

# BERICHTE UND DISKUSSIONEN

## Pluralismus und Personalismus Die Bedeutung Max Müllers für die gegenwärtige Politische Philosophie

Von Alexander SCHWAN (Berlin)

Die Philosophie Max Müllers, der am 6. September 1986 achtzig Jahre alt geworden ist, soll hier unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für die moderne politikwissenschaftliche Pluralismustheorie gewürdigt werden. Diese – die Theorie der pluralistischen Demokratie – bedarf der philosophischen Begründung, Legitimation und Kritik. Dem hat in meiner Sicht die Arbeit auf dem Felde der Politischen Philosophie vorrangig zu gelten. Für ihre Versuche sind – neben Eric Voegelin und Dolf Sternberger im weiteren Umkreis – drei wissenschaftliche Persönlichkeiten, die in der Nachkriegszeit eine breite und tiefgreifende akademische Tätigkeit in der Bundesrepublik Deutschland mit bedeutender kulturpolitischer Ausstrahlung ins Ausland entfalteten, von maßgeblicher Bedeutung geworden und geblieben: *Arnold Bergstraesser*, dem die deutsche Politische Wissenschaft ganz entscheidende geistige und organisatorische Impulse für ihren Neubeginn in den fünfziger und ersten sechziger Jahren zu verdanken hat, *Ernst Fraenkel*, dem führenden Repräsentanten der neopluralistischen Theorie nach dem Zweiten Weltkrieg, und *Max Müller*, dessen personalistische Philosophie eine entscheidende Grundlage für die gesuchte Politische Philosophie darbietet. Hier soll I. ganz kurz die Problemlage der Pluralismustheorie und II. die Bedeutung des Personalismus Max Müllers für die philosophische Begründung ihrer normativen Prinzipien skizziert werden.

### I.

Für die pluralistische Gesellschaft stellt sich zentral das Problem des Verhältnisses von Vielheit und Einheit. „Pluralismus“ besagt zunächst die Anerkennung der Vielzahl der Weltanschauungen, politischen Bewegungen, sozialen Kräfte, ökonomischen Faktoren, der für unterschiedliche Interessen und Ideen eintretenden Gruppen, Organisationen und Institutionen. „Pluralismus“ bezeichnet dabei die Wirklichkeit der modernen, nachaufklärerischen, nachrevolutionären, hochindustriellen und technischen Lebenswelt des „Westens“. Andererseits und zugleich ist „Pluralismus“ ein normativer Begriff: um der Freiheit, der Selbstbestimmung, der Selbstentfaltung des Menschen willen ist der Pluralismus als konstitutive Rahmenbedingung erwünscht, ja unverzichtbar: eine geschichtliche Errungenschaft, die nicht mehr preisgegeben werden kann.

Doch diese Vielheit bedarf der Ordnung, der Integration, der Einheit. Konflikte gelten im Pluralismus als legitim, aber unter bestimmten (im Idealfall gemeinsam vereinbarten) Regeln – um gesicherter Freiheit willen; andernfalls drohen Chaos, Anarchie und daraus entstehende Usurpation der Macht. Es geht folglich um eine Ordnung aus dem Geist der Freiheit und dem Prinzip der Pluralität selbst; es geht um die pluralistische Demokratie, die durch die verantwortliche politische Mitwirkung der Individuen und Gruppen, die Mäßigung der staatlichen Gewalten, die rechtliche Sicherung des individuellen und sozialen Lebens, die dadurch ermöglichte Freisetzung der pluralen Kräfte und zugleich ihre Bindung an Recht, Gesetz und Verfassung der „republikanischen Regierungsart“ (Kant) charakterisierbar ist.

Woher bezieht diese Ordnung ihre Legitimation? Worin besteht ihr Recht, wo liegen ihre Grenzen? Die Subjekte und die pluralen Kräfte müssen darin zusammenstimmen, daß sie notwendig und in Grenzen berechtigt ist: die pluralistische Demokratie ist von einem Grundkonsens abhängig, der sie befähigt, Konflikte zu regeln, zu lösen, oft durch (nicht als „faul“ empfundene) Kompromisse. Der Grundkonsens konstituiert sich zunächst aus dem Willen der Subjekte, ihrem wohlverstandenen eigenen Interesse, also ihrem Vernunftwillen. Er kann nicht der reinen Willkür anheimgegeben werden. Vielmehr müssen die Subjekte und die pluralen Kräfte in der Schätzung, in der Anerkennung, in der Geltendmachung und im Geltenlassen von verbindenden und verbindlichen Grundwerten – der Freiheit, der rechtlichen Gleichheit, der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens – übereinstimmen.

Die Interpretation und die Art der Realisierung dieser Grundwerte sind wiederum strittig; ihre Realisierung kann immer nur relativ sein und nur partiell gelingen. Die Grundwerte müssen trotzdem eine tragfähige Grundlage der Verständigung und des gemeinschaftlichen Lebens der Subjekte in der pluralistischen Gesellschaft mit verbindlicher Geltung bieten. Die Legitimation der pluralistischen Demokratie ist nicht einfach durch Kosten-Nutzen-Rechnungen abzuschätzen und auch nicht im permanenten Diskurs erst zu ermitteln. Andererseits fehlt aber im Pluralismus die eine, absolute Norminstanz. Dieser Umstand bewirkt und fördert erhebliche Orientierungsschwierigkeiten für die Subjekte in dieser Gesellschaft. Darum entsteht in ihr nicht zufällig immer wieder das Problem der Sinn- und Identitätsfindung, gegenwärtig verstärkt durch aktuelle materielle Belastungen.

Die Grundwerte sind tragende Elemente einer politischen Kultur und ihrer Tradition, für deren Entstehen und Entwicklung wiederum Wahrheitsauffassungen mitkonstitutiv sind, und zwar ebenfalls mehrere, aber nicht beliebige, sondern in dieser Konstitutionsleistung wirksame und einander affine: solche, die Vielheit und Einheit, Freiheit und Bindung, plurale, demokratische Willensbildung und die Verpflichtung auf fundamentale Werte des humanen Zusammenlebens zu vermitteln in der Lage sind. Auf sie sollte stärker philosophisch reflektiert werden, und zwar hinsichtlich dieser Begründungsleistung. Das gehört zur Aufgabe einer Philosophie der Demokratie, der es um das „Ethos“ – den Stand, den Halt, das angemessene Verhalten und Handeln – in der pluralistischen Demokratie geht.

Ich habe mit dem demnächst weiter auszuführenden Versuch begonnen, unter diesem Betracht die Metaphysik und Praktische Philosophie des *Aristoteles*, die naturrechtlich bestimmte Philosophie der Subjektivität *John Lockes*, die Transzendental- und Freiheitsphilosophie *Kants*, den Kritischen Rationalismus *Karl R. Poppers* und die Existenzphilosophie von *Karl Jaspers* sowie auch die neutestamentlichen Grundlagen des christlichen Menschenbildes zu untersuchen und darzustellen.<sup>1</sup> Bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze, der Durchführung und der Ergebnisse dieser Denkrichtungen handelt es sich dabei um „gemäßigte“ Wahrheitstheorien, die zwischen einem Dogmatismus absoluter Wahrheitsgewißheit und einem Relativismus beliebiger Wahrheitsmeinungen stehen, weil sie die Endlichkeit des Menschen sub specie aeternitatis erfassen, weil zeithaft ermittelbare Wahrheit (vor allem über das gemeinschaftliche Leben und seine Ordnung) als je perspektivische Entbergung der weiteren, größeren, geheimnishaften Wahrheit verstanden wird und so eine Unterscheidung zwischen ontologischem Wahrheitsanspruch und öffentlich-politischem Geltungsanspruch getroffen werden kann. Deshalb sind diese Denkrichtungen durch Dialogfähigkeit und die Bereitschaft zu Kritik und Selbstkritik charakterisiert. Sie zeigen

<sup>1</sup> Vgl. A. Schwan, Pluralismus und Wahrheit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 19 (Freiburg-Basel-Wien 1981) 143–211.

jeweils aber gerade auch ihre eigenen Grenzen (deren Erörterung hier nicht möglich ist), so daß keine allein maßgeblich werden kann.

Ihre Bedeutung und ihre Grenzen sind nur feststellbar – das ist zuzugeben –, wenn philosophisch ein Fundament ausgemacht wird, aufgrund dessen sie vergleichbar sind und in ihrer Affinität verortet werden können. Es bedarf einer *Fundamentalanthropologie*, die in diesen geschichtlichen und aktuellen (aktualisierbaren) Wahrheitsauffassungen integriert erscheint, aber auch eigens, in einer eigenen Position, zu explizieren ist, also auch selbst nur als ein Versuch unter anderen auftritt und sich zur Erörterung stellt. Diese Fundamentalanthropologie möchte ich als Personalismus bezeichnen. Für sie gewinnt die *Philosophie Max Müllers* besonderes Gewicht. Das sei in zwölf dafür vornehmlich relevant erscheinenden Aspekten dargestellt.

## II.

1) Von Bedeutung für unsere Überlegungen ist zunächst die an Martin Heidegger orientierte Existenzbestimmung Max Müllers, derzufolge menschliches Leben – als *Existenz* – im Unterschied zu anderem Seienden auf ihr „Zu-sein“ angelegt ist: Dem Menschen geht es allererst um sein Sein. Der Mensch ist kein fertiges Seiendes. „Er ist, indem er zu sein hat; er ist nicht so sehr gegeben, als sich-aufgeben, *unterwegs-zu-sich*.“ (EuG 346)<sup>2</sup> Oder: „Das Grundkennzeichen der Existenz ist, daß es ihr um das Sein (zwischen nicht mehr und noch nicht) geht. Existenz ist nicht einfach, sie wird... Es geht um mein Sein in meinem Leben, ich bin, ich muß, soll da sein und im Dasein Wirklichkeit erlangen.“ (PhA 188) Der Mensch ist das Wesen, das sich allererst zu verwirklichen, sein Leben zu führen, sein Dasein zu gestalten hat. Mit diesem Ansatz rückt Max Müller insoweit ganz allgemein in die Nähe der Existenzphilosophie (vgl. Eph 212ff.), aber auch der Anthropologie Arnold Gehlens.

2) Das angedeutete Existenzverständnis enthält drei entscheidende Implikationen. Wenn der Mensch seine Wirklichkeit zu erringen, seine Selbstverwirklichung zu erstreben hat, so ist er als von Geburt an Unfertiger das *imperfekte Wesen*. „Das Imperfekte schlechthin ist der Mensch.“ (PhA 188) Er ist genötigt, sich auf den Weg zu begeben, um sich selbst zu finden, und er bleibt immer auf diesem Wege, stets der Zeit des Werdens-zu-sich, des Zu-seins ausgesetzt, in dauernder Ausständigkeit. Doch ist er zugleich damit das *Wesen der Freiheit*, „seine Seinsart ist die Freiheit“ (EuG 346). Ihm steht seine Wirklichkeit als eine ständig aufgegebene Möglichkeit bevor. „Ihm ist seine Wirklichkeit erst in Freiheit zu verwirklichende Möglichkeit.“ (Ebd.). Sein Werden ist Freiheit, er ist seiner Freiheit ausgesetzt. Diese aber ist nicht absolute, sondern endliche Freiheit. Die in ihrem Raum sich abspielende Selbstverwirklichung äußert sich in spezifischen Entscheidungen und besonde-

<sup>2</sup> Die Werke Max Müllers werden mit folgenden Abkürzungen zitiert: Eph: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 4., erw. Aufl., hg. von Alois Halder (Freiburg/München 1986) (1. Aufl. 1949). – EuG: Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung (Freiburg/München 1971). – K: Der Kompromiß oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens. Vier Abhandlungen zur historischen Daseinsstruktur zwischen Differenz und Identität (Freiburg/München 1980). – PhA: Philosophische Anthropologie, hg. von Wilhelm Vossenkuhl mit einem Beitrag „Zur gegenwärtigen Anthropologie“ (Freiburg/München 1974). – SdG: Sinn-Deutungen der Geschichte. Drei philosophische Betrachtungen zur Situation (Zürich 1976). – SuG: Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie, 2. Aufl., erw. um den Beitrag „Die Aktualität des Thomas von Aquin“ (Freiburg/München 1981) (1. Aufl. 1940).

ren Akten. Damit engt sie die verbleibenden Möglichkeiten ein, ohne sie ganz zu tilgen. Und sie bezieht sich dabei auf *natürliche Vorgaben* und *geschichtliche Konstellationen*, in die ihre Möglichkeiten stets eingebunden sind (vgl. PhA 189ff.). Der Raum der Freiheit für die Selbstverwirklichung der imperfekten Existenz ist durch Offenheit, zugleich durch naturhafte und geschichtliche Begrenztheit bestimmt. Er ist ein je relationaler und insofern auch relativer.

3) Die existentiellen Akte der Freiheit aber sind als die je eigenen, vom Individuum aufzubringenden, in ihrer Entscheidungsqualität zu vollziehenden und zu übernehmenden Handlungen zugleich von unbedingter, d. h. unabdingbarer Bedeutung. Insofern gehört zur relativen Freiheit der Existenz immer auch die Absolutheit der Anforderung und Aufgabe, die gestellt wird, hinzu. Freiheit ist bei Max Müller durch *Absolutheit* und *Unbedingtheit* einerseits, *Endlichkeit* und *Relativität* andererseits spannungsreich, aber einheitlich bestimmt. Die erste Bestimmung gilt dabei ihrer Bedeutsamkeit für die Existenz, die zweite ihrer Reichweite (vgl. EuG 81f.). Es handelt sich, so könnten wir sagen, um eine Differenz von Qualität und Quantität, deren beide Seiten gleicherweise zu berücksichtigen sind, um Gleichgültigkeit und Beliebigkeit einerseits, Hypertrophie und Hybris andererseits von der Lebenspraxis der Existenz fernzuhalten.

4) Wenn die konkrete imperfekte und freie Existenz in ihrem Zu-sein doch an Natur und Geschichte gebunden ist, so heißt das zugleich, daß sie niemals isoliert lebt, sondern *Welt* hat, in einem Weltverhältnis steht, als „In-der-Welt-sein“ existiert. Diese Relation ist je situativ geprägt. In sie hinein vollzieht sich das Existieren. Selbstverwirklichung ist immer Auseinandersetzung mit Welt, ist Bearbeiten und Umschaffen von Welt, ist je sich besondernde Weltgestaltung. Es ist nun Max Müllers ausgeprägter besonderer Gedanke, diese Welthaftigkeit der Existenz im *Werk* vermittelt zu sehen. Im Umschaffen von Welt zu Werken verwirklicht sich die Existenz selbst. Die Selbstverwirklichung findet ihren konkreten Ausdruck in der Entäußerung an die Schaffung und Gestaltung der Werke; in dieser Entäußerung, mit der sie zugleich an bestehende geschichtliche Werke verwiesen, gleichsam ihnen ausgesetzt und durch sie auch gebunden und geprägt ist, vermag sie gerade ihr je Eigenes zu äußern. Durch die Werkgestalt erwirkt sie die Präsentation und Repräsentation der eigenen Leistung und so ihres Selbstseins. Selbstverwirklichung ist Werkverwirklichung und damit Weltgestaltung, Verwirklichung des eigenen In-der-Welt-seins. Sie ereignet sich im Rahmen der vielfältigen geschichtlichen Werke der Kunst, der Politik, der Wissenschaft, der Philosophie, der Religion, in deren Dienst die instrumentalen Leistungen der Arbeitswelt, der Wirtschaft, der Lebensfürsorge usw. stehen, in je eigener Ausprägung, Gestaltung und Anverwandlung. In diesem Werkzusammenhang zeigt sich die individuelle Tätigkeit dann gerade als eine begrenzte, endliche, ausschnitthafte, relative, zugleich aber bedeutsame, unabdingbare, unverzichtbare, insofern unbedingte.

5) Die je spezifische ausdrückliche Teilhabe der Existenz an den vielfältigen Werken und Diensten, die partiell ihre eigenen sind oder werden, in deren Geschichte und Geschehen sie zugleich immer schon hineingeboren und eingewiesen ist, macht das Individuum nun zur *Person*. Hier tritt der entscheidende anthropologische Grundbegriff Max Müllers auf den Plan, mit dem er über das Existenzdenken Martin Heideggers hinausführt. Müller hat mit Recht festgestellt, daß die „Person“ bei Heidegger nicht oder nur anmerkungswise (dann abweisend) vorkommt (Eph 233). Wenn die Existenz aber ihre Selbstverwirklichung durch Weltgestaltung in der Weise des Werkeschaffens erstrebt und vollzieht, dann muß sie dieses ihr In-der-Welt-sein und Ins-Werk-setzen in Einheit und Identität mit sich selbst tragen und verantworten können, dann müssen ihr diese ihre Leistungen und deren Erträge zuzurechnen sein, dann muß sie auch ihr unverwechselbar Eigenes konstitutiv darin einbringen können. Das vermag nur ein Wesen zu erfüllen, dem bei aller Imperfektibilität und

Offenheit doch zugleich die Substanz eines Selbstandes-in-sich zukommt. In dieser Substantialität liegt etwas Unveräußerliches, Un austauschbares, Unvertretbares. Max Müller rekurriert insbesondere auf Thomas von Aquin (und Boethius), um dieses Verständnis der Person als *individua substantia naturae rationis* philosophiegeschichtlich zu begründen (Eph 233 ff., dazu SuG). Es wird der Heideggerschen Existentialanalyse noch unterlegt und mit ihr verknüpft. Von dort aus ergeben sich Max Müllers eigene fundamentalanthropologische Bestimmungen.

6) Als für ihr Werk verantwortliche Person gewinnt das Individuum den Bezug zur Mitwelt der anderen Individuen, erweist sich das In-der-Welt-sein der Existenz immer auch als *Mit-sein*. Personalität der Existenz besagt die strikte Einheit und Zusammengehörigkeit von Individualität und Sozialität im menschlichen Leben. Verantwortung begegnet anderer Verantwortung und hat sich mit ihr zu vermitteln, hat sie in ihr eigenes Geschehen mit aufzunehmen, hat sie dann auch gelten zu lassen und zu achten. Jedes Werk wird getragen von individueller Tatkraft, aber in gemeinschaftlicher Praxis. Es ist umgekehrt stets ein Werk der Sozialität in individueller Prägung und Teilhabe. „Zum Menschen, der weder (nur) Innerlichkeit noch (nur) Äußerlichkeit ist, gehört der *Ausdruck*. Der Ausdruck des Menschen aber ist sein gemeinsames Werk, seine Welt als seine Sprache und als sein zweiter Leib. Körper und Dinge ‚hat‘ man und beherrscht sie, auch den eigenen Körper. Leib und Werk ‚ist‘ man. Für den Menschen gilt: Das Werk ist mehr und weniger als er: Es ist ein objektives Antlitz seiner, in dem er sich (und die anderen ihn) erkennen können. Aber das Antlitz zeigt ihn nie ganz, er ist immer auch mehr als jedes Antlitz zeigen kann; und zugleich weniger, denn als Antlitzloser versinkt er ins Namenlos-Unwirkliche-Sprachlose. Als *Person* übernimmt er gemeinsame Verantwortung und legt sich in der personalen Rolle fest, als *Individuum* ist er un festgelegter, unsagbarer Reichtum: ‚individuum est ineffabile‘, unsäglich in seiner Fülle. Aber die individuelle Fülle ist nur Möglichkeit, der personale Charakter erst ist seine geschichtliche Wirklichkeit. Wo der Mensch beides in Übereinstimmung zu bringen versucht, da ereignet sich Geschichte, wo Werk und Werkender, Person und Individuum, Ausdruck und Ausdrückender, die Rede und das Schweigen sich annähernd identifizieren können, da ereignet sich Sprache.“ (SdG 50f.) Person ist der Mensch somit als das Wesen des individuell geäußerten, getätigten, erlebten, verantworteten In-der-Welt-seins und Mit-seins in einer geschichtlich geprägten Pluralität von Werken und Leistungen sowie ihnen zugehöriger Institutionen, in denen er sich objektiviert, die er im Gegenzug heimzuholen, sich anzueignen, zu subjektivieren hat, um für sie und vermittels ihrer für sich verantwortliche Person zu sein.

7) Die Selbstfindung der Existenz als Person durch verantwortliche Werkgestaltung impliziert eine Verschränkung von Entäußerung, Teilnahme, Mitbestimmung, Aneignung und Erfüllung in der konkreten Praxis, also ein kompliziertes Geflecht von individuellen und sozialen Äußerungs- und Erfahrungsweisen, die in ihrer personalen Unabdingbarkeit zugleich an geschichtliche *Kontingenz* gebunden sind und so ihren paradoxalen Charakter erweisen. Für sie gibt es keine rein rationalen Verfahren der Deutung und Handhabung. Diese wären gerade Zeichen einer irrationalen, weil voluntativen Überschätzung. Vielmehr stößt existentielle Selbstverwirklichung in ihrem geschichtlichen In-der-Welt- und Am-Werke-sein stets auch an die Grenzen und vor das Scheitern ihrer Selbstsicherheit und Selbstverständlichkeit. Sie bleibt stets begrenzt, ausschnittshaft, partikular, nur anteilhabend und nie allein und voll besitzergreifend; ihre individuellen Wünsche und Pläne finden niemals eine totale Realisierung. Die Mündigkeit der selbst- und mitverantwortlichen, der die Werkgestaltung bewußt tragenden und übernehmenden Person liegt nicht zuletzt darin, die Erfahrung dieser Begrenztheit und Endlichkeit in alle ethischen und praktischen Überlegungen einzubeziehen, sie auszuhalten und zu bejahen (vgl. EuG 81ff., 415ff.).

8) Die geschichtlichen Werke des personalen In-der-Welt-seins bedürfen der *Institutionalisierung* als Form ihrer zeithaft eingeschränkten, aber doch auf relative Dauer gestellten Verfaßtheit. Zur Personalität gehört immer auch die Institutionalität ihres Lebens, ihrer Werke. „Wir brauchen Regeln und Institutionen, denn der Mensch ist das nichtfestgelegte, das nichtwirkliche, das imperfekte Wesen . . . ; er muß selbst erst das aus sich machen, was er noch nicht ist. Diese Leistung bedeutet, wenn sie jedem einzelnen aufgebürdet wird und von ihm allein zu übernehmen ist, daß der Mensch dauernd unter dem ungeheuren Druck steht, in jedem Moment sich selbst zu erfinden und die Weise seines Vorgehens neu zu produzieren; eine ungeheure Überlastung unserer Freiheit, die sich in keinem Moment auf etwas verlassen kann, sondern ununterbrochen sowohl das Ziel wie die Weise des Vorgehens neu leisten muß.“ (PhA 197f.) Demgegenüber bedeuten die Institutionen für den einzelnen Entlastung, aber darüber hinaus (und somit über die entsprechende Theorie Arnold Gehlens hinaus) einen wichtigen Anhalt der Orientierung der Person im Mit-sein, eine repräsentative Gestalt ihres Zusammenlebens mit anderen, eine maßgebliche Form ihrer Integration in den sozialen geschichtlichen Zusammenhang. Die Institutionen sind weder bloße Instrumente der Benutzung für die Individuen noch transpersonaler, von den Individuen abgehobener Selbstzweck, sondern ein Drittes: Formen der Geschichte des ständigen Übergangs der Subjektivität in die Objektivität und des Rückgangs der Objektivität in die Subjektivität, „wobei in dieser Kreisbewegung Objektivität und Subjektivität in der *Personalität* sich aufhebt, welche nie sein kann ohne *Institutionalität*“ (EuG 342). Die Institutionen setzen nicht nur Regeln für das Spiel des Lebens, sondern stellen einen wesentlichen Teil desselben dar, als Weisen seiner sozialen Formgebung, Einigung und Ordnung, aus und mit denen die Person lebt (vgl. PhA 202 ff.). Dann geht es entscheidend darum, daß sie als solche wirksam sind und erlebt werden können, und zwar sowohl dadurch, daß sie von den Subjekten aktiv mitgetragen, mitgestaltet, eventuell mitbegründet werden, wie dadurch, daß sie übergreifende, bindende, verpflichtende Autorität besitzen.

9) Das Gesagte gilt für Max Müller in vorzüglichem Sinne vom *Staat*, der umfassenden, integrierenden Werkgestalt und Institution schlechthin. Müller übernimmt die aristotelisch-thomistische Definition des Staates als der *societas (naturalis) completa et perfecta*. Der Staat verkörpert als Machtgebilde in besonderem Maße „die *Macht der Integration*“ der Mitglieder eines Volkes, d. h. der Person(en) in ihrem geschichtlich gewachsenen Miteinander, und er steht ständig in der Gefahr, diese Macht als „*Gewalt der Unterjochung*“ zu mißbrauchen (vgl. EuG 343). Deshalb sagt der junge Max Müller bereits im Jahr 1932, im Angesicht der drohenden nationalsozialistischen Machtusurpation und zugleich eines schwachen, machtunwilligen und -unfähigen Liberalismus: „Aus diesem Sinn für Staat und Macht als solche, aber unter dauerndem Rückbezug auf seine einzelnen Träger, ergibt sich eine Richtung, die gerade in der Macht-Anerkennung diese Macht auf ihre natürlich-einzelnen Träger verteilen will und durch diese *dezentralistisch-föderalistische Machtverteilung* eine Verpersönlichung des Staates gegenüber aller Staatsvergötzung (!) erreichen will.“<sup>3</sup> Dieser gewaltenteilige, föderative Staat erfüllt die Doppelfunktion, eine „höhere Daseinsform“ für die Individuen zu repräsentieren, aber doch so, daß er zugleich „subsidiär“ auf das Wohl der Individuen und der Gemeinschaft, welche die Individuen bilden, hingeeordnet ist (vgl. ebd.), daß er also den Individuen den Raum freien Wirkens und aktiver Mitgestaltung läßt, worin die Individuen ihre Qualität als mündige Staatsbürger erweisen. „So ist auch der Staat *weder* Instrument des Menschen, *noch* ist der Mensch Instrument des

<sup>3</sup> M. Müller, Die „Werkblätter“ 1932–1935. Geschichte einer Zeitschrift im Umbruch von Weimar zum NS-Staat, in: R. Eilers (Hg.), Löscht den Geist nicht aus. Der Bund Neudeutschland im Dritten Reich. Erlebnisberichte (Mainz 1985) 46–83, hier 54.

Staates. Politeia ist die vom Menschen hergestellte gemeinsame Seinsweise der Personalität, ein Werk, in dem er sich als Person ausdrückt. Dieser Ausdruck kann nicht für sich allein draußen dastehen, sondern muß jederzeit rückbezogen und zurückgenommen und zurücknehmbar sein in die personale Innerlichkeit selbst. Eine jede andere Sinnggebung des Staates führt entweder zu dessen ontischer Vergötzung oder zu dessen Abbau zugunsten der funktionell sich selbst verwaltenden Gesellschaft.“ (EuG 342)

10) Die Werk-, Ordnungs- und Institutionsformen des personalen In-der-Welt-seins müssen solche der Freiheit sein, sie müssen sich auch mit dem *Prinzip der politischen Freiheit* vereinbaren lassen, und das Staats-Werk muß aus diesem Prinzip legitimiert, konstituiert und gestaltet sein. „Die Gemeinschaft besteht mit Recht darauf, daß jedes freie Eintreten-für ihr seine Gründe offenbart und vorweist. Eine Gemeinschaft freier Menschen kann auf den Vorweis der Rechtfertigung der freien Zustimmung und freien Empfehlung des Anderen nicht verzichten, wenn sie selbst diesen Zustimmungen des Anderen wiederum zustimmen soll und sich so zu einer Gemeinschaft, die sowohl in der Wahrheit als auch in der Freiheit ist, integriert.“ (EuG 41) Max Müller hat im übrigen die verschiedenen Artikulationsweisen der Freiheit systematisch und exemplarisch dargelegt (vgl. EuG 297 ff.); dies kann hier nicht näher verfolgt werden. Freiheit ist dabei letztlich und insgesamt als der Prozeß fortwährender geschichtlicher Verwirklichung und Verendlichung der Möglichkeiten der Existenz begriffen, als Fähigkeit des Sichentschließens und -entscheidens der Person zur Endlichkeit, zur Bejahung der Kontingenz und der darin gerade erschließbaren Gebundenheit und Verbindlichkeit des Handelns. Diese Freiheit ist damit stets auch konkret, augenblicklich, praktisch, politisch. Darum kann Max Müller pointiert sagen: „Freiheit gibt es nur, wo es die Freiheit der Äußerung, der Gestaltwerdung und die Freiheit zum Werke und zur Repräsentation gibt. Die bloße Gedankenfreiheit ist illusorisch“ (EuG 565) – ebenso wie die totale Emanzipation, die Bindungslosigkeit, das reine Laisser-faire oder die Verweigerung, das Aussteigertum oder auf der anderen Seite die bloße Einsicht in die Notwendigkeit.

11) Die Freiheit des Zu-Seins der personalen Existenz führt schließlich zur Anerkennung der kontingenten, aber unbedingt bedeutsamen, der unbeliebig zugeschickten Zeit der allein in der Gegenwart des Hier und Jetzt erfüllbaren Eigentlichkeit der Selbst- und Weltgestaltung. Diese Gegenwart erscheint als die Mitte des individuellen und sozialen Lebens, als der *Kairos* seines Gelingens und Scheiterns (richtiger: seines partiellen Gelingens und zugleich immer auch partiellen Scheiterns), als der Augenblick des Erweises der Mündigkeit der Existenz in ihrer Begrenztheit und Endlichkeit (vgl. EuG 61 ff., 75 f., 132 f., 261 ff., 597 ff.). „Das *augenblicklich* Bestmögliche und nicht ein immer, überall und jederzeit Geltendes und zu Tuendes als herzustellende Übereinstimmung mit dem ‚ewigen Gesetz‘ ist das Verpflichtende.“ (EuG 63) Bedeutet das aber nicht eine Verabsolutierung des Gegenwärtigen, des jeweils geschichtlich Zugeschickten, in diesem Sinne der je epochalen oder situativen *Geschichtlichkeit*? Nach welchen Kriterien oder gar Normen soll das Gegenwärtige von der Person bestanden, angegangen, gemeistert werden? Verbieten sich solche Fragen? Herrscht dann aber nicht die normative Kraft des jeweils Faktischen, des bloß Situativen, wovon Max Müller tatsächlich spricht (vgl. EuG 423)? Wie entgeht er einer reinen Situationsethik? Gibt es keine über die konkrete Situation hinausweisende inhaltliche Konzeption und Orientierung? Müllers „Metahistorik“ scheint sie strikt abzuweisen, sein Personalismus steht dem jedoch entgegen.

12) Die Wirklichkeit der Person wird offenbar in endlichen, geschichtlichen Werken. Diese sind immer plural; „das“ Werk schlechthin kann es nicht geben, es würde die Wirksamkeit des menschlichen Ins-Werk-setzens zum Ende bringen, beenden, auslöschen. Zur Wirklichkeit der Person gehört folglich ein unaufhebbarer, prinzipieller *Pluralismus* (vgl. PhA 299). „Es gibt eben nicht ‚die‘ ideale Welt, mit der man sich zu identifizieren hätte“

(K 97), auch nicht und gerade nicht im Augenblick der Gegenwart, im geschichtlichen Kairos des Jetzt, die vielmehr entgrenzt sind in den Zusammenhang der weiteren individuellen und sozialen Werke der Vergangenheit und Zukunft, sich daher ja immer auch als relational und relativ erweisen. Infolgedessen ist der Wahrheitsgehalt des jeweils Faktischen nie absolut, sondern stets übergänglich zu anderem, für anderes; „es gibt nicht *die* Wahrheit, sondern immer und je *Wahrheiten*, d. h. geschichtliche Wahrheitsweisen als je andere Enthüllungen und Enthüllungsgestalten eines Identischen, das sich in jeder seiner Enthüllungsgestalten ebenso zeigt, wie verbirgt“ (PhA 298f.). Die einzelnen Wahrheitsweisen und -ansprüche können sich in ihrer Pluralität und Relativität aber nur richtig begreifen und wechselweise prinzipiell anerkennen (was inhaltlichen Streit in concreto nicht aus-, sondern einschließt), wenn sie sich auf einen höheren, aber ihnen verborgenen einheitlichen Wahrheitsgrund beziehen, vor dem sie sich als jeweilige zu bescheiden haben. „Die *eine* Wahrheit ist der verborgene Einheitsgrund der vielen Wahrheitsantworten, die in vielen Wissenswerken als Selbstverwirklichung des Menschen gegeben werden, welche sich nicht ohne weiteres zu einem Gesamtwerk, zu einem endgültigen und absoluten Wissen also, integrieren lassen...“ (EuG 114) Die jeweiligen Perspektiven haben Anteil an dem Gesamtgeschehen der Wahrheit, wenn sie sich als bereit und fähig erweisen, im Dialog Verständigung anzustreben, Kompromisse zu erzielen, ja die Wahrheit selbst als „Kompromiß“ (in der jeweiligen faktischen Konkretion) zu erfahren (vgl. K 169f.). Das bedeutet aber, jenseits eines idealistischen Absolutismus wie positivistischen Relativismus die Personalität jedes Menschen, jeden Menschen als Person in seiner endlichen, aber unbedingten Würde, theoretisch und praktisch zu bejahen und dies als die unumstößliche bleibende Grundlage aller geschichtlichen Praxis festzuhalten, eine Grundlage, die die Orientierung in jedem „Augenblick“ bestimmen muß und eine bloße Situationsethik sprengt, transzendiert, aufhebt.

So erweist sich der „Personalismus“ als fundamentalanthropologische Konstante und Substanz im geschichtlichen, auch im politischen „Pluralismus“. Seine Geltung ist das Maß für Recht und Grenze von diesem. Alle Anstrengungen der Politik in der pluralistischen Demokratie sind darauf zu richten, die Würde der Person mit ihren Rechten und Pflichten zu schützen und in der individuellen und gesellschaftlichen Lebenspraxis zu aktualisieren. Theorie und Praxis der pluralistischen Demokratie könnten für den Dienst an dieser Aufgabe aus einer gründlichen Beschäftigung mit dem philosophischen Werk Max Müllers maßgeblichen Nutzen ziehen.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Vgl. auch A. Schwan, Philosophie der Gegenwart vor dem Problem des Pluralismus, in: ders., Grundwerte der Demokratie. Orientierungsversuche im Pluralismus (München 1978) 88–144, bes. 123 ff.