unterordnung unter die „geschichtliche Notwendigkeit“ erschöpfte, wären die Grundsatzwissenschaften eigentlich überflüssig, obwohl auch dies bereits eine grundsätzliche Aussage und Festlegung wäre.

Dies soll im folgenden aus der Sicht der Theologie beziehungsweise der christlichen Gesellschaftslehre an einigen Bereichen verdeutlicht werden. „Aus der Sicht der Theologie“ meint hier, daß die Offenbarungswahrheiten und Glaubensinhalte für das Menschenverständnis relevant sind, insofern sie die der Vernunft zugängliche und deshalb mit Hilfe der Philosophie ermittelbare Einsicht über den Menschen bezeugen.

### *Weltimmanenz und Transzendenz oder das Problem vorgegebener Werte*

Ein erstes Bezugsfeld macht die Spannung von Weltimmanenz und Transzendenz aus. Während für die Philosophie die Offenheit

<sup>8</sup> Die Bedeutung der Grundsatzwissenschaften bei der Bewältigung der gesellschaftspolitischen Fragen tritt bei den Arbeiten *Johannes Messners* hervor: vgl. *Ethik und Gesellschaft*, Aufsätze 1965–1974, Köln 1975.

für die Transzendenz eine letzte Möglichkeitsbedingung des Menschen darstellt, ist sie für die Theologie eine unerläßliche Voraussetzung. Die Bedingung und Verankerung des Menschen in Gott, wie sie dem Begriff der Geschöpflichkeit zugrundeliegt, hat nun nicht eine bloß atmosphäre Bedeutung, sondern bestimmt in eminenter Weise die gesellschaftliche Wirklichkeit, weil dadurch eine beliebige Machbarkeit ausgeschlossen ist. Die Grundwerte sind dem Menschen vor- und aufgegeben. Für die empirischen Sozialwissenschaften ist es nur scheinbar gleichgültig, ob sie sich in einem weltimmanenten oder in einem transzendent-offenen System abspielen. Die Diskussion über die Grundwerte in Gesellschaft und Staat hat gezeigt, wie sehr der Bezug oder Nichtbezug auf die transzendente Verwurzelung der Grundwerte die Argumentation zugunsten der einen oder der anderen Lösung mit außerordentlichen Konsequenzen für die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens beeinflusst.

Dies betrifft aber nicht nur Wertbereiche wie diejenigen der Achtung jedes menschlichen Lebens oder des Schutzes von Ehe und Familie, die durch die konkrete Regelung des Ehescheidungsrechtes nicht gefährdet werden dürfen, sondern auch die anderen Felder der sozialen und wirtschaftlichen Kooperation. Die Entscheidung für eine freiheitliche oder eine zentralverwaltete Wirtschaftsordnung ist in erster Linie nicht eine Frage der größeren Effizienz, sondern eine Frage des Menschen und seiner Stellung im Wirtschaftsprozeß. Nur die Grundsatzwissenschaften können hier überzeugend argumentieren. Aber nicht nur die „großen“, auch die dauernd zu fallenden „kleinen“ Entscheidungen haben diese Dimension. Die Klage der deutschen Arbeitgeber gegen das Mitbestimmungsgesetz vor dem Bundesverfassungsgericht ist nur möglich, wenn die Wirtschaft nicht beliebig machbar, sondern an Grundwerte wie diejenigen der Privatinitiative und des Privateigentums gebunden ist, welche die Richtung bei der Regelung gesellschaftspolitischer Fragen bestimmen. Die Transzendenz bildet nicht nur die Voraussetzung für das religiöse Leben, sie beinhaltet auch das, was die christliche Gesellschaftslehre unter dem Begriff der vorgegebenen Werte und Rechte („Naturrecht“) zusam-

menfaßt und die wesentlich den konkreten Gesellschaftsprozess steuern<sup>9</sup>.

Natürlich entstehen oft die heikelsten Fragen dort, wo es zu Spannungen zwischen zweien oder mehreren Grundwerten kommt und wo die Berufung auf ihre Vorgegebenheit allein nicht weiterhilft<sup>10</sup>. Allerdings handelt es sich nicht selten um eine nur scheinbare und aus einer bestimmten Interessenlage heraus konstruierte Unvereinbarkeit. Im Falle der Abtreibung des ungeborenen Lebens haben ihre Befürworter dem Recht auf Leben das Recht auf Selbstbestimmung der Frau entgegengestellt, obwohl das Recht auf Selbstbestimmung das Leben notwendig voraussetzt und deshalb gar nicht mit dem Recht auf Leben kollidieren kann. Abtreibung beinhaltet eine totale Herrschaft des Menschen über den (ungeborenen) Menschen – die schlimmste Form der Ausbeutung, was jedoch diejenigen, die jede Art von Ausbeutung zu bekämpfen vorgeben, nicht daran gehindert hat, sich im Interesse der sogenannten Emanzipation der Frau für die Straffreiheit der Abtreibung einzusetzen.

Anders gelagert ist die Mitbestimmungsfrage. Die gegensätzlichen Interessen zwischen den Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital spielen hier zwar eine große Rolle, trotzdem geht es im Kern nicht etwa um einen funktionalen Ausgleich, der institutionell zu sichern ist, sondern um die Subjektposition der abhängig Beschäftigten im Wirtschaftsprozess. Die Lösung des Problems kann auf zwei ganz verschiedenen Wegen angestrebt werden, entweder einseitig zu Lasten anderer Werte wie der Privatinitiative und des Privateigentums, oder so, daß der Zusammenhang des Wertgefüges nicht gestört wird und die Privatinitiative und das

<sup>9</sup> Das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz ist auch für die Begründung eines „Naturrechts“ von Bedeutung: *Hans Dieter Schelauke*, Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945–1965, Köln 1968, 102ff.

<sup>10</sup> Vgl. *Hermann-Josef Wallraff*, Katholische Soziallehre – Leitideen der Entwicklung? Köln 1975, 26 ff. Hier wird auf die „kombinatorischen Probleme“ verwiesen. Dieses Zuordnungsproblem von „Teilwerten“ kann aber nicht die richtungweisende Maßstabwirkung der Grundwerte und Grundziele überdecken.

Privateigentum nicht ausgehöhlt werden. Die Werte stehen in einem korrespondierenden Verbund. Man kann nicht die Subjektstellung des Menschen im Produktionsprozeß dadurch stärken, daß man Werte, die für diese Subjektstellung bürgen, zurückstuft. Die empirischen Sozialwissenschaften können nachweisen, daß eine freiheitliche Wirtschaftsordnung an Funktionsfähigkeit und Effizienz einbüßt, wenn der Privatinitiative und den Eigentümern nicht mehr der notwendige Freiheitsraum verbleibt. Die Grundsatzwissenschaften müssen aufzeigen, daß die Arbeit als Ausfluß der menschlichen Person (*Johannes XXIII.*) ihren eigenen Wert hat gegenüber allen Sachen, auch gegenüber dem toten Kapital, daß aber das Privateigentum als Verfügungsbefugnis des Menschen über Sachen nicht minder Ausfluß der menschlichen Person (*Pius XII.*) ist, weshalb eine Wirtschaftsverfassung, die durch Mitbestimmungsregelungen dieses Verfügungsrecht illusorisch werden läßt, nicht dem Menschen und seinen vorgegebenen Werten und Rechten dient.

Auch die Frage nach der Gerechtigkeit verweist auf einen metaempirischen Grundwert. Die empirischen Sozialwissenschaften haben von ihrer Methode her keinen direkten Zugang zu diesem Phänomen, wenngleich sie feststellen können, daß die Menschen einen unausrottbaren Spürsinn für Recht und Gerechtigkeit haben und daß Gesellschaften und Staaten nur Bestand haben, wenn die Bürger zum Beispiel das Steuersystem oder die Einkommens- und Vermögensverteilung als gerecht empfinden und sie bejahen. Dabei ist es im einzelnen oft außerordentlich schwierig, das Gerechte zu ermitteln. Diese Schwierigkeiten verleiten den Empiriker dazu, vorschnell zu resignieren und anstatt für die Gerechtigkeit offen zu bleiben, die Lösung von gesellschaftspolitischen Problemen auf anderem Wege anzustreben. Aber die These vom funktionalen Interessenausgleich und vom Machtgleichgewicht ist ebensowenig ausreichend wie die Theorie vom Gleichgewicht der Abschreckung als Basis der internationalen Zusammenarbeit und des Friedens. Es wird übersehen, daß die funktionale Balance meist nur die in einer Gesellschaft faktisch bestehenden Kräfteverhältnisse widerspiegelt und deshalb mit großen

Ungerechtigkeiten für diejenigen verbunden sein kann, die nicht mithalten und ihre Interessen nicht ebenso lautstark anmelden können. Die Verwirklichung von Gerechtigkeit mag noch so mühsam sein, ohne sie können die gesellschaftspolitischen Fragen nicht bewältigt werden.

### *Gefährdete Freiheit*

Die christliche Gesellschaftslehre weiß darum, daß der Glaube selbst die dem Menschen als Person verliehene Würde und seine unverlierbare Freiheit bezeugt. Eine deterministische Welterklärung ist damit unvereinbar, auch eine Milieutheorie, welche die Denk- und Verhaltensweisen ausschließlich als Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse erklären möchte. Auf der anderen Seite bedeutet Freiheit, daß der Mensch auch gegen seine bessere Einsicht handeln, ja daß er gegen Werte verstoßen kann. Freiheit und Verantwortung sind untrennbar gekoppelt. Das heißt aber auch, daß nur eine solche Gesellschaft als menschenwürdig angesehen werden kann, in der die Person der verantwortliche Träger der Entscheidungen ist und diese nicht auf anonyme Gremien abgeschoben werden dürfen. Der christliche Glaube freilich bestätigt die Erfahrung, daß der Mensch immer wieder seine Freiheit mißbraucht, seiner Verantwortung nicht gerecht wird, schuldig wird und deshalb erlösungsbedürftig ist.

Was haben diese Überlegungen mit unserer Fragestellung zu tun? Sehr viel. Eine konkrete Pädagogik beispielsweise wird völlig verschieden aussehen, je nachdem das von ihr ausdrücklich oder stillschweigend zugrundegelegte Menschenbild der „gute Mensch“ im *Rousseau*'schen Sinne ist oder der in seiner Freiheit gefährdete Mensch<sup>11</sup>. Im einen Fall ist die Entscheidungssituation des Men-

<sup>11</sup> Vgl. *Wilhelm Weber*, die Katholische Soziallehre vor dem Problem der unbewältigten Freiheit in der Gesellschaft, in: *Ordnung im sozialen Wandel*. Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag, Berlin 1976, 225. Hier wird an dem Problem der Freiheit die ideologische Struktur des *Rousseau*'schen Ansatzes aufgezeigt, die auf die heutige Diskussion durchschlägt.

schen gar nicht als Problem erkannt, der Zugang zum Schuldbe-  
wußtsein verschüttet, Schuld wird in einen von den Eltern oder der  
Kirche oder der Gesellschaft aufgedrängten „Schuldkomplex“  
umfunktioniert und bestehende Übel werden der unvollkommen-  
en Welt oder den gesellschaftlichen Verhältnissen angelastet. Im  
anderen Fall wird der Mensch auf seine personale Verantwortung  
vorbereitet, das Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse ge-  
schärft, die Einsicht in die Notwendigkeit der Wiedergutmachung  
und der Versöhnung gefördert, und auch die sozialen Übel müssen  
als von den Menschen selbst verursachte erkannt werden.

Auch bei der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik kommt es dar-  
auf an, von welchen Voraussetzungen sie ausgeht. Die empirischen  
Sozialwissenschaften geben uns wertvolle Hinweise, wenn gut ge-  
meinte und großzügige Regelungen wie etwa das Arbeitsför-  
derungsgesetz auch von Leuten in Anspruch genommen werden,  
an die der Gesetzgeber nicht gedacht hatte, wenn die Lohnfortzah-  
lung im Krankheitsfalle den Krankenstand plötzlich anschwellen  
läßt, wenn Unternehmer dort, wo sie es können, dem Wettbewerb  
ausweichen, wenn Sozialversicherungen ausgenützt werden. Eine  
hinreichende Erklärung für derartige Fehlentwicklungen bieten die  
Grundsatzwissenschaften, weil der Mensch seine Freiheit mißbrau-  
chen und egoistisch den Mitmenschen, aber auch die Gemein-  
schaft ausbeuten kann. Sie können auch auf den Gesetzgeber ein-  
wirken, diese Situation des in seiner Freiheit gefährdeten Men-  
schen miteinzubeziehen und nur solche Gesetze zu erlassen, bei  
denen der mögliche Mißbrauch auf ein Minimum beschränkt  
bleibt. Die kommunistischen Staaten bieten ein anschauliches  
Beispiel dafür, wie realitätsfremd eine Gesetzgebung wird, wenn sie  
von einem falschen Menschenbild ausgeht. Von der Ideologie her,  
wonach das Privateigentum die Wurzel aller Übel ist und den Men-  
schen daran hindert, uneigennützig für die Gemeinschaft zu arbei-  
ten, hätte nach der Abschaffung des Privateigentums keine Not-  
wendigkeit mehr für Strafgesetze für Arbeitsvergehen bestehen  
dürfen. Die Erfahrung lehrt hier eine totale Kursänderung. Heute  
sind die diesbezüglichen Strafgesetze ungleich schärfer als in den  
sogenannten kapitalistischen Ländern, schärfer deshalb, weil der

durch das Privateigentum erzeugte Leistungsanreiz durch staatlichen Druck auf die Arbeit ersetzt werden muß.

In den freiheitlichen Gesellschaften wird der Problembereich von Freiheit, Verantwortung und Schuld durch jene Bestrebungen tangiert, die persönliche Schuld zurückdrängen und das Versagen des Menschen nur noch als Fehlhandlung, als Abweichen vom gesellschaftlichen Regelmechanismus erklären wollen, dem man nicht durch eine Strafe, sondern durch Resozialisierungsmaßnahmen begegnen müsse. Es gab sicherlich gute Gründe dafür, im Ehescheidungsrecht das Zerrüttungsprinzip stärker zur Geltung zu bringen. Jedoch zu glauben, man könne das Verschuldensprinzip ad acta legen, ist ein Irrtum. Es wird spätestens dort wieder akut werden, wo der schuldlos Geschiedene zu Unterhaltszahlungen für den Schuldigen verurteilt oder ihm die Kinder nicht zugesprochen werden. Hier wird nämlich ein bloßes Zerrüttungsrecht zum Unrecht, das die Menschen an der Fähigkeit des Staates, Gerechtigkeit zu schaffen, zweifeln lassen wird. Auch für die Resozialisierung gibt es gute Gründe, und sie wurden bislang allzusehr vernachlässigt. Aber sie darf nicht einfach an die Stelle von Schuld und Wiedergutmachung treten, wenn der Mensch nicht in seiner Würde getroffen und zu einem Teil im funktionierenden Räderwerk der Gesellschaft degradiert werden soll. Die sittliche Potenz des Menschen ist das wertvollste Kapital einer Gesellschaft, mit dem man nicht leichtfertig umgehen darf.

### *Der Einfluß von Prinzipien auf konkrete Entscheidungen*

Sicherlich ist das Wort *Oswald von Nell-Breunings* zu beherzigen, Prinzipien könne man nicht melken und aus ihnen unmittelbar die Kriterien für das situationsgerechte Handeln ableiten. Die Vertreter der Grundsatzwissenschaften leisten sich einen schlechten Dienst, wenn sie den Eindruck erwecken wollten, als komme es nur auf die Durchsetzung der Prinzipien an. Diese können überhaupt erst fruchtbar werden, wenn sie zur empirischen Realität in Beziehung gesetzt werden. Andererseits wäre es nicht minder fragwürdig, in den metaempirischen Prinzipien so eine Art ideologischen

Überbau ohne Bedeutung für die Wirklichkeit, ohne Maßstabwirkung für die gesellschaftspolitischen Entscheidungen zu erblicken.

Für die christliche Gesellschaftslehre bilden die aus dem christlichen Menschenverständnis erwachsenden Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität die Angelpunkte. Was können sie konkret leisten? Die jüngere Geschichte zeigt uns, welchen Einfluß die metaempirischen Positionen und darauf beruhende Bewegungen auf die Entwicklung des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Lebens ausgeübt haben. Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, das Auseinanderfallen der Gesellschaft in Besitzende und Nichtbesitzende und ihre Spaltung in antagonistische Klassen war die empirisch feststellbare sozio-ökonomische Situation. Die liberale Bewegung kann für sich in Anspruch nehmen, daß sie den Kampf gegen die Bevormundung des Bürgers durch den absolutistischen Staat und gegen das veraltete feudal-agrarische Wirtschafts- und Gesellschaftssystem, das mit der industriellen Produktionsweise nicht mehr kompatibel war, aufgenommen hat. Sie hat wesentlich dazu beigetragen, die gesellschaftliche Freiheit der Arbeit und des Privateigentums sowie die politischen Freiheitsrechte als Abwehrrechte gegenüber dem Staat zu erringen. Aber von ihrem individualistischen Menschenverständnis her hat sie die Notwendigkeit der Solidarität verkannt und sich damit begnügt, entweder darauf zu hoffen, die soziale Frage werde sich gemäß dem harmonistischen Weltbild von selbst erledigen, oder zu resignieren, weil an der Tatsache, daß der Arbeiter unter die Räder des Fortschritts geraten sei, nichts geändert werden könne und das Geschehen gleichsam einen schicksalhaften Verlauf nehme. Der Sozialismus war die Protestbewegung gegen eine solche geistige Kapitulation vor den Anforderungen der empirischen Wirklichkeit. Nur verfiel er in den entgegengesetzten Irrtum und wollte mit einem kollektivistischen Menschenverständnis, das sich am schärfsten in der Beseitigung des Privateigentums konkretisierte, dem sozialen Übel zu Leibe rücken. Die geistigen Positionen dieser beiden Bewegungen haben unserem Zeitalter ihren Stempel aufgedrückt, nicht als „Überbau“, sondern weil sie die konkrete gesell-

schaftspolitische Gestaltung dort, wo sie sich durchsetzen konnten, bestimmten.

Die christlich-soziale Bewegung entstand in der Abwehr gegen diese einseitigen und somit ideologischen Positionen, und zwar nicht als eine Gemengelage, indem man vom Liberalismus die „freie Persönlichkeit“ und vom Sozialismus das „Soziale“ übernahm, sondern im Rückgriff auf das in der gesamten christlichen Tradition wirksame Prinzip der Solidarität<sup>12</sup>. Dabei hätte es für engagierte Christen durchaus naheliegen können, im Sozialismus gleichsam den wirksamen Protest gegen den auch vom Evangelium verurteilten Egoismus und das Profitstreben des Menschen zu sehen. Daß es nicht zu einer solchen vordergründigen Amalgamierung zwischen Christentum und Sozialismus gekommen ist, dies ist gerade der christlichen Grundsatzposition zuzuschreiben, die bei der Bewältigung der gesellschaftspolitischen Fragen sich weder von einem individualistischen noch von einem kollektivistischen Maßstab leiten lassen kann.

Mit der Grundsatzentscheidung für die Solidarität war der Kompaß gefunden, freilich noch nicht die konkrete Lösung der sozialen Frage. Diese gelang erst in einem mühevollen Prozeß, in dem Maße die gesicherten Erkenntnisse der empirischen Sozialwissenschaften, insbesondere der Nationalökonomie und der Soziologie, befragt wurden über die realen Möglichkeiten politischer Entscheidungen. Unter dieser Rücksicht kann die Forschungsarbeit von Wissenschaftlern wie *Hermann Roesler* über die Ursachen des „Smithianismus“ und *Heinrich Pesch* über die Fleischwerdung des Solidaritätsprinzips in der Wirtschaftsgesellschaft nicht hoch genug eingeschätzt werden. Heute wissen wir, daß die Entwicklung in den freiheitlichen Gesellschaften zum Sozialstaat ganz im Sinne des Solidaritätsprinzips gelaufen ist, wohingegen in den kommunistischen Staaten nicht das „Soziale“, sondern die Ausbeutung des

<sup>12</sup> Die Bedeutung Bischof *von Ketteler*s für die grundsätzliche Orientierung der christlich-sozialen Bewegung hat jüngst *Lothar Roos* herausgearbeitet: Kirche-Politik-soziale Frage, in: *Anton Rauscher/Lothar Roos*, Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute, Köln 1977, 21 ff.

arbeitenden Volkes durch die Machthaber eingetreten ist. Natürlich besitzen die Christen keinerlei Monopolanspruch, weil Solidarität und soziale Gerechtigkeit auch für Nichtchristen erkennbar sind, und sie haben auch nur ihren Teil zur Bewältigung der gesellschaftspolitischen Fragen beigetragen. Aber ihr Einsatz für die auch vom Glauben bezeugte Solidarität war bei der Weichenstellung im Hinblick auf die gegenläufigen Trends von bleibender Bedeutung. Und ebenso haben die Bemühungen um eine konkrete Solidarität, wie sie auf sozialpolitischem Feld *Franz Hitze* und *Heinrich Brauns* und nach dem Zweiten Weltkrieg bei der Einrichtung der dynamischen Rente von *Joseph Höffner* und *Wilfried Schreiber* unternommen wurden, den Weg in Deutschland mitgeprägt.

Prinzipien müssen ständig ins Leben umgesetzt werden. Wenn dieser Prozeß nicht gelingt, haftet den Grundsatzwissenschaften der Makel an, sie seien abstrakt und steril. Ein Beispiel dafür, wie sich die Schwäche in der prinzipiellen Orientierung negativ auf die Lösung gesellschaftspolitischer Fragen auswirken kann, bieten die in der Bundesrepublik durchgeführte Gebietsreform und die Experimente mit Mammutschulen. Beide „Reformen“ wurden im Zeichen des Fortschritts verfochten. Mit der Gebietsreform, die „rationale“ Gemeindegrößen anstrebte, aber auch nicht vor der künstlichen Zusammenschachtelung der räumlich getrennten und historisch gewachsenen Städte wie Gießen und Wetzlar zur „Stadt Lahn“ zurückschreckte, wurde den Bürgern eine „moderne“, effiziente und mit allen technischen Errungenschaften ausgestattete Verwaltung versprochen. Und die Mammutschulen, von „fortschrittlichen“ Pädagogen und Soziologen gefordert, sollten mit allen Nachteilen des bisherigen Schulsystems aufräumen. Inzwischen ist eine gewaltige Ernüchterung eingeleitet. Nicht nur, daß die Bürger gegen die Reißbrettkonstruktionen mit dem Wahlzettel protestierten, die neue Verwaltung erweist sich als ungleich teurer und aufwendiger, dafür jedoch mehr bürokratisch und weniger bürgernah. Die Verlage wiederum kommen mit ihrer Buchproduktion kaum den allerneuesten Erkenntnissen der Pädagogik nach, die aus vielfachen Gründen (und Erfahrungen) von den Mammutschulen nichts mehr wissen will.

Hätte eine Besinnung auf das Subsidiaritätsprinzip wenigstens den Widerstand gegen die makabren Auswüchse dieser „Reformen“ noch rechtzeitig mobilisieren können? Dieses Prinzip, das, 1931 von *Pius XI.* in „*Quadragesimo anno*“ angesichts der Bedrohung der freiheitlichen Gesellschaft durch die totalitären Systeme des Kommunismus und des Nationalsozialismus/Faschismus formuliert, auch in der Wiederaufbauphase der Bundesrepublik beachtet worden war, richtet sich nicht nur gegen Kollektivismen und Dirigismus, sondern auch gegen eine soziotechnische Gigantomanie. So manche Fehlinvestition und Reformruine wäre uns vielleicht erspart geblieben, wenn man sich des Grundsatzes erinnert hätte, daß das gesellschaftliche Leben nicht von „oben“ kommt und personnah organisiert werden muß. Aber die Grundsatzwissenschaften standen nicht hoch im Kurs und führten ein Schattendasein. Und auch engagierte Christen schwammen auf der Woge der Fortschrittsgläubigkeit mit, anstatt sich aus prinzipieller Betrachtungsweise kritisch mit den Dingen auseinanderzusetzen. Es gab sogar im katholischen Raum Versuche, das Subsidiaritätsprinzip umzudeuten und aus dem Gedanken der „Hilfe zur Selbsthilfe“ einen Verstärker für eine immer weiter ausgreifende Solidarität zu machen.

Das Subsidiaritätsprinzip kann eine orientierende Funktion auch bei der Bewältigung der anstehenden Fragen leisten. Der Sozialstaat ist an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit gestoßen. Der überall vernehmbare Ruf nach neuen Prioritäten sollte mit der Einsicht gepaart sein, daß einerseits staatliche Sozialleistungssysteme an den Grundsatz der „Hilfe zur Selbsthilfe“ gebunden, daß andererseits die Bürger selbst wieder stärker für die Verwirklichung von gesellschaftlichen Aufgaben gewonnen werden müssen und die „freien Kräfte“ nicht gesellschaftspolitische Späterscheinungen darstellen, die man auf gesetzlichem oder Verordnungswege möglichst kurz zu halten habe. Das Verlangen nach einer „menschlicheren Gesellschaft“ ist im Grunde ein Aufbegehren gegen eine immer weitere Funktionalisierung, Technisierung, Bürokratisierung und Anonymisierung der Lebensvollzüge.

## *Notwendigkeit und Grenzen der Grundsatzwissenschaften*

Die bisherigen Überlegungen können in folgenden Punkten zusammengefaßt werden:

1. Die Grundsatzwissenschaften sind notwendig, weil der Mensch selbst nicht lediglich eine empirische Größe, sondern zugleich eine metaempirische Wirklichkeit ist. Sie gestatten es dem Menschen, nicht einfach Notar und Anpasser an gegebene gesellschaftliche Verhältnisse zu sein, sondern diese schöpferisch zu gestalten und zu „ordnen“. Dies ist auch der Gehalt jenes Grundsatzes der katholischen Soziallehre, wonach die menschliche Person Ursprung, Träger und Ziel des gesellschaftlichen Lebens ist.

2. Die Grundsatzwissenschaften haben die Aufgabe, aus der Reflexion über den Menschen die Ziele und Zwecke der gesellschaftlichen Kooperation aufzuweisen und sie überzeugend zu begründen. Daraus erwächst jene Sinnorientierung, die auch die erforderlichen Kriterien für gesellschaftspolitische Entscheidungen zu vermitteln vermögen. Vor allem kommt es dabei auch auf die Zuordnung der verschiedenen Ziele an, woraus sich große Schwierigkeiten ergeben können.

3. Die Grundsatzwissenschaften bieten die Möglichkeit, ideologische Ansätze und Denkmodelle zu entlarven. Dabei müssen sie sich immer wieder selbst ideologiekritisch hinterfragen, ob ihre Erkenntnisse der Realität standhalten. Im übrigen setzt die Ideologiekritik die Grundsatzwissenschaften voraus, da die empirischen Sozialwissenschaften allenfalls „ex post“ die Problematik von Fehlentscheidungen aufzeigen können, aber nicht Kriterien und Maßstäbe für das konkrete Handeln auf eine zu gestaltende Zukunft hin enthalten.

4. Die Grundsatzwissenschaften sind keine intellektuelle Spielwiese. Ihre Umsetzung in die gesellschaftliche Praxis kann aber nicht ohne die Kenntnis der sozialen Verhältnisse und Entwicklungsprozesse, der kausalen und funktionalen Zusammenhänge erfolgen. Insofern sind sie auf die empirischen Sozialwissenschaften hin offen, ja auf sie angewiesen. Die Ermittlung und Begründung der Ziele liefert ja keinerlei fertige Lösungen für die praktische Bewälti-

gung der gesellschaftspolitischen Fragen, sie geben sozusagen nur die Richtung an, in der diese Lösungen gesucht werden müssen. Die faktischen Verhältnisse stecken zunächst den Handlungsrahmen ab, unterliegen jedoch ihrerseits auch einer „gesellschaftsverändernden Praxis“, wo dies von den Zielen her gefordert ist.

5. Die Zielorientierung im Sinne eines richtungsweisenden Maßstabes eröffnet dem Politiker ein weites Feld eigenverantwortlichen Handelns. Sein Spielraum wird freilich um so enger, je unmittelbarer bestimmte Entscheidungen einzelne Werte betreffen. Der Schutz des ungeborenen Lebens zum Beispiel läßt ihm keine große Wahl zwischen verschiedenen Alternativen. Anders etwa im Bereich der Regelung der Mitbestimmung der Arbeitnehmer im Betrieb und Unternehmen. Hier gibt es nur Eckwerte, innerhalb deren die konkrete Gestaltung je nach den Umständen verschieden erfolgen kann.

6. Ohne die wechselseitige Befruchtung zwischen den Grundsatzwissenschaften und den empirischen Sozialwissenschaften laufen die ersteren Gefahr, als ein ideologischer Überbau verkannt zu werden, während die anderen leicht der Versuchung erliegen, ihre Legitimationsbasis zu überschreiten und eine metaempirische Ersatzfunktion auszuüben.

*Die Grundsatzwissenschaft als notwendige Voraussetzung der empirischen Sozialwissenschaften*

*A. Rauscher* hat die Überzeugung ausgesprochen, daß wir vor manchen schlechten Erfahrungen bewahrt worden wären, wenn die Klassiker der Nationalökonomie sich mehr auf die Grundsatzwissenschaft besonnen hätten. *G. Blümle* meint dagegen, daß die Nationalökonomens schon immer dem Vorwurf ausgesetzt waren, „Rechtfertigungslehrer“ zu sein. Die Tatsache, daß die industrielle Revolution durch die Klassiker angekurbelt worden ist, hatte dem System von *Adam Smith* den Ruhm eingebracht, das beste System zu sein. Diese von außen kommende Anerkennung hatte zur Folge, daß das Malthusianische Gesetz der Bevölkerungsexplosion und des existenzminimalen Lohns als Naturgesetz akzeptiert wurde und man daraus schloß, daß die Armengesetzgebung die mißlichen Zustände nur noch verschlimmere. Das gleiche gilt von der Neoklassik. Wenn man von ihr erwartet hätte, daß sie das Gesetz des abnehmenden Grenznutzens als praktisches Prinzip hinstellt, dann hätten die Neoklassiker begründen müssen, warum die völlige Gleichverteilung die beste sei. Sie waren aber im Hinblick auf die Allokation der Überzeugung, daß dies nicht der Fall sei. Der interpersonelle Nutzensausgleich ist also nicht möglich. Diese Erkenntnis war für die Neoklassiker eine reine Tatsachenfeststellung. Sollte man von ihnen eine Rechtfertigung verlangen? Jedenfalls sind die Neoklassiker in den Augen der Marxisten keine Rechtfertigungslehrer, sondern reine Theoretiker. Das wissenschaftliche Arbeiten des Nationalökonomens ist gemäß *G. Blümle* sauberer durchzuführen ohne Rechtfertigung durch eine Grundsatzwissenschaft.

Dagegen erklärt *A. Rauscher*, daß die Wirklichkeit, die der Nationalökonom untersucht, in sich wertgeladen ist. Die Nationalökonomie hat als Objekt eine menschliche Handlung, die nicht wertfrei betrachtet werden kann. Schon in der empirischen Fragestellung ist das Wertproblem involviert. *A. Rauscher* weist auf die Darstellung

von *P. Trappe* hin, in der sowohl in der ersten wie in der dritten Phase die Wertfrage eine vordringliche Bedeutung hat.

*O. Koenig* ist der Auffassung, daß alle empirischen Wissenschaften Grundsatzwissen brauchen. Jedoch würden die Grundsätze aus der Empirie abgeleitet. Es entstehe also ein Kreislauf von der Empirie zu den Grundsätzen und von diesen wieder zurück zur Empirie. Man würde darum für Grundsatzwissenschaften besser sagen „Grundlagenwissenschaften“.

Es ist ganz offenbar, daß hier *O. Koenig* nicht das gleiche meint wie *A. Rauscher*. Bei *O. Koenig* sind die Grundsätze einfach irgendwelche empirisch feststellbaren Gesetzmäßigkeiten, die er als „Grundlagen“ bezeichnet, während die Grundsätze für *A. Rauscher* aus der Empirie *abstrahierte* Universalerkenntnisse sind, die darum die einzelne empirische Feststellung transzendieren. Solange z.B. der Personbegriff nur das Resultat von Erfahrungen ist, ist die Geistigkeit der Person nicht erfaßt. Die Empirie vermag immer nur zu ermitteln, wie das Subjekt, das wir Person nennen, reagiert und handelt. Sie kann aber nicht das Sein und damit den Wert der Person bestimmen.

*R. Henning* bestätigt diese Schauweise. Er gibt aber zu bedenken, daß die grundsätzlichen Auffassungen verschieden formuliert werden und man in die empirischen Sozialwissenschaften eine Vielfalt von Grundsatzanschauungen hereinhole. Es sei daher klug, bei der Anwendung von Grundsatzwissen auf die Empirie mit Umsicht und Vorsicht vorzugehen. Die Formulierung von Prinzipien sollte darum immer mit Rückblick auf die Erfahrung vorgenommen werden. *R. Henning* fand hierbei die volle Zustimmung von *A. Rauscher*. Die Problematik der Formulierung und Anwendung von Prinzipien wurde in der Diskussion bezüglich des Subsidiaritätsprinzips nochmals angesprochen (vgl. unten).

### *Die Erziehung als Beispiel der Verwertung von Grundsatzwissen*

Zur Verdeutlichung dessen, was mit Grundsatzwissen gemeint ist, weist *A. Rauscher* auf die Erziehung hin. Die Erzieher, z.B. die Eltern, werden sicherlich davon überzeugt sein, daß die Freiheit, vor allem die Nutzung der Freiheit zur Realisierung von Lebenswerten

ein besonderes Objekt der Erziehung ist. Sie werden daher dem Kind die Aufgabe vor Augen führen, die ihm aufgrund seiner Freiheit obliegt. Im Kind wird hierbei eine natürliche Anlage (Entelechie) für die Annahme der Lebenswerte vorausgesetzt. Diese Anlage sich entwickeln zu helfen, ist Aufgabe der Erziehung. *H. J. Helle* fragt nun, ob *A. Rauscher* den Gedanken der Anamnese aufnehme. *A. Rauscher* versichert dies mit dem Hinweis auf die Korrektur, die *Aristoteles* mit der Lehre von der Entelechie an *Platons* Ideenlehre vorgenommen hat. Daß Erziehung nicht einfach Mitteilung von Grundsatzwissen sein darf, sondern stets bezogen ist auf die konkrete Erfahrung, unterstreicht *W. Korn*. Er traf damit das, was *A. Rauscher* mit Werterziehung meinte.

*O. Koenig* möchte zusätzlich noch die Dressur in der Erziehung mitausgesprochen wissen. Die Information verlange zugleich ein wirksames Eingreifen der Autoritätsperson. *A. Rauscher* möchte sich allerdings mit dem Ausdruck „Dressur“ nicht befreunden. Es gehe in der Erziehung vielmehr um eine ermunternde Instruktion, die Folgen eines bestimmten, gefährlichen oder sittlich nicht haltbaren Handelns darzustellen. *O. Koenig* meint dagegen, daß eine solche Instruktion solange ausreiche, als die Nichtbeachtung der Mahnung keine katastrophalen Folgen habe. Es könnte aber ganz gut sein, daß das Kind, das mit dem Feuer spielt, dabei verbrennt. Diese Katastrophe könne nur auf dem Weg strammen Eingreifens, also nach Art und Weise der Dressur, vermieden werden. Man wird wohl *O. Koenig* nicht ganz Unrecht geben können. In der Tugendlehre von *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* spielt das Exerzieren von werthaltigen Handlungen eine besondere Rolle. Nur ist dieses „Exercitium“ verstanden als persönliche Leistung, nicht als nur fremdbestimmte Befolgung, an die der Ausdruck „Dressur“ sehr stark anklingt.

### *Metaphysik oder Glaube*

*H. J. Helle* frug, wo man die Erkenntnis der Grundwerte des Menschen ansiedeln soll. Diese Metaphysik rühre sehr stark an den Glauben. Er fände eine Bestärkung für seine Annahme im Text von

*A. Rauscher* selbst. Doch erklärte *A. Rauscher*, daß die philosophische Erkenntnis durch den Glauben nur eine zusätzliche Bestätigung erhalte. Die beiden Erkenntnisweisen, die metaphysische und die des Glaubens, seien grundverschieden, wenngleich sie sich, was die natürlichen sittlichen Prinzipien anbelangt, auf das gleiche Objekt beziehen. *H. H. Derix* meinte darum, der Politiker soll sein Bekenntnis zu den Grundwerten nicht mit einer religiösen oder konfessionellen Bezeichnung versehen, sondern eindeutig natürlich erfaßbare Kriterien angeben. Dafür genüge es schon, wenn man statt vom Recht des Individuums, vom Recht der Person spreche und den Begriff der Person in seinem transzendenten Bezug definiere, der auch ohne Glaubenserkenntnis erfaßt werden könne.

### *Das Subsidiaritätsprinzip*

*J. Detjen* wies bezüglich der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Gefahr hin, daß man den Sachverhalt zu leicht übersehe, auf den das Prinzip angewandt werde. Bezüglich der Schule sei es einsichtig, daß die kleineren Institutionen (worunter auch die privaten fallen) vor den Massenschulen den Vorzug haben müssen, daß hier das Subsidiaritätsprinzip seine volle Berechtigung hat. Dagegen könne man zweifeln, ob es auch auf die Frage der Gebietsreform angewandt werden könne. Die in den dreißiger Jahren vorgenommenen Zusammenlegungen von Gemeinden werden heute durchweg als normal beurteilt. Oft verstanden die Gemeindebehörden sehr wenig von Raum- und Bebauungsplanung. Sie erliegen allzu leicht der Verlockung finanzieller Vorteile. *A. Rauscher* erwiderte, daß das Subsidiaritätsprinzip nicht einfachhin den Vorzug der kleinen vor der großen Einheit gebe. Das wesentliche Anliegen des Subsidiaritätsprinzips sei die Entfaltungsmöglichkeit der Person. Man müsse darum in jedem Fall die konkrete Problematik von diesem Blickwinkel aus überprüfen.

PHILOSOPHISCHE, ETHISCHE UND RELIGIÖSE  
IMPLIKATIONEN IN DEN POSITIVEN  
SOZIALWISSENSCHAFTEN

„Toutes les sciences ont commencé par être conjecturales; le grand ordre des choses les a appellées toutes à devenir positives»<sup>1</sup>.

*Klassischer Positivismus – Neopositivismus – Kritische Theorie*

Mit den soeben zitierten Worten hatte *Claude-Henri de Saint-Simon* (1760–1825) das Programm des Positivismus<sup>2</sup> inauguriert, wonach die Gésetze, denen die menschliche Gesellschaft unterliegt, Naturgesetze und keine spezifisch gesellschaftlichen Gesetze mehr sind. Der Unterschied zwischen der Gesellschaftslehre und beispielsweise der Astronomie liegt nicht im qualitativ unterschiedlichen Gegenstand der Astronomie, sondern nur in der besonderen Kompliziertheit und Vielzahl von Daten, wenn es sich darum handelt, Naturgesetze auf die Gesellschaft anzuwenden. Astronomie und Gesellschaftslehre sind folglich nur Wissenschaften über Gegenstände unterschiedlicher Aggregatzustände, nicht unterschiedlicher Qualität. Daher hat es keinen Sinn mehr, sondern ist pure Spekulation, nach Sinnzusammenhängen zu fragen, Werte und Institutionen bestimmter Gesellschaften hermeneutisch zu hinterfragen. *Auguste Comte* (1798–1857), der Schüler *Saint-Simons*, macht sich lustig über „Geisterbeschwörer“ wie *Hegel* (1770–1831) und andere.

Für *Comte* ist der Schlüssel zur Soziologie und der bekannteste Teil seiner Soziologie die Geschichtsphilosophie. Soziologie legitimiert sich als Wissenschaft dadurch, daß sie die Vergan-

<sup>1</sup> *Claude-Henri de Saint-Simon*, *Mémoire sur la science de l'Homme*, 1813. In: *L'Œuvre d'Henri de Saint-Simon*, *Textes Choisis*, ed. C. Bouglé, 1925, 60.

<sup>2</sup> Vgl. dazu *Friedrich Jonas*, *Geschichte der Soziologie II*, rde, 2. Aufl. Hamburg 1970, 95 ff.

genheit unter ein überzeugendes theoretisches Schema bringt. „Die beobachtbaren Tatsachen bedürfen keiner Auslegung mehr, es ist bloß ihr realer Zusammenhang festzustellen“<sup>3</sup>. Anders ausgedrückt: „Soziologie wird dann zur Wissenschaft, wenn die allgemeinen Gesetze, die die gesellschaftliche Entwicklung bzw. die gesellschaftliche Integration in einem bestimmten historisch gegebenen Zustand bestimmen, erkannt und also auf bestimmtes empirisches Material angewandt werden“<sup>4</sup>.

Schließlich aber betrachtete *Comte* die allgemeinen Gesetze, die angeblich die Entwicklung der Gesellschaft bestimmen, nicht mehr als wissenschaftliche Hypothesen, die am empirischen Material zu überprüfen wären, sondern als Glaubensartikel, die als solche hinzunehmen waren. Somit endete der Positivismus *Comtes*, der ausgezogen war, die Spekulationen der Metaphysiker der Vergangenheit zu diskreditieren, selbst in einer Dogmatik. Es war insofern nur konsequent, wenn *Comte* sich später als Gründer einer neuen Religion betrachtete, in der die individuelle Freiheit eben durch diese neue Religion, die verderbliche Idee des individuellen Rechts durch den moralischen Konsens, die Idee der Pluralität durch die Identität aller mit der staatlich verfaßten Gesellschaft im Sinne der *Rousseau*'schen *volonté générale* (identitäre Demokratie) anstelle der *volonté de tous* (pluralistische Demokratie) ersetzt wurde. Gesellschaft wird unter einer solchen Dogmatik zu einem objektiven Prozeßgeschehen, in dem für die Illusion persönlicher Freiheit kein Platz mehr bleibt.

So war der „Positivist“ *Comte* bei eben jenen „Geisterbeschwörern“, zu denen er besonders *Hegel* zählte, gelandet, gegen die er mit so viel Elan und Verachtung zu Felde gezogen war. Denn *Hegel* – und in seiner Nachfolge *Karl Marx* (1818 – 1883) – war es doch gewesen, der die Verzweiflung an der Freiheit des Menschen hinsichtlich seiner Fähigkeit, gestaltend in den Gang der Geschichte eingreifen zu können, auch philosophisch sanktioniert hatte. Und wenn auch ein anderer, jüngerer *Hegel* den Menschen

<sup>3</sup>H. Maus, Bemerkungen zu Comte, In: Kölner Zeitschrift für Soziologie, 5 (1952/53), 520.

<sup>4</sup>F. Jonas, a. a. O., 100.

noch frei genannt hatte, da er in einer von ihm selbst gebauten und bearbeiteten Welt lebe, weil, vom Eigenen bestimmt zu werden, Freiheit sei, dann zeigt sich in jenem späteren Geschichtsverständnis vielleicht nicht nur ein Wandel der philosophischen Anschauungen, sondern möglicherweise auch etwas von dem persönlichen politischen Opportunismus *Hegels*, den *Schleiermacher* (1768 – 1834) bereits als erbärmlich bezeichnet hatte<sup>5</sup>.

Diesen Konsequenzen sucht der Neopositivismus etwa eines *Sir Karl R. Popper* dadurch zu entgehen, daß er an die Stelle von Entscheidungen und Handlungen aus einer vorgefertigten und positiv nicht hinreichend abgesicherten Theorie heraus die Methode des *trial and error* setzt. Theorie steht nicht am Anfang, sondern allenfalls am Ende wissenschaftlichen Bemühens. *Popper* will „Probleme“ lösen, die sich uns aus der Spannung von Wissen und Nichtwissen stellen. Die Methode der Sozialwissenschaften besteht nun darin, daß Lösungen für Probleme vorgeschlagen, versucht und widerlegt werden, bis sie der Kritik standhalten können und dann – vorläufig – akzeptiert werden können. „Die Methode der Wissenschaft ist also die des tentativen Lösungsversuchs (oder Einzelfalls), der von der schärfsten Kritik kontrolliert wird. Es ist eine kritische Fortbildung der Methode des Versuchs und Irrtums („trial and error“)<sup>6</sup>.

Berechtigung und Stärke dieses wissenschaftsmethodologischen Ansatzes liegen ohne Zweifel darin, daß er fragwürdigen Theoremen ideologischer Natur als Praxisanleitung einen Riegel vorzuschieben und für die Lösung eines Großteils von Problemen das Handeln auf den Weg möglicher Sachgerechtigkeit zu verweisen versucht („Pragmatismus“). Seine entscheidende Schwäche scheint darin zu liegen, daß er sich selbst auf „Probleme“ und Lösungen einengt, deren Problematik in nichts weiterem als in ihrer bisherigen kognitiven Undurchschaubarkeit liegt. Sie erkenntnismäßig

<sup>5</sup> Vgl. dazu *Ernst Topitsch*, Die Chronique scandaleuse der Dialektik. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 12. 1. 1974.

<sup>6</sup> *Karl R. Popper*, Die Logik der Sozialwissenschaften. In: *Theodor W. Adorno* u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Sonderausgabe der Sammlung Luchterhand. Neuwied und Berlin 1972, 106.

transparent (in Analyse und Diagnose) und, darauf aufbauend, lösungsreif zu machen, wäre Aufgabe der Sozialwissenschaft.

Es leuchtet ein, daß unter einen solchen Problem- und Problemlösungsbegriff nur „technische“ Probleme und Lösungen subsumiert werden können, daß aber Wert- und Wertungsprobleme außer Betracht bleiben. Dies bedeutet nicht eine Mißachtung oder Geringschätzung von Werten und Wertfragen und impliziert nicht einmal die Wünschbarkeit eines „Nur“-Wissenschaftlers im Sinne „wertfreien“ Forschens<sup>7</sup>; es ist vielmehr eine wissenschaftsmethodologische Grundsatzfrage im Sinne einer – ihrerseits nicht wertfreien, sondern dezisionistisch eingenommenen – persönlichen Entscheidung für einen (eingengten, positiv oder positivistisch zu nennenden) bestimmten Begriff von Wissenschaft, dessen einziges, aber wesentliches Kriterium es ist, überprüfbar, verifizierbare bzw. falsifizierbare Ergebnisse zu liefern. Man sollte diesem Streit nicht allzu viel Bedeutung beimessen, er beschäftigt uns besonders seit *Max Weber* (1864–1920) und wird auch künftige Generationen weiterhin noch viel Tinte und Papier kosten.

Welche Probleme – nach diesem wissenschaftsmethodologischen Vorverständnis – grundsätzlich (wenn auch vielleicht nicht immer effektiv) lösbar wären, welche grundsätzlich nicht, dafür möge folgendes Beispiel stehen.

Innerhalb der Auseinandersetzungen um die Novellierung des § 218 StGB (Schwangerschaftsabbruch) in den Jahren zwischen 1970 und 1975 vollzog sich eine Schwerpunktverlagerung der Diskussion und der Argumentation von wertenden und z. T. sehr heftigen emotionalen Argumenten zu kriminalpolitischen Überlegungen. Gegen die teilweise sehr rüden „Argumente“ der Straße

<sup>7</sup> „Wir können dem Wissenschaftler nicht seine Parteilichkeit rauben, ohne ihm auch seine Menschlichkeit zu rauben. Ganz ähnlich können wir nicht seine Wertungen verbieten oder zerstören, ohne ihn als Menschen *und als Wissenschaftler* zu zerstören. Unsere Motive und unsere rein wissenschaftlichen Ideale, wie das Ideal der reinen Wahrheitssuche, sind zutiefst in außerwissenschaftlichen und zum Teil religiösen Wertungen verankert. Der objektive und wertfreie Wissenschaftler ist nicht der ideale Wissenschaftler. Ohne Leidenschaft geht es nicht, und schon gar nicht in der reinen Wissenschaft. Das Wort ‚Wahrheitsliebe‘ ist keine bloße Metapher“. Ebenda, 114 (Unterstreichungen im Originaltext).

(„mein Bauch gehört mir“) bzw. überzogen autonomistischen Postulate besonders aus feministischen Kreisen („Emanzipation der Frau“ vom „Gebärzwang“ usw.) setzten kirchliche, vor allem katholische Gremien den „unantastbaren Wert“ des menschlichen, auch des ungeborenen Lebens. Dabei konnten sie sich auf Art. 2 des Grundgesetzes berufen, der jedem „das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit“ (Satz 1) und „das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (Satz 2) garantiert.

Inbesondere unter dem Eindruck kirchlicher Interventionen erfuhren die Diskussionen beim Gesetzgeber allmählich ein hohes Maß an Seriosität und Präzision. Das emanzipatorische Argument trat immer mehr in den Hintergrund, das schließlich – zumindest verbal – fast einstimmige Bekenntnis zur grundsätzlichen Unverletzlichkeit des ungeborenen Lebens machte die Bahn frei für kriminalpolitische Überlegungen, die eine Brücke zu den Grundwertentscheidungen breiter Kreise der Bevölkerung und zur Grundrechtsgarantie des Art. 2 GG zu ermöglichen schienen. Die kriminalpolitischen Überlegungen und Argumente suchten den Nachweis oder jedenfalls eine hohe Plausibilität dafür zu erbringen, daß durch „Entkriminalisierung“ bzw. durch Straffreistellung des Schwangerschaftsabbruches entweder bedingungslos bis zu einem bestimmten Zeitpunkt (sog. Fristenlösung) oder im Zusammenhang mit bestimmten persönlichen oder familiären Streß- bzw. Notsituationen der Frau (sog. Indikationslösung) die Zahl der jährlichen Abtreibungen erheblich gemindert werden könne. Damit sei der Grundrechtsgarantie des Art. 2 GG eher ein Dienst erwiesen als durch die maximalen Forderungen der Kirchen und der ihnen nahestehenden Gremien und Einzelpersonen.

Der Neopositivismus scheint allenfalls in der Lage zu sein, im Bereich des kriminalpolitischen Arguments zum Zuge zu kommen, indem er – auf der Basis von trial and error – es zunächst einmal auf den Versuch ankommen lassen kann, ob dann tatsächlich das kriminalpolitische Blatt im Falle einer bestimmten gesetzlichen Neuregelung (Fristen- oder Indikationslösung) sticht oder nicht, d. h., ob die Zahl der Abtreibungen zurückgehen wird oder nicht. Wenn nicht, dann könnte man ja eine abermalige Novellierung versuchen.

Es stellt sich aber die Frage, ob in einem so schwerwiegenden Falle wie dem der strafrechtlichen Behandlung der Abtreibung das kriminalpolitische Argument nicht viel zu kurz greift und ob hier nicht eine Problemschicht angesprochen wird, die – das dürfte auch ein Neopositivist nicht bestreiten wollen – ohne Zweifel von hoher gesellschaftlicher Brisanz ist und dennoch mit den wissenschaftsmethodischen Mitteln des Neopositivismus nicht angegangen werden kann. Mit anderen Worten, der Neopositivismus müßte – aus selbstgewählter Beschränkung seines Wissenschaftsverständnisses – auf eine *wissenschaftliche* Behandlung gerade jener gesellschaftlichen Probleme verzichten, die der gesellschaftlichen Kommunikation und Interaktion erst ihre eigentliche Brisanz verleihen. Ja, der Neopositivismus würde – immer nach seinem eigenen Wissenschaftsverständnis – *wissenschaftlich* nicht einmal in der Lage sein, in solche Problemschichten vorzustoßen und Probleme solcher Art überhaupt definieren zu können.

An dieser verengten Sicht des sozialen Problems durch den Neopositivismus nimmt u. a. die kritische Theorie Anstoß. Probleme entstehen für sie nicht (nur) aus der kognitiven Insuffizienz eines erkennenden Subjekts gegenüber einem noch nicht durchschauten Einzelobjekt – Probleme, und zwar die wichtigsten, die brisantesten, bestehen unabhängig vom erkennenden Subjekt real im gegebenen Zustand einer bestimmten Gesellschaft. „Denn der Gegenstand der Soziologie selbst, Gesellschaft, die sich und ihre Mitglieder am Leben erhält und zugleich mit dem Untergang bedroht, ist ein Problem im emphatischen Sinn. Das besagt aber, daß die Probleme der Soziologie nicht stets durch die Entdeckung entstehen, ‚daß etwas in unserem vermeintlichen Wissen nicht in Ordnung ist, ... in der Entwicklung eines inneren Widerspruchs in unserem vermeintlichen Wissen‘. Der Widerspruch muß nicht, wie *Popper* hier wenigstens supponiert, ein bloß ‚anscheinender‘ zwischen Subjekt und Objekt sein, der dem Subjekt allein als Insuffizienz des Urteils aufzubürden wäre. Vielmehr kann er höchst real in der Sache seinen Ort haben und keineswegs durch vermehrte Kenntnis und klarere Formulierung aus der Welt sich schaffen lassen“<sup>8</sup>.

Hier aber stellt sich gegenüber der kritischen Theorie die Frage, wieso unabhängig vom erkennenden Subjekt „real“ und „objektiv“ die Gesellschaft selbst „Problem im emphatischen Sinn“ sein kann. Wir stünden damit doch vor einem Dilemma: Solange ich etwas nicht erkenne, scheint es kein Problem zu sein („Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß!“); sobald ich aber etwas *als* Problem erkenne, stehe ich da nicht vor dem Problembegriff des kritischen Rationalismus bzw. Neopositivismus? Oder sollte es dazwischen noch Probleme geben können, die weder von der einen noch von der anderen Perspektive erfaßt werden?

An dieser Stelle scheint es überfällig zu sein, den typischen Problemcharakter *sozialer* Probleme näher zu analysieren.

### *Soziale Tatsachen – Soziale Probleme*

Für den Neopositivismus scheint sich die Problematik sozialer Probleme, sobald sie „da“ sind, auf die Frage nach ihrer kognitiv-technischen Lösbarkeit und auf die Suche nach adäquaten Lösungen zu reduzieren. Was in dieser perspektivischen Verkürzung ausgeschaltet scheint, ist eine Problematisierung des sozialen Problems selbst, sowie die Frage nach seiner Entstehung. Dies kann aber die Methode von trial and error nicht leisten, wie es scheint.

Die Frage ist nämlich, ob nicht gerade die Problematisierung des sozialen Problems als solchem und die Frage nach seinem Entstehen und Wirken innerhalb der Gesellschaft der viel wichtigere und interessantere Aufgabenbereich der Sozialwissenschaften und der Soziologie insbesondere ist.

Lassen wir einmal die Bedenken gegen die Auffassung *Adornos* (und anderer Vertreter der kritischen Theorie) beiseite, daß es soziale Probleme oder eine in ihrer Gesamtheit problematische Gesellschaft real und unabhängig vom Erkennen geben könnte, so läßt sich doch wohl kaum bestreiten, daß viele soziale Probleme nicht einfach „da“ sind, wie ein Baum oder ein Stein da ist. Gewiß sind Hunger, Eiweiß- und Proteinmangel, ärztliche Unterver-

<sup>8</sup> *Theodor W. Adorno*, Zur Logik der Sozialwissenschaften (Korreferat). In: *Th. W. Adorno* u. a., a. a. O., 128 ff.

sorgung, Gewaltkriminalität, Kindersterblichkeit und dgl. schwere soziale Probleme. Diese Probleme scheinen von der Art zu sein, denen man mit den Methoden von Versuch und Irrtum, also auf technisch-pragmatischem Wege beikommen kann, jedenfalls prinzipiell, wenn es konkret auch an verschiedenen Voraussetzungen zur Lösung solcher Probleme fehlen mag.

Demgegenüber aber gibt es soziale Probleme, die erst durch „Definition“ als soziale Probleme entstehen, wobei die Definition im Prozeß der Bildung öffentlicher Meinung erfolgt und damit das Problem erst eigentlich „erzeugt“ wird. D. h., ein Großteil unserer sozialen Probleme entsteht überhaupt erst durch wertende Interpretation von objektiven Tatsachen oder Sachverhalten, wobei die Problemerzeugungskapazität einer Gesellschaft für diese Kategorie von sozialen Problemen im umgekehrten Verhältnis zum Bestand an sozialen Problemen der ersteren Kategorie (Hunger, ärztliche Unterversorgung usw.) zu stehen scheint. Anders ausgedrückt: während die sozialen Probleme der ersten Kategorie in Wohlstandsgesellschaften rezessiv sind, wuchern die Probleme der zweiten Kategorie (die „definierten“ Probleme) nur um so mehr.

Etwas salopp ausgedrückt, könnte man sagen: Wir definieren uns immer mehr soziale Probleme an den Hals. Ein einfaches Beispiel: Eine bestimmte Einkommens- und/oder Vermögensverteilung ist – rein statistisch gesehen – für zwei unabhängige Beobachter unbezweifelbar ein und dieselbe Tatsache. Aber – und nun wird dieser gleiche Sachverhalt erst sozial relevant und damit zum sozialen Problem – für den einen der beiden Beobachter – sagen wir: einen Sozialisten – ist die statistisch belegte ungleiche Einkommensverteilung ein soziales Problem (und damit erst eine „soziale“ Tatsache), für den anderen – sagen wir: einen Nachfahren des frühliberalen Besitzbürgertums – ist dieselbe statistisch ungleiche Verteilung kein soziales Problem (und damit keine „soziale“ Tatsache). – Ein weiteres Beispiel, etwas delikater, weil inzwischen ziemlich fest „definiert“, ist das Problem der „Nur-Hausfrau“ und ihres sozial ramponierten Prestiges. Etwas überspitzt könnte man die Prognose wagen: wenn ab heute die Massenmedien (wie in

totalitären Staaten praktikabel) nach einer Kehre um 180° den Beruf der Hausfrau und Mutter als das Non plus ultra weiblicher Selbstentfaltung darstellen würden, wenn militante feministische Zirkel in Sack und Asche Buße tun würden, wäre das „soziale Problem“ Nur-Hausfrau in Kürze vom Tisch.

Die Beispiele, besonders das letzte, sind bewußt etwas extrem gewählt worden, aber es sollte ja an ihnen nur dieses verdeutlicht werden: Erst durch Definition werden zahlreiche objektiv in der Gesellschaft verifizierbare Fakten zu sozialen Problemen. Dies entspricht der Auffassung *Emile Durkheims*, wonach „faits sociaux“, also soziale Tatsachen, selbst nur wieder durch Soziales zu erklären sind. Als solche sind sie zwar äußerst real, aber doch eben Tatsachen sui generis.

Erst als *Jean-Jaques Rousseau* (1712–1778) im 1. Kapitel seines „Du contrat social“ dekreterisch definierte, der Mensch werde frei geboren, und doch liege er überall in Ketten (nämlich denen der feudalen Privilegiengesellschaft), und als er für diese Definition eine „Kritische Masse“ von Anhängern gefunden hatte („kritisch“ nicht im Sinne diakritischen, unterscheidenden Urteilens, sondern im Sinne der kritisch notwendigen Masse, wie die Atomphysik sie versteht), wurde die traditionale Struktur der vorrevolutionären abendländischen Gesellschaft selbst zum sozialen Problem im emphatischen Sinne, das dann u. a. die Revolution auslöste. Solange das Definitionspotential und -monopol in den Händen derer gelegen hatte, die die Struktur der altabendländischen Gesellschaft als „natürlich“ oder gar – sehr problematisch – als auf Gottes Anordnung beruhend definiert hatten, war dieselbe Struktur zwar eine historische Tatsache, aber eben (noch) kein soziales Problem.

Es ist nicht leicht einzusehen, daß ein solcher Problembegriff vom Begriff des „sozialen Problems“ im Neopositivismus und speziell bei *K. R. Popper* abgedeckt werden könnte. Den Problembegriff der kritischen Theorie (*Th. W. Adorno*) würde er dagegen genau treffen.

Am unterschiedlichen Problembegriff werden sich aber auch die Geister (und die Methoden) hinsichtlich von Lösungen und Antworten auf soziale Probleme scheiden.

## Die „Lösung“ sozialer Probleme

Der kognitive – und der davon motivierte praktische – Weg zur Lösung sozialer Probleme läßt sich, stark formalisiert, durch einen mehr oder weniger komplizierten Syllogismus, d. h. durch schlußfolgerndes („problemlösendes“ bzw. „problembeantwortendes“) Verfahren beschreiben. Es ist der Weg der deduktiven Logik.

Dies ist in der Tat die Methode, die der Neopositivismus beschreibt. *K. R. Popper* äußert sich dazu wie folgt: „Die deduktive Logik ist die Theorie der Übertragung der Wahrheit von den Prämissen auf die Konklusion. – Wir können sagen: Wenn alle Prämissen wahr sind und der Schluß gültig ist, dann *muß* auch die Konklusion wahr sein – und wenn daher in einem gültigen Schluß die Konklusion falsch ist, so ist es nicht möglich, daß die Prämissen alle wahr sind ... Das logische Grundschema bei jeder Erklärung besteht also in einem logischen, deduktiven Schluß, dessen Prämissen aus der Theorie und den Anfangsbedingungen besteht und dessen Konklusion das Explikandum ist“<sup>9</sup>.

Wesentlich aufgeschlossener gegenüber der Möglichkeit unterschiedlicher Wissenschaftsbegriffe (mit der Folge unterschiedlicher Definition von sozialen Problemen und ihrer Lösung) zeigt sich *Joseph Aloys Schumpeter*: „Ein Arbeitsgebiet als Wissenschaft zu bezeichnen, sollte weder ein Kompliment noch das Gegenteil bedeuten. Wissenschaft ist jede Weise von Kenntnis, die im Hinblick auf ihre Vervollkommnung Gegenstand bewußter Anstrengung gewesen ist ...; Wissenschaft ist jedes Gebiet von Kenntnissen, auf dem es Personen, sog. Forscher oder Fachleute, gibt, die sich die Aufgabe gestellt haben, auf der Basis von Fakten und Methoden Verbesserungen herbeizuführen, und die dabei zu einer Beherrschung beider gelangen, die sie vom ‚Laien‘ und evtl. auch vom bloßen ‚Praktiker‘ unterscheidet. Viele andere Definitionen würden auch genau so gut passen. Ich füge hier zwei weitere ohne nähere Erklärung bei: 1. Wissenschaft ist verfeinertes

<sup>9</sup> *Karl R. Popper*, a. a. O., 115, 116, 118.

allgemeines Bewußtsein (refined common sense), 2. Wissenschaft ist bearbeitete Kenntnis“.<sup>10</sup>

Die für die Definition spezifisch *sozialer* Probleme und ihrer Lösung interessanteste der o. g. Wissenschaftskonzeptionen ist wohl die, die *Schumpeter* als *refined common sense* bezeichnet. Denn wenn, wie weiter oben ausgeführt, soziale Probleme als solche in vielen Fällen erst durch öffentliche Definition entstehen, kann als Definitor ja nur die öffentliche Meinung oder, mit *Schumpeter* altertümlich ausgedrückt, der common sense dafür in Frage kommen.

Als heuristisches Prinzip für soziale Problemdefinitionen und -lösungen bietet sich der common sense wie von selbst an. Er steht Pate am Beginn einer jeden Wissenschaft. Der Grund liegt darin, daß der common sense wie jede menschliche Erkenntnis zugleich Anleitung zum praktischen Handeln ist und damit von der theoretischen zur praktischen Bewältigung der Wirklichkeit führt. Daraus folgt, daß der common sense mit einem hohen Grad an „Objektivität“ ausgestattet sein muß, andernfalls er in der gewaltsamen Durchsetzung seiner selbst entweder seinen eigenen Konsequenzen erliegen müßte oder aber aus diesen Konsequenzen die notwendigen Folgerungen zu ziehen hätte, d. h., sich im Sinne einer größeren „Objektivität“ wandeln müßte. Eine völlige „Unwissenschaftlichkeit“ im Sinne völliger Unorientiertheit am Objekt kann es in der Menschheitsgeschichte niemals gegeben haben.

In üblicher Terminologie würden wir den common sense als eine Totalität *praktischer*, d. h. auf das menschliche Handeln aus-

<sup>10</sup> „To call a field a science should not spell either a compliment or the reverse. A science is any kind of knowledge that has been the object of conscious efforts to improve it...; a science is any field of knowledge in which there are people, so called research workers or scientists or scholars, who engage in the task of improving upon the existing stock of facts and methods and who, in the process of doing so, acquire a command of both that differentiates them from the 'layman' and eventually also from the mere 'practitioner'. Many other definitions would be just as good. Here are two which I add without further explanations: (1) a science is refined common sense; (2) a science is tooled knowledge“. *Joseph A. Schumpeter*, *History of Economic Analysis*. Oxford University Press, 2. ed. London 1955, 6 f.

gerichteter *Urteile* betrachten müssen, als eine nicht weiter reflektierte Sammlung von *judicia practica* im Gegensatz zu den durch Beobachtung und kritische Prüfung gewonnenen *judicia theoretica*. — Ein Essential des common sense ist seine Entstehung und Pflege in der Gesamtgesellschaft. Es läßt sich kein einzelner Initiator namentlich bezeichnen. Ferner lebt er über längere Zeiträume hinweg und unterliegt — wenigstens langfristig — einem mehr oder weniger starken Wandel. Es gibt ihn in der primitiven Gesellschaft sowohl wie in der fortgeschrittenen — er lebt auch dann noch unbekümmert weiter, wenn die akademische Erkenntnis längst über das Stadium der Meinung, der Anschauung hinaus ist.

Vom common sense wären zu unterscheiden *Doktrinen*. Vom common sense, aus dem sie ihren Ursprung ableiten, unterscheiden sie sich dadurch, daß nunmehr versucht wird, die einzelnen Elemente nicht unkritisch zu rezipieren, sondern sie rational zu begründen und in ein geschlossenes System zu bringen. So entsteht die Lehre, die Doktrin. Sie hat nicht mehr die Gesamtgesellschaft als Initiator, sondern einen einzelnen bzw. einzelne, ggfs. eine „Schule“. Daher ist eine Doktrin immer durch ihren bzw. durch ihre Autoren bestimmbar.

In der Doktrin könnte man den eigentlichen *Schumpeter'schen* refined common sense sehen. Aus dem common sense entstanden, wirkt die Doktrin ihrerseits auf ihn zurück, indem sie ihn, wenn auch möglicherweise nur gerinfügig und an der Oberfläche, kritisch läutert. Popularisiert dringen ihre Ideen ins Volk und bestimmen ggfs. über lange Zeiträume Denken und Handeln. Gilt nun aber, was weiter oben bereits ausgeführt wurde, daß selbst der unbewehrte common sense nicht völlig irrational und objektinadäquat sein kann, um als Anleitung und Richtschnur des Handelns nicht seinen eigenen Konsequenzen zu erliegen, d. h., daß schon in ihm ein Mindestmaß an „Objektivität“ vorhanden sein muß, so kann dasselbe, nur in höherem Grade, erst recht für die Doktrin in Anspruch genommen werden; denn sie wird im allgemeinen als Anleitung und Richtschnur zum Handeln auf einer höheren Ebene genommen und muß daher ihre

möglichen Konsequenzen besonders scharf ins Auge fassen. Oft entlarvt sie sich erst dann als falsch, wenn sie ihren eigenen Konsequenzen entweder bereits erlegen ist oder zu erliegen droht, nach dem Motto: Durch Schaden wird man klug.

*Amintore Fanfani* hat versucht<sup>11</sup>, eine Phänomenologie oder, wie er selbst es nennt, eine Darstellung der „logischen Struktur“ der Doktrinen zu geben. Drei Elemente betrachtet er als für jede Doktrin wesentlich: Die *Voraussetzungen* (presupposti), die *Beobachtungen* (osservazioni), die *Normen* (norme).

Unter *Voraussetzungen* versteht er die philosophisch-theologische, man könnte sagen, die „weltanschauliche“ Basis einer Doktrin. Die Autoren einer Doktrin entnehmen sie vielfach ihrer gesellschaftlichen Mit- und Umwelt, aber nicht unkritisch, wie beim common sense, sondern sie suchen sie zu begründen, rational zu erhärten. *Beobachtungen* dagegen sind Erkenntnisse und Ergebnisse, die aus der empirischen Annäherung an den kausalen bzw. funktionalen Ablauf des gesellschaftlichen Lebens gewonnen werden. *Normen* endlich sind die aus *Voraussetzungen* und *Beobachtungen* zugleich entwickelten Sach- und Zielvorstellungen bzw. Lösungen von Problemen.

Auch bei den Doktrinen haben wir, wie beim Neopositivismus, rein formal gesehen, den Weg der deduktiven Logik, d.h. des schlußfolgernden Denkens aus bestimmten Prämissen heraus zu beschreiten, um Problemlösungen zu finden.

*Karl R. Popper*

*Amintore Fanfani* (Doktrinen)

Theorien (= 1. Prämisse)  
Anfangs- (= 2. Prämisse)  
bedingungen

Voraussetzungen (presupposti)  
Beobachtungen (osservazioni)

---

Konklusion (= Explikandum)

---

Handlungsnormen (norme)

<sup>11</sup> *Amintore Fanfani*, *Storia delle dottrine economiche. Il volontarismo*. 3. Aufl. Milano 1942, 3 ff.

Die Übereinstimmung in der formalen Struktur der beiden Syllogismen darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die entscheidende und wesentliche Differenz in der inhaltlichen Unterschiedlichkeit der jeweiligen Prämissen liegt.

Während die 1. Prämisse (Obersatz) bei *Popper*, entsprechend dem modernen Theoriebegriff, den spekulativen Vorentwurf von Möglichkeiten (= Satz von Hypothesen) zu bezeichnen scheint, die sich in der experimentellen Anwendung auf „Anfangsbedingungen“ (= 2. Prämisse bzw. Untersatz) zu verifizieren oder zu falsifizieren haben, ist die 1. Prämisse bei *Fanfani* ein Syndrom aus religiösen, philosophischen, ideologischen, kurz „weltanschaulichen“ Überzeugungen. Und während die „Anfangsbedingungen“ der 2. Prämisse bei *Popper* offensichtlich das „Problem“ darstellen, das es zu lösen oder auf das es eine Antwort zu finden gilt, wobei das Problem selbst als „gegeben“ (woher und durch wen definiert?) unterstellt wird, implizieren die „Beobachtungen“ der 2. Prämisse einer Doktrin, die auch hier das „Problem“ darstellen, massive Bewertungseinflüsse seitens der 1. Prämisse.

Mit anderen Worten: Beim Neopositivismus sind 1. und 2. Prämisse säuberlich getrennt: Hier Theorie (= Satz von Hypothesen), hier soziales Problem, wobei die Frage nach der Definition des Problems nicht interessiert. Es wird als gegeben angenommen. – In Doktrinen hingegen spielt die 1. Prämisse in die Definition von sozialen Problemen als solchen und damit in die 2. Prämisse hinein. Noch anders gewendet: Beim Neopositivismus erfolgt die Problemdefinition nicht innerhalb der Methodik wissenschaftlichen Vorgehens, sondern von außerhalb („Werturteile“), während für Doktrinen der Prozeß der Problemdefinition selbst Gegenstand der Sozialwissenschaft und speziell der Soziologie zu sein hat. Denn der spezifische Gegenstand der Soziologie ist „das Soziale“ (*L. von Wiese*) in seinem Entstehen, seinen Wirkungen und in seinem Vergehen, bzw. das „soziale Handeln“ (*M. Weber*), und zwar der „subjektiv gemeinte Sinn“ (*ders.*) des sozialen Handelns.

Es ist ja auch kaum einzusehen, wie man als Sozialwissenschaftler Problemlösung und Problemdefinition säuberlich auseinanderhalten will, bzw. wie man sich eine Problemlösung vorstellt,

ohne mit gleichem Engagement die Prozesse der Problemdefinitionen zu begleiten. Andernfalls gerät man unweigerlich in das Dilemma, daß man sich soziale „Probleme“ etwa durch Mehrheitsentscheid oder durch Politiker vorgeben läßt, um dann pragmatische Lösungen für sie zu finden, während man übersieht, daß die typische Problematik vieler sozialer Probleme ja gerade durch Mehrheitsentscheid bzw. durch das Vorhandensein eines pluralistischen Meinungsspektrums erst entsteht, so daß eine „Lösung“ für oder im Sinne der Mehrheit das Problem als solches gar nicht aus der Welt schafft.

Die typische Problematik sozialer Probleme liegt in der Tatsache begründet, daß, was für die einen ein Problem ist, den anderen völlig problemlos erscheint, oder daß die Problematik ein und derselben Sache unterschiedlich eingeschätzt wird. Damit ist die Problematik vieler sozialer Probleme als Problematik des Konsenses bzw. Dissenses identifiziert. Hier aber versagt die Methode von trial and error zur Problemlösung vollständig, hier muß, um das Problem zu entschärfen (mehr ist oft gar nicht erreichbar), auf dem Wege der Hermeneutik und der Diskussion ein Konsens, wenigstens ein Minimalkonsens angestrebt werden. Fazit: Probleme, die als soziale Probleme erst durch Definition entstehen, wobei in die Definition wesentlich weltanschauliche und ideologische Faktoren einfließen, können nicht pragmatisch-technisch gelöst werden, sondern nur durch Einwirkung auf den Prozeß der Problemdefinition selbst.

### *Kooperation zwischen sozialen Grundsatzwissenschaften und empirischer Sozialforschung*

Nach den bisherigen Ausführungen könnte der Eindruck entstanden sein, daß die Befassung mit sozialen Problemen die fast ausschließliche Domäne jener sozialen Grundsatzwissenschaften wäre, die im o. a. Syllogismus der Doktrinen die 1. Prämisse beherrschen und von daher auch die Definition sozialer Probleme monopolisieren möchten. Das ist mitnichten der Fall.

Soziale Probleme werden überhaupt nicht primär von der Sozialphilosophie oder der Sozialethik oder gar der Theologie definiert. Die Definition sozialer Probleme geschieht nicht durch Wissenschaften (sie können sie registrieren), sondern durch die Gesellschaft und den in ihr wirksamen Meinungspluralismus, wobei die Wissenschaften, insbesondere die sozialen Grundsatzwissenschaften, nur eine schwache Stimme im Konzert der Problemdefinitionen haben.

Die eigentliche Aufgabe der sozialen Grundsatzwissenschaften liegt in der ideologiekritischen Einschaltung in den Prozeß der sozialen Problemdefinitionen, um Inkonsistenzen, logische Widersprüche, verkürzte, wesentliche Aspekte übersehende Argumentationen aufzudecken und ggfs. Umdefinitionen zu ermöglichen, wobei die „Erfolge“ meist nicht sehr ermutigend sind.

Dabei kann die Grundsatzwissenschaft wiederum ebenfalls in die Fallstricke von Ideologien hineingeraten, wenn sie Prinzipien unabhängig von oder in nicht mehr hinreichendem Kontakt mit Fakten verändernden Prozessen in der Gesellschaft zu sachfernen Handlungsanweisungen bzw. Verboten verdichtet.

Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die kanonistische Wuchergesetzgebung, die bis ins 19. Jahrhundert hinein die Zinsnahme für ein Darlehen verbot. Das Zinsverbot leitete sich als Konklusion aus folgenden Prämissen ab: Das wirtschaftliche Handeln (z. B. Kauf/Verkauf, Darlehensgewährung usw.) unterliegt dem Gebot der Tauschgerechtigkeit, *justitia commutativa*, d. h. dem Postulat der Äquivalenz von Leistung und Gegenleistung (= Obersatz). Nun aber würde ein Darlehenszins, da ihm keine Gegenleistung entspricht, gegen den Grundsatz der Äquivalenz verstoßen (= Untersatz). Also: Eine Zinsforderung ist sittlich unerlaubt, ist Wucher (= Konklusion).

Hierbei ging man beim Untersatz von der (Jahrtausende hindurch mehr oder weniger realistischen) Annahme aus, man lebe in einer stationären, d. h. keine Realverzinsung (rate of return over cost) ermöglichenden Wirtschaft. Also gebe es für die Forderung einer Nominalverzinsung kein reales Äquivalent. Dies mußte sich

ändern in dem Augenblick, wo die Wirtschaft aus ihrem stationären Kreislauf heraustrat und – u. a. mit Hilfe investitions- und innovationsfördernden Kredits – reale Zuwachsraten über den kostenmäßigen Einsatz hinaus (rate of return over cost) ermöglichte. Hier konnte eine Nominalzinsforderung mit einer effektiven Realverzinsung legitimiert werden, und ein Festhalten am absoluten Zinsverbot hätte gerade gegen den Grundsatz der Äquivalenz (aequivalentia inter datum et acceptum) verstoßen.

Ob überhaupt und wie lange jedoch eine konkrete Wirtschaftsform als stationär gilt und ob und ab wann diese Annahme nicht mehr stimmt, eben das vermag nicht die Wirtschaftsethik, sondern nur die Wirtschaftswissenschaft zu beantworten. Und daß über Gebühr lange am kanonistischen Zinsverbot festgehalten wurde, besagt nichts gegen die grundsätzliche sittliche Plausibilität des Zinsverbots, solange die Annahmen stimmten (man muß das Verbot z. B. nur einmal unter dem Gesichtspunkt des Schutzes wirtschaftlich Schwacher betrachten), sondern nur über mangelnde Kenntnisse in wirtschaftlichen Dingen. Das Zinsverbot konnte also unter bestimmten Anfangsbedingungen hoch plausibel sein, während es unter anderen Bedingungen seine Berechtigung verlor. Dies bedeutet keinen Wandel der Moral, sondern ist Ausdruck gewandelter wirtschaftlicher Verhältnisse. Hier sind die positiven Wissenschaften gefragt<sup>12</sup>.

Die positiven Wissenschaften können selbst keine sozialen Probleme definieren. Sie können aber vorhandene Probleme identifizieren, die den sozialen Grundsatzwissenschaften sonst gar nicht zur Kenntnis kommen würden. So hat z. B. die im Auftrage der deutschen Bischofskonferenz von Prof. *Gerhard Schmidtchen* durchgeführte große Umfrage unter den deutschen Katholiken zur Vorbereitung der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland die katholische Kirche in der Bundesrepublik und die Theologie für soziale Problemsituationen helllichtig gemacht (Kongruenz bzw. Inkongruenz zwischen

<sup>12</sup> Vgl. dazu des höheren *Wilhelm Weber*, Die scholastisch-kanonistische Zinsmoral und die Kreditschöpfungspraxis des modernen Bankensystems. In: Zeitschr. für die gesamte Staatswissenschaft, 122 (1966), 2, 158–271.

kirchlichen und gesellschaftlichen Wert- und Normsystemen), was ohne eine solche Untersuchung nicht im Entferntesten im gleichen Umfang hätte erreicht werden können<sup>13</sup>.

Ferner geht der Fortschritt der positiven Wissenschaften vielfach auch mit der Entwicklung größerer begrifflicher und sprachlicher Kompetenz einher, obwohl die Entfaltung von sprachlicher Kompetenz sicher nicht allein die Domäne positiver Wissenschaften ist. Dennoch ist der Vorwurf nicht ganz unberechtigt, der den Grundsatzwissenschaften weitgehende „Sprachlosigkeit“ vorwirft, weshalb sie ein Schattendasein führen. Sieht man genauer zu, dann wird man feststellen können, daß sprachliche Kompetenz sich in den letzten Jahrzehnten insbesondere in der Grauzone zwischen den sozialen Grundsatzwissenschaften (Sozialphilosophie, Sozialethik) und den positiven Wissenschaften entwickelt hat, womit alte Grenzmarkierungen zwischen den verschiedenen Wissenschaftstypen ihre Bedeutung mehr und mehr einbüßen und etwa *Helmut Schelsky* mit einigem Recht sagen kann, die Soziologie habe die Sozialphilosophie früherer Jahrhunderte abgelöst, wobei allerdings wieder ein bestimmter Soziologiebegriff gemeint ist.

Was vielfach nicht bedacht und selten thematisiert wurde, ist auch die nicht zu leugnende Tatsache, daß manches, was in der Vergangenheit mehr oder weniger unkritisch unter „Philosophie“ subsumiert wurde, in Wirklichkeit eine rudimentäre Vorform moderner Soziologie darstellte. So verschlägt es nichts, in der Nikomachischen Ethik des *Aristoteles* streckenweise eine primitive „Soziologie“ der altgriechischen Polis zu sehen<sup>14</sup>.

Die alten Gräben zwischen den verschiedenen Wissenschaftstypen sollten langsam zugeschüttet werden. In die Lösung der vielen und schweren uns bedrängenden sozialen Probleme hat jede Wissenschaft etwas einzubringen, und sei es auch ein noch so bescheidener Beitrag.

<sup>13</sup> Vgl. *Gerhard Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg i. Br. 1972, – dazu den Kommentarband von *Karl Forster* (Hrsg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg i. Br. 1973.

<sup>14</sup> Vgl. dazu *Wilhelm Weber*, Anfragen an die Soziallehre der Kirchen. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 13 (1972), 27 ff., bes. 30 f.

## DISKUSSION

Da der Referent *W. Weber* persönlich nicht anwesend sein konnte, hielt sich die Diskussion in einem verhältnismäßig engen Rahmen.

### „Common sense“ und Gesellschaftsnormen

*W. Weber* äußert sich in seinem Artikel skeptisch gegenüber den Doktrinen und befürwortet mehr den „common sense“ als Zeugen dessen, was man unter gesellschaftlichen Normen verstehen kann. In der Tat grenzt das Doktrinäre sehr hart an ideologisches Besseres, das über gewachsene und durch die Tradition bewährte Gesellschaftsnormen hinwegschreitet, diese sogar niederzureißen droht.

Andererseits machte ich darauf aufmerksam, daß man den „common sense“ nicht etwa einfach mit öffentlicher Meinung identifizieren dürfe, um so die normative Kraft des Faktischen auf geheimem Wege in die Normenbildung hereinzuholen. *A. Rauscher* wies darauf hin, daß *W. Weber* den „common sense“ im Sinn der englischen Konzeption als den Zeugen einer tief in der Tradition verwurzelten Werterfahrung versteht, die sichtbar und praktikabel das zum Ausdruck bringt, was das menschliche Gewissen zutiefst bewegt, wenn es darum geht, eine vom Objekt, von der Sache her gültige Gesellschaftsordnung zu konstituieren.

Man könnte diese Gesellschaftsnorm in etwa in Parallele setzen mit dem, was bei *Thomas von Aquin* das sekundäre Naturrecht ist, das ebenfalls als Zeuge von tief im menschlichen Wertbewußtsein verwurzelten, als human angenommenen Ordnungsnormen verstanden wurde. In dieser Weise wurden von *Thomas von Aquin* die bei verschiedenen Völkern untereinander geltenden Verhaltensregeln verstanden, also etwa das, was wir heute mit völkerrechtlichen Gewohnheiten bezeichnen.

Im besonderen sind durch die Betonung von objektiv gültigen Gesellschaftsnormen, die der Freiheit des einzelnen Schranken auferlegen, die Nationalökonomien aufgeweckt. Mit solchen Normen ist naturgemäß unmittelbar das Verteilungsproblem angesprochen. *G. Blümle* wies darauf hin, daß die Neoklassiker das Verteilungsproblem ausgeklammert haben. Etwas wird als ein Gut betrachtet, wenn dafür ein Preis bezahlt wird. Die Einkommensverteilung ist für die Neoklassiker ein einfaches Datum. Wenn einer einen Rolls-Royce kauft, dann tut er das, weil es sein Wille ist und er dafür das Geld hat. Daß ein anderer diesen Kauf mit Neid betrachtet, steht außerhalb der Betrachtung. Die Konsumfreiheit bedingt eine Ordnung, in der jeder wählen kann unter den Gütern, die ihm angeboten werden. Solange Verbraucher dafür arbeiten und zahlen wollen, besteht kein Problem. Das Problem entsteht allerdings, so fuhr *G. Blümle* fort, wo die Arbeit mit Freizeit verquickt wird, also das Leistungsprinzip nicht mehr der bestimmende Faktor dessen ist, was als Gut bezeichnet wird. Die Arbeitszeit muß dann, wenn die Wirtschaft effizient sein soll, vorgeschrieben werden. Damit wird aber zugleich auch das Einkommen bestimmt.

Verfolgt man diese Gedanken weiter und zieht man noch den von *G. Blümle* angesprochenen Neid der Mitmenschen in Rechnung, dann stehen wir tatsächlich vor der Frage, ob es nicht irgendwelche vorgeordnete Verteilungsnormen gibt, die von irgendeiner höheren Stelle aus, wenigstens in Umrissen, festgelegt werden können. *A. Rauscher* meint hierzu, daß man solche Normen nicht in der Abstraktion zu suchen habe, daß sie vielmehr in der Gesellschaft selbst lebendig seien. Es gelte wohl als selbstverständlich, daß es objektiv unerträglich ist, wenn neben einer geringen Zahl von Überreichen eine große Zahl von Gesellschaftsgliedern hungert.

Ich selbst vertrete die Auffassung, daß der Politiker nicht warten darf, bis sich irgendwelche soziale Mißverhältnisse aus der wirtschaftlichen Entwicklung einstellen, um diese dann durch sozialpolitische Maßnahmen zu kurieren, sondern daß man eine auf dem allgemeinen Konsens beruhende Wertvorstellung haben muß von

dem, was man noch als gerechte Verteilung bezeichnen kann. *J. Schasching* machte hierzu die beachtenswerte Bemerkung, daß man nicht gleich an den Staat zu denken brauche, dem diese Verteilungsnormen anvertraut werden sollen. Man könne durchaus eine zwischenstufige Ordnungskraft dafür einsetzen. Vielleicht dachte *J. Schasching* hierbei an die Sozialpartner, die bislang das Verteilungsproblem in die Hand nahmen.

Die Frage nach der gesellschaftlichen Aufgabe der Sozialpartner wurde kürzlich in einem internationalen Symposium besprochen<sup>1</sup>. Es zeigte sich daselbst in der Diskussion, daß die Sozialpartner das Verteilungsproblem heute in vielen Ländern kaum mehr unter dem Gesichtswinkel der Gemeinpflichtigkeit zu lösen vermögen. Dort, wo sich die Fronten verhärtet haben, spielen nur noch die Eigeninteressen mit. Der Hinweis von *J. Schasching* auf die Weckung von zwischenstufigen Ordnungskräften hat darum eine hochaktuelle Bedeutung: wie bringen wir die Sozialpartner dazu, Ordnungsnormen anzuerkennen, die ihre Interessen übersteigen und die gesamte Gesellschaft miteinbeziehen? Mit dieser Frage stehen wir also wiederum im Zentrum unseres Problemkreises: darf man wirklich nicht voraussetzen, daß es gewisse Normen gibt, die über alle individuell bestimmten und interessenbezogenen Wertvorstellungen hinaus die Gesamtheit angehen und die auch irgendwie von den Gesellschaftsgliedern anerkannt werden können, so schwer es auch sein mag, diese Ordnungsnormen zu definieren? Sie werden immer zeitgebunden sein und sich an bestehende, im „common sense“ zum Ausdruck kommende soziale Wertvorstellungen anlehnen. Das hindert aber nicht, im menschlichen Wert- und Rechtsbewußtsein die geschichtlich nicht gewordene, sondern in ihm von Natur gegebene Anlage vorauszusetzen, aufgrund deren der Mensch die in der Gesellschaft geltenden Wertmaßstäbe kritisch zu beurteilen vermag, ohne in einen Subjektivismus zu verfallen.

<sup>1</sup> Vgl. Die Sozialpartner in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat. Akten eines internationalen Symposiums. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von *Arthur F. Utz*, *Heinrich Basilius Streithofen* und *Wolfgang Ockenfels*, Sammlung *Politeia* Bd. XXXI, Seewald-Verlag, Stuttgart 1979.

Hier setzt nun der Empiriker ein, der gerne wissen möchte, auf welchem Wege solche tiefer oder, wenn man will, höher liegenden Normen gefunden werden, da er sie im Bereich der Erfahrung nicht feststellen kann. Die Diskussion um diesen Zentralpunkt führte bereits in das folgende Thema hinein: die erkenntnistheoretische Grundlage von hinter der Empirie verborgenen Normen.

ERKENNTNISTHEORETISCHE ANMERKUNGEN  
ZUR FRAGE DER TRENNUNG VON  
EMPIRISCHER UND PHILOSOPHISCHER  
GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFT

*Die Notwendigkeit gesellschaftlicher Normen*

Sofern der Politiker nicht nur Macht, sondern Frieden und Glück der Gesellschaft erstrebt, braucht er irgendwelche Normen. Diese Normen müssen auch sittlichen Charakter haben, da Glück und Frieden ohne Moral keinen Bestand haben. Die Norm muß darum zugleich und sogar in erster Linie sittlich verantwortlich sein. Um diese Normen zu gewinnen, wird er zunächst die Erfahrung befragen, die man bisher mit wirtschafts- und sozialpolitischen Maßnahmen gemacht hat. Das ist ohne Zweifel ein gangbarer Weg. In der Beurteilung gemachter Erfahrungen sucht er aber zugleich, ob er es weiß oder nicht, nach einer Norm, die über eine konkrete Situation hinausreicht, d. h. den Pragmatismus überwindet und eine stabile Politik garantiert. Ohne eine solche gesicherte, die Enge der augenblicklichen Situation überwindende Norm verläuft die Politik in einem unabsehbaren Auf und Ab. Denn keine Erfahrung ist wie die andere, kein gesellschaftliches Problem läßt sich mit einem früheren decken. Die Frage ist darum, ob es nicht möglich ist, eine überspannende und für die Gesellschaft im allgemeinen gültige Norm zu finden, an der man eine augenblickliche Situation zu messen vermag. Daß eine solche Norm nicht ohne Erfahrung zustandekommen kann, ist nicht zu leugnen. Wieviel Erfahrung brauchen wir aber, um wenigstens in allgemeinen Umrissen eine solch anspruchsvolle Norm zu gewinnen?

Zur Zeit des wirtschaftlichen Boom wurde es allgemein begrüßt, wenn sogar Hausfrauen und Mütter ihre Arbeitskraft der Wirtschaft zur Verfügung stellten. Man huldigte dem blinden Optimis-

mus, daß das Wachstum immer so weiter gedeihen könne. Als dann plötzlich die Rezession und mit ihr die Arbeitslosigkeit einsetzte, war man erstaunt feststellen zu müssen, daß ein großer Teil der als arbeitslos zu Registrierenden Frauen waren, die niemals in die Wirtschaft eingezogen wären, hätte man sie nicht zur Zeit des Boom hineingelockt. Allzu spät erkennen wir jetzt, daß es besser gewesen wäre, die Familienmütter in ihrem Heim zu belassen, wo sie eigentlich ihren „natürlichen“ Ort haben. Auch wären viele soziale Probleme, besonders das der Erziehung nicht so akut aufgetreten, die Jugendkriminalität wäre wahrscheinlich geringer geblieben. Und nicht zuletzt hätten wir das Geld gespart, das wir jetzt für die Psychiater, die Heilpädagogen, die Jugendverwahrstätten ausgeben müssen. Und wir hätten eine Jugend, die, im Kreis der Familie aufgewachsen, mehr Verständnis dafür aufbrächte, daß sie für die Betagten arbeiten muß. Unsere Sorge um den „Altenberg“ wäre wahrscheinlich bedeutend geringer. Die Erkenntnis, daß die Familienpolitik zur Gesellschaftspolitik und im Gefolge auch zur Wirtschaftspolitik gehört, hätte an sich bereits zur Zeit des Boom vorhanden sein müssen. Oder sollte man das Gegenteil annehmen, daß wir diese Erkenntnis erst durch den gemachten Fehler gewonnen haben?

Das also ist das Problem: wieviel Erfahrung brauchen wir, um Zeiten überspannende Normen zu finden, die zu einer stabilisierenden Gesellschaftspolitik gehören?

## I. Die Erfahrung als Grundlage für die Gewinnung von Normen

### *Erfahrung und Normenbildung bei Aristoteles*

Es ist das Verdienst des Philosophen von Stagyra, *Aristoteles*, die Erfahrung in die Ethik eingebracht zu haben. Während noch *Plato* weitab von der konkreten Wirklichkeit das Bild einer Idealgesellschaft entwarf, knüpfte *Aristoteles* an den Menschen an, wie er konkret aufwächst und sich in seiner gesellschaftlichen Umwelt ver-

hält, um so nicht ein Ideal, sondern eine Norm gesellschaftlichen und staatlichen Zusammenlebens zu finden. Der Mensch wächst in der Familie auf, dort lernt er den sozialen Umgang, dort findet er seine erste Bedarfsdeckung. In Anerkennung ihrer Grenzen sucht die Familie den Verbund mit anderen Familien in der Organisation der Gemeinde und schließlich im Staat.

*Aristoteles* hatte nicht daran gezweifelt, daß diese Erfahrung, die er in seiner nächsten Umwelt gemacht hat, universal gültig sei. Es war ihm selbstverständlich, daß die Familie überall die Wurzel des Staatswesens ist und auch bleibt. Es wäre ihm nicht eingefallen, eine umfangreiche empirische Untersuchung anzustellen, um die Erkenntnis zu erhärten, daß ein Staat ohne Familien nicht existieren kann.

Aus der einfachen Erfahrung entnahm *Aristoteles* die Einsicht, daß der Mensch wesentlich sozial ist. Daraus entwickelte er seine Lehre vom Gemeinwohl als der Norm der Gesellschaft. Die Vorstellung von einer durch die Interessenpluralität charakterisierten Konfliktgesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, in der von der Autorität kein gemeinsames Ziel vorgeschrieben wird, in der vielmehr einzig operationelle Mechanismen die sozialen Beziehungen regeln, war ihm völlig fremd und wäre von ihm als sinnwidrig bezeichnet worden, hätte man ihm davon gesprochen.

Bei der Schau in die eigene Seele erkannte *Aristoteles*, daß der Mensch sein ganzes Streben auf ein letztes Ziel, die Vollkommenheit seines Wesens, einstellt. Da aber der Mensch nicht nur Individuum, sondern zugleich soziales Wesen ist, muß dieses Streben durch eine umfassende, vollkommene Gesellschaft eingerahmt werden, den Staat, der zugleich als naturgemäßer Abschluß aller Normenbildung verstanden wurde.

Aus einer solchen vorwissenschaftlichen Erfahrung erstand die Ethik und die politische Philosophie des *Aristoteles*.

### *Erfahrung und Normenbildung im Empirismus*

Nach dem Urteil der modernen Sozialwissenschaftler ist die Erfahrungsbasis des *Aristoteles* zu klein, um eine Schlußfolgerung

auf die Natur des Menschen zu gewährleisten. Die Kritik trifft ebenso die Scholastik, die *Aristoteles* gefolgt ist.

Auch die empirische Sozialwissenschaft sucht nach Gesetzen des sozialen Lebens, aus denen sich irgendwelche Normen oder notwendige Verhaltensweisen für die Zukunft ergeben. Sie macht alle Anstrengungen, um aus der Hypothese herauszukommen und eine Theorie zu erstellen. Aber diese Theorie, wenn sie wirklich einmal zustandekommen sollte, behält für den Modernen empirischen Charakter und kann nicht als metaphysische Wesenserkenntnis ausgegeben werden.

Diese Einstellung zeugt ohne Zweifel von einer beachtenswerten wissenschaftlichen Bescheidenheit. Nicht ganz korrekt ist es aber, wenn Empiriker ihre Erkenntnisweise zur einzigen für die Bewältigung der praktischen Probleme gültigen Erkenntnis stempeln. Jedenfalls genügt ihre Erkenntnis nicht, um als sittliche Norm gesellschaftlichen Handelns gelten zu können. Allerdings wenden sie hierbei sogleich ein, daß die Gesellschaft als solche wertneutral sei. Es sei Aufgabe des Einzelnen, mit den in der Gesellschaft geltenden Normen fertig zu werden. Wenn aber dem so ist, wenn es keine der Gesellschaft als Ganzem vorgeordnete Norm gibt, die zugleich sittlich von den Einzelnen verantwortet werden muß, wenn also die gesellschaftliche Norm nichts anderes ist als die durch Addition von vielen Einzelnormen gewonnene Summe, dann ist es unstatthaft, jene als Terroristen anzuklagen, die mit dem System nicht einverstanden sind. Der Marxist hat hier leichtes Spiel, indem er erklärt, das Bewußtsein seiner Mitmenschen sei durch den Kapitalismus der naturgemäßen Gesellschaftsnorm entfremdet worden.

Es soll hier einmal vorausgesetzt werden, daß jede gesellschaftlich relevante Norm sowohl unter ihrem sozialen wie individuellen Betracht vom handelnden Menschen sittlich verantwortbar sein muß. Dies will besagen, daß die gesellschaftliche Norm nicht nur im Sinn der äußeren Ordnung gerecht sein, sondern zugleich auch das sittliche Bewußtsein des Einzelnen ansprechen muß. Die beiden Aspekte lassen sich grundsätzlich nicht trennen, so sehr wir in der positiv-rechtlichen Ordnung einen gewissen Kompromiß mit den tatsächlichen Verhaltensweisen der Gesellschaftsglieder ma-

chen können und auch müssen, um dem Recht überhaupt noch eine genügende Effizienz zu belassen. Dies hat aber nichts mit einer vollständigen Trennung von Recht und Moral zu tun. Die Verquickung von sozialer und sittlicher Norm fußt auf dem Nachweis, daß der Mensch „wesentlich“ sozial ist, d. h. das Ziel der Gesellschaft in sein sittliches Wollen als Aufgabe einschließen muß. Diese Norm ist nicht nur von allen einzeln und individuell zu verantworten, sie ist also nicht nur individuell universal, sondern ist zugleich sinngabendes Ordnungsprinzip des Ganzen.

Was eine Theorie der empirischen Sozialwissenschaften für die sittliche Handlungslehre zu bieten vermag, ist höchstens ein, allerdings nützlicher, Hinweis, bis zu welchem Grad sittliche Anforderungen in der Gesellschaft noch auf Resonanz stoßen. Das ist für die Gesellschafts- und vor allem die Rechtspolitik eine immerhin unerläßliche Erkenntnis.

## II. Das Problem der Gewinnung sittlicher Normen aus der Wirklichkeit

Eine sittliche Norm, die zugleich die Kooperation der Gesellschaftsglieder strukturieren soll und damit der Gesellschaft selbst vorgeordnet und ihr vorgegeben ist, kann nicht einfach aus einem, wenn auch noch so summierten formalen Imperativ der Gesellschaftsglieder bestehen. Sie kann nicht kreiert werden, sie muß als vorgegebener, real gültiger Wert und Auftrag irgendwie in der Wirklichkeit auffindbar sein. Wie aber gelangt man zu einer solchen gesamtgesellschaftlichen Norm? Ist es überhaupt möglich, den Inhalt einer Norm aus der Wirklichkeit zu gewinnen? Das ist die vordergründige Frage der Ethik im allgemeinen: Kann man einen aus der Wirklichkeit entnommenen Inhalt als Norm erkennen und ihn damit absolut setzen?

Daß es wünschenswert ist, die Normen aus der Wirklichkeit zu entnehmen, müßte jedem Ethiker einsichtig sein, weil alle Ethik die Wirklichkeit gestalten, konkretes Leben kontrollieren soll. Entgegen der Auffassung des Pragmatismus, der eigentlich keine

Ethik, sondern eine Erfolgslehre ist, muß die ethische Kontrolle unerschütterlich, nämlich absolut sein.

Nach *Kant* ist das Wirkliche immer begrenzt, weil konkret, der Erfahrung und damit der Kausalordnung zugehörig. In der Kausalordnung nimmt das Fragen nach dem Vorherigen, das eine Erscheinung erklärt, kein Ende. Der Prozeß geht ins Unendliche. Die Erkenntnis, daß die Kette des Fragens einmal bei einer Endursache, einem göttlichen Wesen als der Erstursache abschließen kann, ist nach *Kant* wissenschaftlich nicht möglich. Die Wirklichkeit kann gemäß *Kant* höchstens die Bedingung dafür sein, daß der absolute Imperativ der Verantwortung möglich wird. Aber aus dem Sachverhalt selbst kann man einen Inhalt als absolut gültig nicht ermitteln. Zwar ist auch in der kantischen Ethik ein Versprechen aus seinem Wesen heraus unverbrüchlich. Das liegt in seiner Definition. Und die Lüge wird als ein direkter Widerspruch zur Definition der Sprache angesehen. Aber damit ist über das wirkliche Versprechen und über die wirkliche Aussage noch nichts ausgemacht. Das definitiv umschriebene Versprechen gibt es nach *Kant* in der Wirklichkeit nicht, da es immer eingebettet ist in Sachverhalte, die zur Kausalordnung gehören: psychische Momente wie Motivation, Utilität, soziale Einbettung usw. Auch die definitiv gefaßte Sprache erscheint in der Wirklichkeit nicht als solche, sondern kann ganz andere Momente einschließen: Emotion, Zwecksetzung usw. Im übrigen hat die Soziologie nachgewiesen, daß die Sprache sogar in erster Linie Ausdruck von Emotionen ist, weniger die Intention der Wahrheits- oder Erkenntnisaussage hat.

Die Wirklichkeit läßt sich in der Schau *Kants* nicht definieren. Darum kann die Wirklichkeit auch keine Norm abgeben. Der sittlich verantwortungsbewußte Mensch kann nur erklären, daß seinem Wertempfinden nach da oder dort die Bedingungen, beispielsweise für ein Versprechen oder eine Wahrheitsaussage, gegeben sind, so daß er sich verpflichtet erachtet, das Versprechen zu halten oder durch Sprechen zur Wahrheit zu stehen. Das gemachte Versprechen selbst ist nicht sittlich und darum auch nicht normativ, es ist ein rein geschichtliches Ereignis, das allerdings unter Umständen dem Verantwortungsbewußtsein die Möglichkeit schafft, tätig zu werden.

Diese zunächst sehr plausibel erscheinende, aber für die Lehre der Normenbildung sehr einschneidende und für die Praxis sogar verhängnisvolle These soll am Beispiel der Rechtsdefinition, wie sie *H. Kelsen* im Anschluß an *Kant* vornimmt, kurz dargestellt werden.

Das Recht wird, um es von der Moral zu unterscheiden, als Zwangsordnung definiert. Angewandt auf die Wirklichkeit wird nun jegliche soziale Zwangsordnung als rechtliche Ordnung bezeichnet, ob es sich um eine Diktatur oder um eine Demokratie handeln mag. Formal ist in beiden Fällen Recht vorhanden. Der Inhalt der Rechtsordnung spielt für die streng rechtliche Betrachtung keine Rolle. Daß die Diktatur eine sehr unmenschliche Form gesellschaftlichen Zusammenlebens ist, berührt das Wertempfinden der Gesellschaftsglieder, hat aber mit dem Recht als solchem nichts zu tun. Wenn die Gesellschaftsglieder in ihrer Mehrzahl eine sozialistische Organisation nach dem Muster der Sowjetunion für gut halten, sie also sittlich verantworten können, dann ist diese Organisation als rational zu bezeichnen. Hierbei kann ein Einzelner, der mit der Mehrzahl der Gesellschaftsglieder nicht einverstanden ist, keine Zuflucht in einem nicht sozialisierten Raum mehr finden.

Wie man leicht sieht, ist das konkrete Werturteil über die Güte der Ordnung rein empirisch gewonnen. Die Bindung der Grundsatzwissenschaft an die empirische Wissenschaft ist insofern perfekt, als es keine Friktionen gibt. Dieser Prozeß kann aber nicht zur Erfüllung der materialen Gerechtigkeit und zur sittlich verantwortbaren Entscheidung führen. Er wird zudem durch die praktische soziale Erfahrung als Verirrung entlarvt.

Ganz anders sieht die Sache aus, wenn man annimmt, daß das Recht immer einen Inhalt implizieren muß, der der sozialen und individuellen Zweckbestimmung des Menschen entspricht, d. h. einen Inhalt, an dem auch die Mehrheit der Gesellschaft nichts ändern darf, weil er im Wesen des Menschen beschlossen ist. Die Diktatur ist darum grundsätzlich verwerflich und kann nicht als Rechtsordnung bezeichnet werden. Sie ist wesentlich Unrechtsordnung, es sei denn vorübergehende gravierende Umstände erfor-

dern eine Konzentration der Macht. In gewissem Sinne folgt die UNO dieser Schauweise, da sie die demokratische Verfassung zur Bedingung für die Aufnahme in die Völkergemeinschaft macht. Eigentümlicherweise ist sie andererseits sehr inkonsequent, indem sie auch die Verfassung der Sowjetunion noch als Demokratie anerkennt. Unter diesem Betracht folgt sie der *Kant'schen* Konzeption.

Eine real gültige Norm muß ihre Universalität aus der Wirklichkeit beziehen und muß darum auch immer und überall anwendbar sein, ohne daß man ihre Gültigkeit in der Empirie nachträglich suchen müßte. Natürlich muß eine solche Norm von allen individuellen Eigenheiten abstrahieren. Dennoch muß sie bei der Rückkehr in die Wirklichkeit das Individuelle normieren können. Wie eine solche Abstraktion möglich ist, soll später diskutiert werden. Zunächst soll die Frage besprochen werden, wieviel Erfahrung notwendig ist, um eine universal gültige Norm zu gewinnen.

### III. Die Normengewinnung aus der inneren Erfahrung der praktischen Vernunft

Die empirischen Wissenschaften sind begreiflicherweise sehr vorsichtig beim Übergang von der Hypothese zur Theorie. Besteht doch immer die Möglichkeit einer Falsifizierung. Die Erfahrung, mit der sie operieren und auf die sie sich stützen, soll sich weitmöglichst von dem, was man Wertfühlen, Interesse, persönliche Stellungnahme usw. nennt, freihalten. Das heißt, sie streben die äußere Erfahrung an, die von allem Subjektiven gereinigt ist. In dieser Weise verfahren sie auch mit den moralischen Normen. Diese werden untersucht, insofern sie sich nach außen kundtun, und zwar nicht etwa beim untersuchenden Wissenschaftler selbst, sondern bei anderen.

#### *Die partielle Abstraktion aus Inhalten der inneren Erfahrung*

Nun gibt es außer der äußeren Erfahrung auch eine innere Erfahrung, die sich in unserem Wertbewußtsein, einfach gesagt: in unse-

rem Gewissen, kundtut. Diese innere Erfahrung wurde selbst von *Kant*, der sonst alle Inhalte aus dem apriorischen Imperativ ausschied, benützt, um die Differenz zwischen den Kausalwissenschaften (wie z.B. Psychologie) und der Moral zu ermitteln. Die Motive einer Handlung wurden von *Kant* nicht als sittliche Phänomene angesehen, weil sie nicht absolut, sondern bedingt sind, sei es von irgendwelchen Empfindungen oder vom freien Willen stimuliert. Wenn jemand aus Pflicht und aus Selbstverantwortung handelt, dann darf er sich auf nichts berufen, darf keinen Grund, auch keine Zwecke angeben, um seine Verantwortung auf die „Notwendigkeit“ oder Zwänge von Sachverhalten abzuschieben, sondern muß in uneingeschränkter Freiheit schöpferisch entscheiden. Gewiß wußte auch *Kant*, daß die freie Entscheidung sich in der Wirklichkeit im Raum der Kausalitäten abspielt, daß sie motiviert ist, einen Zweck verfolgt und sich entsprechend diesen Motivierungen zu legitimieren sucht. Aber das Sittliche, das als Selbstübernahme von Verantwortung erfahren wird, stellt das eigentliche, unterscheidende Merkmal dar, wodurch sich die sittliche Handlung von jeder anderen unterscheiden läßt. Diesen Teil der sittlichen Handlung löste *Kant* aus ihrer Umwelt abstrahierend ab. Und zwar diente ihm zu dieser Teilabstraktion die innere Erfahrung. Anders hätte er das Sittliche gar nicht in seiner Wurzel erfaßt. *Kant* hat das Ergebnis dieser inneren Erfahrung universalisiert. Das heißt, wer kein solches absolutes Pflicht- und Verantwortungsbewußtsein hat, ist kein moralisches Wesen.

Was in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist, ist die Feststellung, daß diese Erkenntnis in keiner Weise eine längere empirische Untersuchung erforderte, etwa die Erforschung, ob auch andere und dazu noch viele andere Menschen so denken. *Kant* dachte nicht daran, seine phänomenologische Analyse durch eine soziologische Erhebung bestätigen zu lassen. Das Ergebnis einer inneren Wahrnehmung war ihm evident.

Die absolute Verantwortung wurde nun von *Kant* in der intellektuellen Erkenntnis abseits von der Erfahrung stilisiert. Die Autonomie der praktischen Vernunft wird weiterhin im reinen Denkprozeß verfolgt. Sie ist Grundlage für die Definition der Würde des

Menschen, wie ebenfalls für die Normierung beim Zusammentreffen von mehreren Menschen in der Gesellschaft. Daraus ergab sich für *Kant* die Definition der Gesellschaft als einer Rechtsgemeinschaft.

Man kann die Denkooperation, in der die Freiheit aus ihrem anthropologischen Zusammenhang herausgehoben und zum isolierten Objekt der Spekulation gemacht wird, billigen, aber man muß von einem Kantianer erwarten, daß er bescheiden auf dieser idealistischen Ebene verbleibt.

Die theoretische Nationalökonomie verhält sich nicht anders. Auch sie operiert mit der inneren Erfahrung. Der Begriff der wirtschaftlichen Rationalität wird in der Weise gewonnen, daß man es als selbstverständlich universal gültig ansieht, nicht mehr Produktionsmittel zur Erstellung eines Objektes einzusetzen als nötig. Der Nationalökonom unterstellt ohne weiteres, daß jeder Mensch so denkt, sofern er wirtschaftlich handeln will. Die aus seiner Verstrickung mit allen anderen Zwecküberlegungen gewonnene wirtschaftliche Rationalität wird sodann in einem Denkexperiment zum Gegenstand der Betrachtung gemacht. Auch das ist durchaus legitim. Aber sowohl hier wie bei der allgemeinen *Kant'schen* Definition des Sittlichen muß man sich bewußt bleiben, daß man sich im ideellen Raum bewegt. Der Rückweg in die Wirklichkeit, aus der man die Definition mittels der partiellen Abstraktion gewonnen hat, muß sorgfältig überlegt werden. Man hat all das wiederum zu berücksichtigen, was man in der Abstraktion hinter sich gelassen hat. Nicht nur das, man muß sich überhaupt fragen, ob es erlaubt ist, mit Hilfe eines idealistisch ausgeformten Begriffes oder Denkschemas die Wirklichkeit zu interpretieren oder gar zu ordnen.

Beim Übergang aus der Idee in die Wirklichkeit wird von den kantianisch eingestellten Denkern ein ideell erarbeitetes Schema aufgestellt, in dem zunächst jedem die Autonomie zugedacht und dann gefragt wird, auf welche rationale Weise die möglichst große Autonomie für alle in der Gesellschaft gerettet werden kann. Alles geflissentlich bei der Teilabstraktion Zurückgelassene ist wiederum in die Überlegungen einzubeziehen. Diese Operation wäre verhältnismäßig einfach, wenn man es mit

einer Gesellschaft zu tun hätte, die am Anfang steht und in der alle Gesellschaftsglieder mit den konkret gleichen Fähigkeiten und Erfolgchancen ausgerüstet sind. Man bräuchte dann nur den Startschuß zur Leistung zu geben. Das Ergebnis dieses Leistungswettbewerbs müßte jeder anerkennen, vorausgesetzt natürlich, daß jeder der Auffassung wäre, die geordnete Bewegungsfreiheit sei die einzige Bedingung gesellschaftlicher Institution.

Abgesehen davon, daß diese Bedingung durch eine sorgfältige Analyse des Verantwortungsbewußtseins der Mitmenschen zweifelhaft würde, sieht sich der Kantianer mit der faktischen Ungleichheit der Startchancen konfrontiert. Wir leben nicht am Anfang der Welt. Ob es überhaupt einen solchen gibt, ist nicht nachzuweisen. Wie will nun der Kantianer das Problem lösen, worin in einem gegebenen historischen Moment die Startgleichheit besteht? Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Politiker zu befragen, was sie als Ziel der gesellschaftlichen Kooperation bestimmt haben. Wenn diese z. B. das wirtschaftliche Wachstum obenan gestellt haben, dann wird er befürworten, daß man allen jenen Wirtschaftssubjekten die Mittel zur Leistung in die Hand gebe, die die Potenzen aufweisen, im Leistungskampf zu bestehen. Damit ist aber das Problem nicht gelöst. Denn man müßte dem Politiker selbst eine Entscheidungshilfe leisten, nämlich bezüglich der Frage, ob es sittlich zu verantworten sei, das wirtschaftliche Wachstum über alle anderen wirtschaftspolitischen Zielsetzungen zu stellen. Angesichts dieses Problems schweigt der Kantianer. Mit der Autonomie der Vernunft ist hier nicht mehr zu operieren. Hier geht es um die erstrangige, und zwar sittliche Frage nach dem Ziel des Menschen in der Gesellschaft. Die Teilabstraktion entpuppt sich als das, was sie wirklich ist, nämlich als Erfassung eines Teilaspekts der Wirklichkeit, von dem aus man den Weg zur vollen Wirklichkeit nicht mehr zurückfindet.

Die Teilabstraktion hat ihre eigene Bedeutung. Dies abstreiten zu wollen hieß, die großen Leistungen der theoretischen Nationalökonomie zu ignorieren. In der Teilabstraktion erfassen wir ausschnittsweise einen Gesichtspunkt des tatsächlichen Handelns, den es in der Praxis zu berücksichtigen gilt. Es kann sogar vorkom-

men, daß er der vordringliche Gesichtspunkt ist, so vor allem, wenn eine Wirtschaft von unten auf angekurbelt werden soll, etwa um die Gesellschaft aus dem Existenzminimum hinauszuführen, oder wenn eine Wirtschaftsgesellschaft ihre Konkurrenzfähigkeit bedroht sieht. Doch ist zu bedenken, daß die wirtschaftliche Rationalität immer nur vom Ziel des Wirtschaftens her bestimmbar ist. Wenn dieses Ziel widersinnig ist, dann kann von Rationalität im Hinblick auf dieses Ziel nicht mehr gesprochen werden. Darin bestand der Grundirrtum *W. Euckens*, anzunehmen, daß „rational“ rein formal, unbekümmert um die Legitimierung des Zieles, verstanden werden könne. Die effizienteste Weise, einen Menschen meuchlings zu ermorden, kann nicht rational sein. Sonst müßten wir den Mörder wenigstens wegen dieser rationalen Überlegungen belohnen, so sehr wir ihn wegen des Mordes bestrafen. Nach dem heutigen Rechtsempfinden wird der Mörder gerade wegen der angewandten Raffinesse schwerer bestraft. Hier hakt irgendwie die Teilabstraktion aus. Wir müssen daher eine andere Abstraktion finden, die die Komplexität des Lebens in sich begreift und dazu in der Lage ist, die Aspekte, die in der Teilabstraktion gewonnen werden, zu integrieren und so die Konsequenz der Sinnwidrigkeit in der Praxis abzuriegeln.

### *Die Gewinnung von Normen durch ganzheitliche Abstraktion*

Läßt sich aus der inneren Erfahrung als Absolutes und Allgemeingültiges nicht mehr gewinnen als der kategorische Imperativ? Gewiß ist die Frage nicht leicht zu beantworten im Hinblick auf die verschiedenen kulturellen Bedingungen, unter denen die Normen formuliert worden sind. In unserer Gesellschaft halten wir es für selbstverständlich, daß geliehenes Gut zurückzugeben sei. Übrigens würde *Kant* diesen Imperativ als definitiv gültig betrachten, denn „geliehen“ heißt soviel wie „wieder zurückgeben“. Die mittelalterlichen Moralisten haben diesen Imperativ zwar ebenso als universal gültig bezeichnet, doch machten sie seine faktische Gültigkeit von den sozialen Bedingungen abhängig. Ein geliehenes Messer gebe man nicht zurück, wenn sich der Eigentümer damit das Leben nehmen will. Diese Wendung sieht beinahe

so aus wie die *Kant'sche* Lehre vom Imperativ, der erst möglich wird, wenn die entsprechenden Bedingungen vorhanden sind. Entsprechend der Abstraktionslehre von *Thomas von Aquin* dürfte aber das Prinzip, Geliehenes ist zurückzugeben, nicht so einfach formuliert werden. Denn Geliehenes gibt es nur in einer Gesellschaft, wo die private Eigentumsordnung besteht. Das private Eigentum ist aber, wie *Thomas von Aquin* ausdrücklich sagt, kein Apriori. Es gilt nur im Hinblick auf die Zweckordnung, nämlich die sozial beste Ausbeutung der materiellen Güter. Das Prinzip ist also nur in einer Gesellschaft ein Prinzip, in der die private Eigentumsordnung legitimiert ist. Dort gilt es aber dann nicht mehr nur begrifflich, sondern real, wobei die reale Gültigkeit konkret bestimmt wird entsprechend der Zielsetzung privaten Eigentums.

Mit dieser Bemerkung sind wir mitten im Problem. Die Imperative unserer praktischen Vernunft sind nicht in der Freiheit als solcher begründet, wenn man den Menschen real sieht, sondern in seiner Finalität. Die Freiheit ist nichts anderes als eine Qualität des dem Menschen von Natur innewohnenden Strebens nach Selbstverwirklichung. Das Ziel dieser Selbstverwirklichung ist ihm bereits von Natur vorgegeben. Selbst in der vermeintlichen Vernichtung des eigenen Lebens sucht der Mensch, ob bewußt oder unbewußt, nur ein anderes Sosein als das, in dem er sich befindet. Im Grunde strebt er nur danach, aus diesem Sosein zu entfliehen. Dies ist ihm bewußt. Um etwas anderes mag er sich im Augenblick seines Freitodes vielleicht nicht kümmern. Aber sein naturhaftes Streben, das ihn in irgendeiner Weise zur Selbsterhaltung drängt, kann er nicht vernichten. Diese Erkenntnis ist nicht etwa nur das Resultat einer begrifflichen Analyse dessen, was man Streben nennt. Sie ergibt sich aus einer sorgfältigen Innenschau, sofern diese nicht durch irgendwelche psychischen Verwicklungen gehemmt ist. Diese innere Erfahrung wird auch durch äußere Erfahrung erhärtet, nämlich durch das seelische Verhalten derer, die, durch die Umwelt vom Freitod gerettet, bei ruhiger Überlegung von ihrem Ansinnen abstehen.

Gewiß lernen wir unsere existentiellen Zwecke als Normen unseres Handelns durch die Umwelt kennen. Dem Kind werden die

Normen durch Erziehung „beigebracht“. Aber es liegt mehr in diesem „Beibringen“ als Gewöhnung. Der zum Gebrauch der Vernunft gelangte Mensch bejaht die „gelernten“ Normen in voller Selbstverantwortung und nicht mehr aus Gewöhnung. Wenn er sie verneint, dann aus der Überzeugung, daß seiner persönlichen Werterfahrung nach die traditionellen Normen seinen existenziellen Zwecken nicht entsprechen.

Wenn der Mensch seine Werte auch nur in Konfrontierung mit einer konkreten Situation erkennt und ebenso formuliert, so transzendiert er doch das Konkrete im Hinblick auf die aus seiner Natur nicht zu beseitigenden existenziellen Zwecke. Durch wieviele Erfahrungen der Einzelne hindurchgehen muß, um eine universal gültige Norm zu erkennen und zur seinen zu machen, hängt von verschiedenen Faktoren ab, von psychischen, aber auch vom Inhalt der Norm. Daß Friede dem Krieg vorzuziehen sei, mag rascher eingesehen werden als die Forderung, daß das private Eigentum zu respektieren ist. Diese Differenzierung ist in der Art und Weise begründet, wie analog ein Wert ist, analog zur existentiellen Verwirklichung der sowohl individuellen wie sozialen Natur des Menschen. Der Friede ist unter diesem Aspekt gar nicht so eindeutig, wie er sich präsentiert. Es gibt auch einen für den einen Partner unwürdigen Frieden. Friede ist eben nicht nur Waffenruhe. Er reicht vom bloßen Verzicht auf kriegerische Auseinandersetzung bis zum harmonischen Kooperieren in Freundschaft. Extensiver analog ist die Forderung des Respektes vor fremdem Eigentum.

Die Fülle dieser Analogie werden wir niemals ganz ausschöpfen. Wir müßten schon sämtliche Möglichkeiten der realen Welt erfahren haben, um einem Handlungsprinzip jene Formulierung zu geben, die ihm als Prinzip eigentlich gebührt.

Sollen aber deshalb die Normen gar nicht so sein, wie sie vorgeben, nämlich universal gültig? Die Frage kann mit Ja und mit Nein beantwortet werden. Mit Nein auf jeden Fall im Hinblick auf ihre Formulierung. Mit Ja dagegen im Hinblick auf den Kern, der sich hinter der Formulierung verbirgt. In der Natur ist dem Menschen jedenfalls ein festes Ziel vorgezeichnet. Er muß sie vervollkommen durch Selbstverwirklichung in der Gesellschaft. Er „muß“, weil

seine praktische Vernunft, wie bereits erwähnt, in die existentielle Ordnung eingebaut ist, sie also nicht kreierte, sondern nur entwickelt. Was in der Natur enthalten ist, können wir immerhin in einigen Umrissen erkennen. Wir wissen z. B., daß die materielle Güterwelt, so reichlich sie uns zur Verfügung stehen mag, noch nicht die Entfaltung des ganzen Menschen garantiert. Wir wissen – und zwar aus innerer Erfahrung –, daß der Mensch zur Selbstverwirklichung die Gelegenheit haben muß, zu arbeiten, wie immer dieser Begriff auch verstanden werden mag. Wir wissen – und zwar wiederum aus innerer Erfahrung –, daß der Mensch eine Freiheitszone braucht, um seine Persönlichkeit entwickeln zu können. Dies alles sind echte Erkenntnisse, von denen wir überzeugt sind, daß sie universal gültig sind. Und wenn es Menschen geben mag, die anders denken, so sind wir überzeugt, daß sie ihr Urteil korrigieren werden, wenn sie die nötige Erfahrung mit ihren Prinzipien gemacht haben, und daß sie dann nicht etwa aus Gewöhnung zur neuen Formulierung stehen werden, sondern aus innerer evidenter Werterfahrung. Im Zusammenhang mit diesen Gedanken versteht man, daß *Johannes Messner* die Wertforderungen der praktischen Vernunft „synthetische Urteile a priori“ genannt hat.

Die analoge Erkenntnis hat nun einmal die Eigenheit, nicht ausformulierbar zu sein. Sie ist aber doch echte Erkenntnis und nicht etwa nur ein Bündel von Erfahrungen, die durch weitere Erfahrungen falsifiziert werden können. Wer hätte je das Sein zu definieren vermocht? Gewiß, wir erkennen immer nur ein bestimmtes Seiendes. Es wäre uns aber nicht möglich, verschiedene Seiende miteinander zu vergleichen, wenn wir nicht eine Gemeinsamkeit, eben die des Seins, zugrundelegen würden, und das nicht nur begrifflich, denn damit wäre unser Vergleich real nicht gültig. Diesem harten und zugleich undefinierbaren Kern, der sich in der Realerkenntnis verbirgt und den wir Sein nennen, entspricht in der Normenwelt die unabweisliche Beziehung jeder freien Entscheidung zu den unauslitgbaren Zwecken der menschlichen Natur. Die Beziehung ist objektiv wie das Ziel objektiv, d. h. vorgegeben ist. Nur darum kann das Ergebnis einer sorgfältigen Analyse der Wirklichkeit im Lichte der existentiellen Zwecke der Natur als allgemeingültig bezeichnet

werden, ohne daß man die Willküren der vielen Einzelnen zu befragen hätte. Allerdings muß die konkrete Ausformulierung dieser Beziehung im Dialog gefunden werden. Aber der Konsens als solcher schafft nicht die Normativität der Formulierung. Auf dieser Tatsache beruht auch die der gesellschaftlichen Autorität zukommende eigene Legitimierung und im Gefolge die Forderung eines echten zivilen Gehorsams.

#### IV. Die notwendige Berücksichtigung der äußeren Erfahrung bei der Anwendung von Normen auf die soziale Umwelt

Wenngleich die praktische Vernunft in sich so angelegt ist, daß sie die konkreten, augenblicklich in einer Gesellschaft gültigen Normen transzendieren kann, so darf doch der Einzelne wegen der unerhört großen Reichweite der Verhaltensprinzipien, die nun einmal mit der Analogie gegeben ist, nur mit äußerster Sorgfalt und Bescheidenheit seine erkannten Werte als evident von anderen fordern. Dies trifft besonders für die Rechtspolitik zu. Die Rechtssoziologie weitet die Sicht in die in der Gesellschaft wirkräftigen Normen, mit denen das auch noch so evidente Normenbewußtsein konfrontiert wird. In der Auseinandersetzung mit dieser lebendigen Normenwelt wird der Prinzipientreue einen Kompromiß schließen müssen, wenigstens im Bereich der gesellschaftlichen Ordnung. Allerdings wird er bei dieser Politik der Ethik der Verantwortung, wie *M. Weber* sie im Unterschied zur Ethik der Gesinnung genannt hat, absolute Grenzen finden, wo jeder Konformismus zu schweigen hat. Es sind jene Normen, gemäß denen der Mitmensch ein absolutes Recht hat zu existieren, auch wenn dieses Recht nicht kodifiziert sein sollte. Es ist geradezu verwunderlich, wie laut heute die Empiristen sich gegen absolute Normen wehren, während sie andererseits jene des charakterlosen Mitläufertums anklagen, die in einer Zeit der Diktatur mitgelaufen sind, weil sie sonst ihr Leben verloren hätten. Gerade diese Vorwürfe, die einer unbewältigten Vergangenheit gelten, beweisen, daß man im Menschen eine Nor-

menerkenntnis voraussetzt, die alle konkreten Konventionen überragt. Die Angst vor der Diktatur, die man in der Annahme von absolut geltenden Normen heraufziehen sieht, hat eine Demokratisierung der Normen induziert, die auch das Minimum absoluter Normen als metajuristisch erklärt. Ein typisches Beispiel hierfür ist der völlige Ausschluß des Gewissens, von dem man wenigstens die Erkenntnis primitivster Normen erwarten dürfte, aus dem rechtlichen Denken. Eine so verfaßte Gesellschaft kann als freie Gesellschaft nicht mehr existieren. Sie ist nicht mehr fähig, Verbrecher als solche zu erkennen, da es diese gemäß ihrem juristischen Verständnis nicht mehr gibt, weil jeder sein eigenes Werturteil hat, über das zu urteilen keinem anderen erlaubt ist.

## DISKUSSION

### *Die Implikation sittlicher Normen in jeglichem praktischen Wissen*

Die im Artikel gemachten Ausführungen hatten die Absicht, zu zeigen,

1. daß alle Menschen die gleiche moralische Veranlagung haben, d.h. das natürliche Vermögen, gleiche allgemeine Normen zu verantworten, die nicht nur das individuelle Verhalten des einen zum anderen, sondern auch das Ganze als Einheit oder Kollektiv regeln (über die individuell verschiedene Entwicklung dieser Naturanlage ist hiermit nichts gesagt),
2. daß diese Normen nicht etwa nur Entscheidungen sind, sondern aus den existentiellen Zwecken des Menschen eruiert werden, und zwar in engem Kontakt mit der Erfahrung,
3. daß die Tatsache des Dissenses bezüglich der konkreten Formulierung der Normen nichts an der Grundtatsache der gleichen moralischen Veranlagung ändert,
4. daß die Grundtatsache des sittlichen Wesens des Menschen in alle praktischen Denkvorgänge eingeht, so daß es kein auf die Lebenspraxis ausgerichtetes Wissen gibt, das aus der Verklammerung mit dem sittlichen Bewußtsein loskäme.

### *Norm und Wert*

Für den Juristen ist Norm nur das, was gesetzlich formuliert ist. Die vor dem Recht liegenden Normen sind für ihn eigentlich nur im persönlichen sittlichen Bewußtsein der Rechtssubjekte verankerte Werte. Für die Gesellschaft haben sie daher noch keinen normativen Charakter. Der Ethiker sieht die Dinge anders. Unter der Voraussetzung, daß das sittliche Bewußtsein das Bewußtsein der Pflicht einschließt, die existentiellen Zwecke als vorgegeben anzuerkennen und deren Verwirklichung anzustreben, haben die Lebenswerte echten normativen, d.h. imperativen Charakter. Und nimmt man an, daß das sittliche Bewußtsein den ganzen Menschen, sowohl als Individuum wie auch als soziales Wesen, umfaßt,

hat man soziale Normen anzunehmen, die vor der rechtlichen Formulierung liegen, aber rechtliche Anerkennung erheischen.

Vorausgesetzt ist hierbei, daß der Nachweis gelingt, daß der Mensch wesentlich Individuum und sozial ist. Abgesehen von der (hegelschen)marxistischen Philosophie ist von den anderen philosophischen Richtungen dieser Nachweis noch nicht erbracht worden. Der Hinweis, daß wir erfahrungsgemäß feststellen, daß der Mensch ohne Kooperation mit den Mitmenschen seine Entfaltung nicht finden kann, ist rein empirisch begründet, kann darum eigentlich noch keine Wesensaussage sein. Die Entwicklung könnte auch in anderer Richtung verlaufen. Doch gibt es einen philosophischen Nachweis, ohne daß man auf *Hegel* zurückgreift, außerdem gibt es einen theologischen, der übrigens leichter über diese Problematik hinweghilft. Doch soll uns diese ganze Frage hier nicht beschäftigen. Es wird für die hier diskutierte Problematik stillschweigend vorausgesetzt, daß das sittliche Bewußtsein in seiner naturhaften Anlage sowohl auf individuelle wie auf soziale Normen ausgerichtet ist. Entscheidend ist nur, wie diese Normen gewonnen werden, ob mit oder ohne Erfahrung. Und wenn mit Erfahrung, mit wieviel, und welches Maß an Erfahrung notwendig ist, diese Normen zu konkretisieren.

### *Das Sittliche*

Der Verhaltensforscher beurteilt das Sittliche einer Handlung oder Verhaltensweise nach ihrer Richtigkeit im Hinblick auf die artgemäße Konstitution des Lebewesens. Das Sittliche im Menschen ist gemäß dem Ethologen charakterisiert durch die wertende Abwägung. Wann eine Handlung als sittlich korrekt zu bezeichnen ist, wird auch in aristotelischer Sicht ganz von der inneren Konstitution des Handelnden aus bestimmt. *Aristoteles* definiert eine sittlich gute Handlung gemäß dem „rechten Streben“, wobei „recht“ heißt: gemäß dem *Wesen* des Handelnden. Er nimmt dabei die Entelechie zu Hilfe, indem er die im *Wesen* des Menschen gelegenen Strebungen im Hinblick auf die Erreichung der menschlichen Zwecke untersucht. Was diesem Ziel entspricht, ist sittlich gut, was ihm nicht entspricht, ist sittlich schlecht, wobei zugleich die Frei-

heit impliziert wird, also das, was der Ethologe als „wertend“ und „abwägend“ bezeichnet. Das sittlich Gute ist also das den existentiellen Zwecken entsprechend Gewählte. Die existentiellen Zwecke und mit ihnen die auf sie bezogenen Handlungen sind normiert durch das arteigene Wesen des Handelnden. Das ist die erste Etappe der Normierung. Diese Normen sind noch abstrakt, sie bedürfen der Konkretisierung im Hinblick auf die konkrete Zielsetzung, einschließlich der konkreten Umwelt. Die Konkretisierung ist die zweite Etappe.

Wie kommt nun der Mensch zu den obersten, noch allgemein gehaltenen Handlungsnormen? Es ist keine Frage, daß man sie nicht ohne eine gewisse Erfahrung findet. Hier hakt nun der Empiriker ein. *H. J. Helle* hat die Problematik treffend geschildert: der Philosoph (allerdings nur der Philosoph, der von der Realität des Menschen aus die Sittlichkeit definiert und sie nicht nach Art eines kategorischen Imperativs formalisiert) erklärt, er gewinne die allgemeinen Normen aus der Erfahrung, dann wendet er diese Normen wieder zurück zur Erfahrung und fordert, daß die Erfahrung nach diesen Normen gestaltet werde. Da scheint doch irgendein Zirkelschluß vorzuliegen. Diesem scheinbaren Zirkelschluß entgeht der an *Kant* orientierte Ethiker, weil für ihn die Moral außerhalb der Kausal-, also Erfahrungsordnung liegt. Wie ich in meinem Referat gezeigt habe, konnte auch *Kant* bei der Definition des Sittlichen der Erfahrung nicht ganz ausweichen. Denn irgendwoher aus dem Leben mußte er wissen, warum Moral es mit einem absoluten Imperativ zu tun hat.

Bevor der Mensch den Erfahrungsbereich eines ganzen Lebens abgesprochen hat, weiß er aus der Praxis seines Daseins schon bei den ersten Handlungen, daß sein natürliches Streben auf die Erhaltung des Lebens ausgerichtet ist. Seine praktische Vernunft sagt ihm daher, daß er sich selbst gegenüber die Pflicht hat, sein Leben zu schützen. Der Ethologe würde hier allerdings ganz einfach von einem Naturtrieb sprechen. Versteht man aber den Menschen als ein wertendes und abwägendes Wesen, dann wird dieser Naturtrieb, der zum Wesen gehört, nur verstanden werden können im Sinn einer Pflicht, die Wertung entsprechend diesem Seinsbestand

vorzunehmen. Der Nachweis, daß unsere praktische Vernunft nicht nur einfach wertend, sondern *normativ* wertend vorgeht, bedürfte allerdings eines längeren Exkurses. Meiner Ansicht nach ist diese Normativität stichhaltig nur nachweisbar, indem sich die praktische Vernunft in ihrer kreatürlichen Seinsweise erfährt – nicht notwendigerweise explizit, aber doch implizit.

*H. J. Helle* hat diesen transzendenten Hintergrund deutlich gespürt, obwohl er nicht ausdrücklich markiert wurde. Er sagte, der Ethiker sollte doch seine Prämissen klar umschreiben, wie es sich für jede wissenschaftliche Untersuchung gebührt. *H. J. Helle* vermutete hinter der philosophischen Argumentation bezüglich der Aprioris eine bestimmte Glaubenserkenntnis. Es sei doch aufrichtiger, den christlichen Standpunkt offen zu bekennen. Nun hat allerdings die Annahme einer Transzendenz (entgegen der Auffassung *Kants*) noch nichts mit Glauben zu tun. Wir können aufgrund unserer sittlichen Konstitution in uns selbst erfahren, daß wir die Normen nicht produzieren, sondern vorfinden. In der Lebenspraxis erfahren wir unsere moralische Existenz nicht als absolut. Wir *sind* einfach darin und können ihr nicht entfliehen. Unser Gewissen spricht, indem es uns beruhigt oder anklagt, ohne daß wir uns anheischig machen könnten, wir hätten unser Gewissen produziert.

In diesem Zusammenhang griff nun der Psychologe *T. Herrmann* ein, indem er erklärte, daß zum Sittlichen nicht nur das Gute, sondern in gleicher Weise auch das Böse gehöre. Der Gedanke verdient im Hinblick auf die zur Moral gehörige Freiheit Beachtung. Wie kommen wir aber dazu, vom Bösen zu sprechen, wenn wir nicht, worauf *A. Rauscher* hinwies, das Gute zuerst denken?

Nun kann der Empiriker einwenden, daß das Gewissen, von dem soeben die Rede war, in einem Lernprozeß angeeignet wurde. Das ist sicher der Fall, wenn man einzig den Inhalt der Gewissensnormen ins Auge faßt. Man weiß aus der Erfahrung, daß ein Kind, das niemals in menschlichen Kontakt gekommen ist, keinerlei Bewußtsein von Normen hat, daß ihm überhaupt das Selbstbewußtsein, wie wir es kennen, abgeht. Ist aber darum der Schluß zwingend, daß das Gewissen als Potenz der Selbstverantwortung für die

Handlungen in einem solchen Menschen überhaupt nicht existiert? Wenn ja, dann fehlt ihm nicht nur jede sittliche Qualität, sondern überhaupt die sittliche Anlage. Er wäre darum kein Mensch. In anderer Weise könnten wir nicht urteilen, da wir immer, wenn wir vom Menschen reden, von uns als Menschen aus sprechen. Der Psychologe könnte keine anderen seelischen Prozesse studieren, wenn er nicht selbst eine Seele, und zwar in der Supposition die gleiche Seele, wenigstens in ihrem naturhaften Grundbestand, hätte. Psychoanalytische Vergleichsmöglichkeit gibt es nur auf dieser stillschweigenden Voraussetzung. Wir können nicht aus dem Nichts heraus denken. Und wir können sittliche Phänomene anderer nicht konstatieren, wenn wir nicht unterstellen, daß wir die gleiche sittliche Anlage haben.

Die Frage ist dann nur noch, ob diese sittliche Anlage, nennen wir sie einmal einfach „Gewissen“ oder „praktische Vernunft“ (obwohl die beiden nicht identisch sind, insofern das Gewissen bereits eine Entwicklung der praktischen Vernunft ist), eine Orientierung auf Sachverhalte aufweist, die objektiv durch Menschen mit sozial bedingt verschiedener Gewissensbildung diskutiert werden können, so daß nicht nur über verschiedene Auffassungen, sondern über die Sache selbst diskutiert wird. Jedenfalls wird in der Praxis das Gewissen in dieser Weise verstanden. Wenn z.B. ein Sozialgericht entscheiden soll, ob einem bisher Arbeitslosen ein bestimmtes Stellenangebot zumutbar ist oder nicht, dann nimmt es jedenfalls einen Maßstab, der nicht identisch ist mit dem Maßstab des Arbeitslosen. Wenn es zur gleichen Meinung kommt, dann nicht, weil von vornherein der Maßstab des einzelnen zählt, sondern weil in diesem Fall der vom Gericht angewandte Maßstab mit dem des Arbeitslosen übereinstimmt. Nun stammt allerdings dieser Maßstab, den das Gericht verwendet, aus der Gesellschaft. Doch dies spielt in unserem Zusammenhang nun keine Rolle. Es wurde schon öfters betont, daß die inhaltliche Formulierung der moralischen Normen sozial bedingt ist. Wie aber kann das Gericht einen anderen Maßstab verwenden, wenn es dem Arbeitslosen nicht wenigstens zumuten dürfte, daß er sich diesem Maßstab unterwirft, und zwar nicht etwa nur aus Zwang, denn das wäre Gewissensfolter,

sondern in der Annahme, daß der Arbeitslose die Notwendigkeit der Unterordnung und die Einfügung in eine Gesamtordnung in seinem Gewissen bejaht? Gewiß, auch diese Einsicht kann anerzogen sein. Aber immerhin muß der Mensch bei einem Wechsel von Normen, also etwa bei der Annahme einer fremden Norm, sein persönliches Verantwortungsbewußtsein einsetzen. Wir nehmen doch an, daß der Mensch in seinem sittlichen Bewußtsein unteilbar Einer ist. Einen Wechsel von Normen von seiten des unteilbaren sittlichen Bewußtseins kann man sich nur vorstellen unter der Voraussetzung einer Vergleichsmöglichkeit von ante und post. Dazu aber braucht es einen irgendwie gemeinsamen Nenner, und zwar vom Objekt her. Dieser gemeinsame Nenner ist selbst im Wechsel von gut zu böses oder umgekehrt gegeben. Er ist nicht der Nenner der Indifferenz. Er besteht in den vorgegebenen existentiellen Zwecken, zu denen die einzelne Handlung in Übereinstimmung stehen oder in Gegensatz treten kann. Und diese vorgegebenen existentiellen Zwecke sind nicht in ihrer Ganzheit ein Produkt der Gesellschaft. Hier ist der Punkt, über den man wohl in der Diskussion nie hinwegkommt, solange man der Auffassung ist, daß es nur individuelle und keine Allgemeinerkenntnisse gibt, Allgemeinerkenntnisse, die mehr sind als nur die Summe von Einzelerkenntnissen.

A. Rauscher erklärte nun des Näheren, wie der Mensch durch verhältnismäßig geringe Erfahrung dazu kommt, ein Verhältnis zu Wahrheit und Gerechtigkeit zu gewinnen. Wahrhaftig sein, gerecht sein sind Wertforderungen, die der Mensch frühzeitig erfährt, ohne daß er noch weiß, in welcher Weise nun Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit im einzelnen realisiert werden müssen und wie sie definiert werden.

### *Die Erfahrung in der Anwendung allgemeiner Normen*

Die Erfahrung, die zur Gewinnung allgemeiner Verhaltensnormen führt, ist also noch sehr beschränkt. Dementsprechend sind auch die Normen noch wenig mit Inhalten geladen. Sie gleichen Generalklauseln, sind aber durchaus nicht Leerformeln. Es ist immerhin von einigem reellen Wert für den Menschen, der sich mit

seinem Fahrzeug in den Verkehr begibt, zu erkennen, daß er sich so benehmen muß, daß er den Verkehr nicht stört und Kollisionen vermeidet. Wie dieses Gebot oder Verbot im einzelnen umschrieben werden muß, dazu braucht es neue Erfahrungen, mittels deren das allgemeine Gebot der Verkehrssicherheit erst seine konkrete Gestalt bekommt. Hier sollen nun die empirischen Wissenschaften voll zum Tragen kommen. Nachdem der Mensch durch die einfache, vorwissenschaftliche Erfahrung wahrgenommen hat, daß krasseste Einkommensunterschiede gegen die soziale Gerechtigkeit verstoßen, muß er mittels gründlicher empirischer Untersuchungen sich eine Vorstellung erwerben, wie man den sozialen Wohlstand definieren und wie man ihn realisieren kann. Diese empirische Untersuchung ist zugleich dazu angetan, irgendwelche voreilig konzipierten Definitionen von sozialer Gerechtigkeit zu korrigieren.

Der Empiriker fürchtet zu recht, daß der Philosoph mit seinen Aprioris dieser umfassenden Erfahrung vorgreift und Forderungen aufstellt, die der Wirklichkeit widersprechen. Auf diese Gefahr, in das Doktrinäre abzugleiten, hat *W. Weber* in seinem Referat mit vollem Recht hingewiesen. Das Vorpellen aus der Allgemeinheit sozialer Grundnormen in konkrete Projektionen scheint eine Krankheit namentlich von Theologen zu sein. Man kann mit dem allgemeinen Begriff der Solidarität nicht gleich auf die Forderung der Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Unternehmen schließen. Erst recht geht es nicht an, solche Schlüsse mit Bibeltex-ten zu schmücken.

## VERZEICHNIS DER AUTOREN UND DISKUSSIONSTEILNEHMER

Arnold, Prof. Dr. Wilhelm, Würzburg  
Beutter, Prof. DDr. Friedrich, Luzern  
Blümle, Prof. Dr. Gerold, Freiburg i. Br.  
Busse, Direktor Erich W. O., München  
Derix, Dipl. Volkswirt Hans-Herbert, Köln  
Detjen, Dr. Joachim, Moisburg  
Giers, Prof. Dr. Joachim, München  
Glatzel, Prof. Dr. Norbert, Bamberg  
Helle, Prof. Dr. Horst Jürgen, München  
Henning, Prof. Dr. Rudolf, Freiburg i. Br.  
Herrmann, Prof. Dr. Theo, Mannheim  
Hettlage, PD Dr. Dr. Robert, Basel  
Hutter, Dr. Hans, Eichstädt  
Koenig, Prof. Dr. Otto, Wien  
Korn, Doz. Walter, Bern  
Müller-Schmid, PD Dr. Peter Paul, Fribourg u. Basel  
Ockenfels, Dr. Wolfgang, Bornheim-Walberberg  
Oelinger, Dipl. Volkswirt Josef, Mönchengladbach  
Rauscher, Prof. Dr. Anton, Augsburg  
Schasching, Prof. Dr. Johannes, Rom  
Sieg, Doz. Dr. Rudolf, Bern  
Steinbuch, Prof. Dr. Karl, Karlsruhe  
Streithofen, Dr. Heinrich B., Bornheim-Walberberg  
Tonnemacher, Dr. Jan, Berlin  
Trappe, Prof. Dr. Paul, Basel  
Utz, Prof. Dr. Arthur F., Fribourg  
Weber, Prof. DDr. Wilhelm, Münster/Westf.  
Weiskirch, Frau Hedwig, Bonn  
Zanetti, Prof. Dr. Bernardo, Bern u. Fribourg