

# Aufklärung und Kritik

Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie  
Herausgegeben von der Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg

**Schwerpunkt:**  
**Hans Alberts**  
**Kritischer Rationalismus**

Herausgeber: *Gerhard Engel*

Die Autoren:

*Hans Albert, Gerhard Engel, Armin Engländer,  
Lothar Fritze, Hans-Joachim Niemann,  
Armin Pfahl-Traughber, Hans Schauer, Mi-  
chael Schmidt-Salomon, Gerhard Streminger*

**Sonderheft 5**

**Sonderheft 5/2001**

**Schutzgebühr: 10.- DM**

**ISSN 0945-6627**

Mitherausgeber:

Prof. Dr. Hans Albert (Heidelberg)  
Prof. Dr. Dieter Birnbacher (Düsseldorf)  
Prof. Dr. Dietrich Grille (Erlangen)  
Prof. Dr. Hans Henning (Weimar)  
Prof. Dr. Horst Herrmann (Münster)  
Prof. Dr. Norbert Hoerster (Mainz)  
Prof. Dr. Bernulf Kanitscheider (Gießen)  
Prof. Dr. Mark Lindley (Boston)  
Prof. Dr. Erich H. Loewy (Sacramento)  
Prof. Dr. Hubertus Mynarek (Odernheim)  
Prof. Dr. Johannes Neumann (Tübingen)  
Prof. Dr. Gerard Radnitzky (Trier)  
Prof. Dr. K. A. Schachtschneider (Nürnberg)  
Prof. Dr. Hermann J. Schmidt (Dortmund)  
Prof. Dr. Peter Singer (Princeton)  
Prof. Dr. Gerhard Streminger (Graz)  
Prof. Dr. Ernst Topitsch (Graz)  
Prof. Dr. Gerhard Vollmer (Braunschweig)  
Prof. Dr. Franz M. Wuketits (Wien)

# Inhalt

Vorwort des Herausgebers .....	3
<i>Prof. Dr. Gerhard Streminger</i>	
Ecce terra .....	7
<i>Armin Engländer</i>	
Kritischer Rationalismus und ethischer Kognitivismus .....	16
<i>Dr. Hans-Joachim Niemann</i>	
Wie objektiv kann Ethik sein? .....	23
<i>Dr. Michael Schmidt-Salomon</i>	
Das „Münchhause[n]trilemma“ oder: Ist es möglich, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf zu ziehen? .....	42
<i>Prof. Dr. Hans Schauer</i>	
Vom klassischen Letztbegründungsanspruch zum Methodenpluralismus moderner Erkenntnistheorie .....	52
<i>PD Dr. Lothar Fritze</i>	
Kritik des totalitären Denkens. Hans Alberts methodischer Kritizismus und Totalitarismusforschung .....	67
<i>Dr. Armin Pfahl-Traughber</i>	
Kritische Prüfung und pluralistische Demokratietheorie. Hans Albert als politischer Denker .....	88
<i>Dr. Armin Pfahl-Traughber</i>	
Dogma statt Wissenschaft. Hans Alberts Kritik der modernen Theologie .....	98
<i>Dr. Gerhard Engel</i>	
Wissen, soziale Ordnung und Ordnungspolitik .....	111
<i>Prof. Dr. Hans Albert</i>	
Der Kritizismus auf dem Prüfstand. Antworten und Kommentare .....	128
GKP im Internet .....	140
Impressum .....	143



## Vorwort des Herausgebers

---

Eigentlich bedarf es keines besonderen Anlasses, um sich mit dem Kritischen Rationalismus zu beschäftigen. Denn zumindest nach Auffassung vieler Politiker und Journalisten leben wir ja in einer „Wissengesellschaft“ – also in einer Gesellschaft, die das methodische Lernen aus Erfahrung akzentuiert und die sowohl eine kritische Diskussion als auch einen experimentellen Politikstil pflegt, damit wir Hindernisse auf dem Weg zu individueller Freiheit und allgemeinem Wohlstand leichter identifizieren und beseitigen können. Und eine Gesellschaft, in der die Bedeutung des Wissens als Produktivkraft hoch geschätzt wird, müsste ja eigentlich eine natürliche Affinität zu einer Philosophie aufweisen, die sich wie keine andere um die wissenschaftstheoretische und realwissenschaftliche Analyse unseres Wissens verdient gemacht hat und unsere Bereitschaft motiviert, Alternativen zu allen Routinen unseres Denkens und Handelns zu entwickeln und zu prüfen.

Mit dem 8. Februar 2001 bot sich nun eine Gelegenheit ganz anderer Art, die Philosophie des Kritischen Rationalismus zu würdigen. An diesem Tage wurde Hans Albert 80 Jahre alt. Auf Anregung der Gesellschaft für kritische Philosophie in Nürnberg veranstaltete die Thomas-Dehler-Stiftung aus diesem Anlass ein Wochenendseminar, das vom 11.-13. Mai 2001 in Fürth stattfand. Fünf der in diesem Sonderheft versammelten Beiträge wurden dort als Referate vorgetragen. Die Beiträge von Gerhard Streminger, Armin Engländer und Hans-Joachim Niemann dagegen sind speziell für diesen Band geschrieben worden, ebenso mein eigener Aufklärung und Kritik, Sonderheft 5/2001

Beitrag, der mein Einleitungsreferat zur damaligen Tagung ersetzt.

Diese Entstehung des vorliegenden Sonderheftes erklärt manche seiner Eigenheiten. Zum einen haben manche Autoren in der schriftlichen Fassung ihrer Beiträge den Referatstil beibehalten – was der Lebendigkeit der Darstellung nur nützen kann. Zum zweiten erklären sich so einige thematische Überschneidungen, die insbesondere methodologische Punkte betreffen. Zum dritten schließlich ist es bei den Nürnberger Tagungen nicht unüblich, zwei Referate zu halten – so dass in diesem Band daher von einem Autor zwei Beiträge enthalten sind. Das zwang in diesem Falle sogar zu inhaltlichen Doppelungen (vgl. S. 89-90 mit S. 99-100); denn im Referat konnte man auf „das vorhin Gesagte“ verweisen – in den schriftlichen Fassungen dagegen mussten auch für sich lesbare Darstellungen entstehen. Autor und Herausgeber haben sich daher für die jetzt realisierte Lösung dieses Problems entschieden.

Trotz der in diesem Heft vorgelegten Materialien ist es vielleicht nicht überflüssig, gerade dem Neuling an dieser Stelle noch einige weiterführende Literaturhinweise zu geben. Wer sich erstmals für Hans Albert und seine Werke interessiert, sei zunächst auf seine *Autobiographische Einleitung* verwiesen (in: Hans Albert, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*. Stuttgart: Reclam 1977, S. 5-33). Von Eric Hilgendorf stammt eine Gesamtdarstellung (*Hans Albert zur Einführung*. Hamburg: Junius 1997). Im vorliegenden Heft findet der Leser auf S. 89 eine kurze bio-

graphische Skizze. Auf der von Hans-Joachim Niemann betreuten Internet-Seite [www.hansalbert.de](http://www.hansalbert.de) schließlich kann man u.a. eine vollständige Bibliographie einsehen, die auch die fremdsprachigen Ausgaben der Schriften Alberts umfasst.

Leser, die sich über die Reaktionen der Fachwelt informieren wollen, seien besonders auf die von Alfred Bohnen und Alan Musgrave herausgegebene Festschrift zum 70. Geburtstag verwiesen (*Wege der Vernunft*. Tübingen: Mohr Siebeck 1991) sowie auch auf den Hans Albert gewidmeten Sammelband *Evolutionary Epistemology, Theory of Rationality, and the Sociology of Knowledge* (hrsg. von Gerard Radnitzky und William Warren Bartley III, La Salle, Illinois: Open Court 1987).

Hans Albert gilt als der Hauptvertreter des Kritischen Rationalismus in Deutschland, „als derjenige, der die Philosophie Karl Poppers in zahlreichen Kontroversen mit Vertretern anderer Geistesströmungen verteidigt hat“. So kann man es auf der Geburtstags-Website für Hans Albert (<http://www.kritische-sozialwissenschaft.de/webbeitrag2.htm>) lesen. Dies ist nun nicht ganz falsch – allerdings auch nicht ganz richtig. Denn mit dem Kritischen Rationalismus Hans Alberts haben wir eine durchaus *eigenständige Version* des Kritischen Rationalismus vor uns. Das wird beispielsweise bei ihrer Position zum Leib-Seele-Problem deutlich: Während Karl Popper hier eine *dualistische* Lösung vertreten hat, bevorzugt Hans Albert unter dem Eindruck zahlreicher Argumente insbesondere aus der Neuropsychologie und der Philosophie der Naturwissenschaften eine *monistische* Lösung. Weitere Unterschiede ergeben sich schon aus

der Tatsache, dass beide Philosophen eine verschiedene wissenschaftliche Sozialisation durchliefen: Popper war im Wesentlichen Naturwissenschaftler, Hans Albert dagegen Ökonom und Soziologe. Auch der stark religionskritische Zug des Albertschen Denkens ergibt sich nicht zwangsläufig aus Poppers Philosophie: Popper selbst neigte hier eher zu einem Agnostizismus, also zu der Einstellung, dass wir nicht wissen können, ob Gott existiert, und dass es daher hier auf Erden viele andere Dinge gibt, mit denen man sich mit größerer Aussicht auf Erfolg befassen kann. Hans Albert dagegen hat religions- und kirchenkritischen Überlegungen in seinem Werk einen erheblichen Raum gegeben – was in diesem Sonderheft daher auch durch zwei Beiträge zum Ausdruck kommt. Es wäre also mehr als nur eine grobe Vereinfachung, ihn als Popularisierer der Popperschen Ideen oder gar als „Statthalter des Kritischen Rationalismus in Deutschland“ zu sehen.

Von dem breiten Interessenspektrum, das Hans Albert in seinen Schriften erkennen lässt, können die hier vorgelegten Aufsätze schon wegen ihrer geringen Anzahl nur ein recht unvollständiges Bild vermitteln. Außerdem durchlief die Themenauswahl für dieses Heft einen Filter – nämlich den der politischen Relevanz. Dies ist nicht zu beanstanden: Eine Institution wie die Thomas-Dehler-Stiftung zielt nicht auf philosophische, sondern auf politische Aufklärung und auf die Verbreitung des Liberalismus. Naturgemäß stehen daher in diesem Heft diejenigen Themen im Vordergrund, die für die politische Philosophie im weitesten Sinne von Belang sind.

Die religionskritische Seite des Albertschen Denkens wird von den Beiträgen Gerhard Stremingers und Armin Pfahl-Traughbers abgedeckt. *Gerhard Strelinger* geht der Frage nach, ob die Abkehr von der Religion notwendigerweise dehumanisierende Folgen hat. Kann es auch ohne eine Gottesvorstellung so etwas wie einen Sinn des Lebens und eine Moral geben, die gesellschaftlich positive Auswirkungen hat? Strelinger folgt hier der Albertschen Praxis, im Wissen um die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften radikal weiterzufragen, ohne im Geiste des großen Liberalen John Stuart Mill darauf Rücksicht zu nehmen, wohin einen die Antworten führen werden. In seiner Antwort findet überraschenderweise auch die Kunst ihren Platz – eine Reminiszenz an die Kunstreligion des 19. Jahrhunderts.

*Armin Pfahl-Traughber* unterscheidet in seinem zweiten Beitrag eine theologiekritische und eine religionskritische Seite in Hans Alberts Denken und vertritt die Auffassung, dass wir Hans Albert zwar eine überzeugende *Theologiekritik* verdanken, aber keine *Religionskritik* im Sinne einer kritischen Soziologie (oder Ökonomik) der Religion, die deren Funktionsweise in der Gesellschaft in Hinblick auf ihre positiven und negativen Auswirkungen untersucht.

Die moralphilosophische Seite des Albertschen Denkens wird von Armin Engländer und Hans-Joachim Niemann behandelt. *Armin Engländer* verteidigt Alberts Non-Kognitivismus gegen den neuesten Versuch zu zeigen, dass moralisches „Wissen“ möglich ist – dass wir also *wissen* könnten, welche Handlungen moralisch

geboten und welche moralisch falsch sind. Er vertritt die Auffassung, dass dies nur möglich ist, wenn man eine strikte „Parallelität von moralischer Intuition und Beobachtung“ (S. 18) unterstellt. Aber *Bewußtseinstatsachen* seien keine Tatsachen; und ebenso wenig wie Beobachtungen eine Theorie widerlegen könnten, könnten moralische Intuitionen die Wahrheit und Falschheit bestimmter ethischer Überzeugungen zeigen.

*Hans-Joachim Niemann* geht von der Beobachtung aus, dass in ethischen Diskussionen häufig Wertgesichtspunkte gegen einander in Stellung gebracht werden. Wie kann man mit solchen Wertkonflikten umgehen? Niemann fasst Ethik als eine Wissenschaft auf, die Moralsysteme auf ihre behauptete Zweckmäßigkeit zur Lösung bestimmter praktischer Probleme prüft. Damit untersucht sie Instrumente, nicht Ziele. Nur dann, wenn wir dem Wissen mehr Raum geben als dem *Gewissen*, werden wir nach seiner Auffassung in der Ethik dazulernen können (S. 39).

Den Konsequenzen der erkenntnistheoretischen und methodologischen Auffassungen Alberts für die politische Philosophie gehen die Beiträge von Michael Schmidt-Salomon, Hans Schauer, Lothar Fritze und der erste Beitrag von Armin Pfahl-Traughber nach. *Michael Schmidt-Salomon* akzeptiert die von Albert gegebene Analyse des Begründungsproblems und wirbt für eine „humanistische Basissetzung“ (S. 49), die sich für ihn aus der Anwendung des Prinzips der kritischen Prüfung auf die Instrumente ergibt, mit denen wir unsere Wünsche erfüllen wollen: Der Humanismus bleibt übrig, wenn alles andere (notwendig) versagt. *Hans Schauer* dagegen

akzeptiert die von Albert gegebene Analyse des Begründungsproblems *nicht* und legt dar, welche Folgerungen sich für ihn daraus ergeben.

*Lothar Fritze* zeigt in seinem Beitrag eine strukturelle Gemeinsamkeit zwischen demokratischer und totalitärer Lernverweigerung auf (S. 84-85). Der politisch entscheidende Unterschied zwischen einer Demokratie und einer Diktatur besteht in dieser Perspektive in der Fähigkeit der Demokratie, dazuzulernen, also einen institutionellen Wandel auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnisse zu fördern. Das habe für die Demokratie die unangenehme Konsequenz, dass sie sich in dem Maße einem totalitären Problemlösungsverhalten annähert, wie sie Lernprozesse abblockt. Dem Zusammenhang von Hans Alberts Methodologie und der Demokratie ist auch der erste Beitrag von *Armin Pfahl-Traugher* gewidmet.

*Mein* Beitrag schließlich bezieht sich auf diejenigen Arbeiten Hans Alberts, in denen er sich mit den Voraussetzungen und Folgen des europäischen Sonderweges auf dem Gebiet der Wissenschaft befasst. Wenn wir daran interessiert sind, die Produktion und Verwertung unseres Wissens zu verbessern, dann werden wir das nicht ohne eine kritische Überprüfung unserer Institutionen erreichen können, in denen Wissen produziert und vermittelt wird. Diese Überprüfung muss aber, soll sie nicht ziellos und konzeptionell willkürlich sein, von einer ordnungspolitischen Idee geleitet sein.

Von Walter Eucken stammt das Diktum, dass man einen Sachverhalt wissenschaftlich nur gründlich genug analysieren müs-

se, um sich zur interdisziplinären Arbeit gezwungen zu fühlen. An Hans Alberts Arbeiten lässt sich ablesen, wie weit man auf diesem Wege kommen kann. Zugegeben – mit einem solchen Denken erobert man eher die Oberseminare als die Feuilletons. Aber wenn man die Weltbildfunktion des wissenschaftlichen Denkens Ernst nimmt; wenn man sich einem nüchternen und wissenschaftsnahen, also am theoretischen Verständnis der Wirklichkeit – und *nur* an diesem – orientierten Denken verpflichtet fühlt; wenn man seine Thesen nicht auf Wirkung anlegt, sondern auf interdisziplinäre Verantwortbarkeit – dann kommt man am Denken Hans Alberts nicht vorbei.

Herrn Professor Albert sei abschließend auch an dieser Stelle noch einmal herzlich für seine Teilnahme an der gesamten Tagung gedankt – auch natürlich für seine nimmermüde Bereitschaft, seine Anschauungen zu erläutern und (nicht selten mit einer erfrischenden Portion Ironie) gegen Kritiker zu verteidigen. Die Tagungsteilnehmer werden sich besonders gern an jenen ebenso humorvollen wie informativen Vortrag erinnern, den er zum Abschluss der Tagung am Sonntag Vormittag hielt. *Dieses* „Wort zum Sonntag“ werden die Teilnehmer wohl in bester Erinnerung behalten.

Hildesheim, im November 2001

*Gerhard Engel*

**Prof. Dr. Gerhard Streminger (Graz)**  
**ECCE TERRA \***

---

Ich beschwöre euch, ... *bleibt der Erde treu*  
und glaubt Denen nicht, welche euch von  
übernatürlichen Hoffnungen reden! Giftmischer  
sind es, ob sie es wissen oder nicht.

*Friedrich Nietzsche*

*Persönliche Vorbemerkung:* Bezüglich der Religion lassen sich zumindest vier Gruppen von Einstellungen unterscheiden: Zum *einen* gibt es jene, die sich an keinem Weltbild, in dem Gott im Zentrum der Betrachtung steht, orientieren; ein Theismus, also eine Rückbindung an ein transzendentes Wesen, ist den Exponenten dieser ersten Gruppe fremd. Als *zweites* seien jene genannt, die sich in ihrem Denken und Handeln danach richten, was ihrer Meinung nach im Christentum oder in der katholischen Version desselben von ihnen gefordert wird. Während unter Gebildeten die erste Position seit Jahrzehnten wächst, wird die zweite Gruppe kontinuierlich kleiner. Das mag sich, wie schon mehrmals in der Geschichte, wieder ändern und durch den Fundamentalismus in anderen Religionen – kommunizierenden Gefäßen nicht unähnlich – beeinflusst werden. Aber zumindest in Westeuropa gibt es dafür keine wirklichen Anzeichen; in den Vereinigten Staaten von Amerika mag dies anders sein. Während also die zuerst genannten Positionen bezüglich der Religion am stärksten beziehungsweise abnehmen, hat die *dritte* Einstellung den angenehmen Nebeneffekt, daß sie für ein Fortkommen zumindest an deutschen Hochschulen besonders erfolgversprechend ist. Diese Position ist dadurch charakterisiert, daß einige wenige kirchliche Lehren, vor allem deren Sexual-

moral sowie deren Behandlung von Frauen, mit großer Empörung abgelehnt werden. Das Problem einer religiösen Weltanschauung als solcher bleibt jedoch unangetastet. Im Gegenteil: Vertreter dieser Position versäumen in den seltensten Fällen den Hinweis (das Lippenbekenntnis?), daß sie sich anderen Teilen der Religion – insbesondere der sogenannten Bergpredigt – selbstverständlich verpflichtet fühlen. Während eine solche Haltung, wie bereits erwähnt, für eine künftige Universitätskarriere ausnehmend günstig ist, zeichnen sich Exponenten der *vierten* Gruppe dadurch aus, daß sie besonders rar sind. Ihre Einstellung gegenüber der Religion ist dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht nur einige wenige Punkte, sondern die religiöse Weltanschauung als solche hinterfragen: Wie kann die Existenz Gottes eigentlich begründet werden? Was sind überhaupt die göttlichen Eigenschaften? Sind es Güte, Barmherzigkeit, Eifersucht, Grausamkeit oder Rachsucht? Wie verträgt sich Seine angebliche Gerechtigkeit mit den Leiden der Welt? Welche Gewissheiten gibt es, daß die heiligen Bücher tatsächlich von Gott selbst stammen, also die These von der Verbalinspiration ihrer Verfasser richtig ist? Oder wird hier die Kraft rationaler Argumente durch den Glauben an die Vertrauenswürdigkeit eher dubioser Zeugen ersetzt? Außerdem unterlassen es die Vertreter dieser vierten Gruppe,



dorthin anerkennend zu winken, wo Gläubige sich behaglich niedergelassen haben. Wem das oft heuchlerische Verhalten der Exponenten der dritten Gruppe zuwider ist und wer zudem die Ansprüche der Religion nicht aufs Geratewohl, also unkritisch akzeptieren will, der wird in der Kritikfähigkeit und Geradlinigkeit Hans Alberts den wichtigsten Vertreter dieser vierten Gruppe im deutschen Sprachraum finden. Allein schon deshalb sollten die an Kritik und Aufklärung Interessierten seinem 80. Geburtstag in Anerkennung gedenken.

Der Inhalt meines Aufsatzes ist folgender: Es soll eine kleinere Arbeit Alberts, die meines Wissens in der Sekundärliteratur praktisch vollkommen übersehen wurde, dargestellt und an einigen Punkten, wenn möglich, ausgeführt und vertieft werden. Es handelt sich dabei um den Aufsatz *Der Sinn des Lebens ohne Gott* in der von Norbert Hoerster edierten Aufsatzsammlung zur Religionskritik im Reclam-Verlag, 1984 (S. 119-128).

Albert diskutiert darin jenes Argument, das im gegenwärtigen Diskurs zur religiösen Frage von Gläubigen wohl am häufigsten und nachdrücklichsten vorgebracht wird, das Argument nämlich, daß es >keinen Sinn im Leben ohne Gott< gäbe. Weniger plakativ formuliert lautet die gegenwärtige Zauberwaffe in der Auseinandersetzung mit Ungläubigen so: Das menschliche Leben ist „in einen kosmischen Sinnzusammenhang eingebettet, der durch den göttlichen Willen gestiftet ist. Dieser göttliche Wille weist den Menschen ... eine Aufgabe zu, an der sie sich bewähren können. Wer sich dem Willen Gottes unterwirft, der darf ... darauf hoffen, daß ihm

nach seinem Tode die ewige Seligkeit zuteil wird.“ (Albert, S. 121f.)

Erst dadurch, daß das Leben des Menschen seinen Ort im göttlichen Geschehen einnimmt und der Einzelne sein Tun in Einklang mit den göttlichen Geboten gestaltet (>Dein Wille geschehe!<), bekommt – so das Argument – das Leben einen Sinn. Wer also die ihm zugewiesene Rolle im göttlichen Heilsplan gut spielt, wer sein diesseitiges Leben auf Gott und seinen Heilsplan ausrichtet, der darf auf himmlische Seligkeit hoffen.

Was ist nun von diesem Argument zu halten? Aufgrund der folgenden Einwände erscheint es als wenig plausibel:

1. Das theistische Argument setzt voraus, daß ein Gott mit gewissen Eigenschaften existiert. Ganze Waggonladungen voll Bücher wurden geschrieben, um auf Gottes Existenz hinzuweisen, also diese Denkmöglichkeit als *rational* zu beweisen. Meines Erachtens sind aber alle diese Versuche fehlgeschlagen. Das klingt ungemein anmaßend und blasphemisch, ist es jedoch nicht. Denn die allermeisten modernen Theologen haben die Suche nach einem *Beweis* der Existenz Gottes längst aufgegeben. Sie sprechen davon, daß man an die Existenz Gottes *glauben* müsse: Sein Sein sei keine *Wissens-tatsache*, sondern eine *Glaubenswahrheit*. Während Thomas von Aquin, der erste Lehrer der katholischen Kirche, noch behaupten konnte, daß man an Gott glauben *und von ihm wissen* könne, opfern moderne Theologen den Wissensanspruch zumeist am Altar des Glaubens. Sie vertreten, wie Albert dies nennt (siehe etwa sein Buch *Kritischer Rationalismus*. UTB 2000), die Idee einer >reinen Religion<, ohne sich im klaren zu sein, daß auch die-

ser Position fundamentale Schwierigkeiten eigen sind.

Denn unweigerlich stellt sich die Frage: Warum sollte gerade *an den traditionellen Monotheismus* geglaubt werden? Warum sollte es bloß *einen* Schöpfer Himmels und der Erde und keine fünf erotischen Göttinnen geben? Warum sollte nicht, so wie die Welt beschaffen ist, die Annahme der Existenz eines bösen Dämons für wahr gehalten werden?

Nur die gerade von Gläubigen oft vielgeschmähte Vernunft kann aus der Fülle möglicher Glaubensinhalte eine Lösung zugunsten des klassischen Eingottglaubens treffen. Aber in diesem Punkt, nämlich mit Hinblick auf die Existenz und Beschaffenheit einer erfahrungsunabhängigen Erstursache, schweigt die Vernunft. Sie müßte eine bestimmte Möglichkeit zumindest als *wahrscheinlich* auszeichnen, aber alle Versuche einer Rechtfertigung des Monotheismus mißlingen. Der Glaube an die Existenz *eines* Gottes ist somit keine Vernunftwahrheit, sondern unbegründet und willkürlich.

Aber Theologen vertreten weiter unbeirrbar die Meinung, daß bezüglich des Ursprungs alles Seins mehr als nur beliebige Aussagen existierten. Sie geben weiterhin Antworten auf Fragen, die nur wenige gefragt haben und noch keiner beantworten konnte. Während sie also hier – zumeist unter dem Deckmantel von >Objektivität< – munter ihrem Wunschdenken frönen und Unmögliches für wahr halten, kehren sie in bezug auf empirisch Wahrscheinlichem oft den tiefsinnigen Skeptiker hervor. Allein schon ob dieser Willkür sind alle Versuche, den Sinn des Lebens von einem Gott abhängig zu machen, höchst problematisch.

2. Das theistische Sinnargument setzt des weiteren voraus, daß der göttliche Heilsplan >gut< und >gerecht< ist. Diese Auffassung wird zumeist mit der Behauptung gestützt, daß auch der göttliche Planer *gut* und *gerecht* sei. Ein solcher Gott vermag dann auch am Jüngsten Tag die Richterfunktion zu übernehmen: Er werde, so heißt es, für alle begangenen Taten belohnen und bestrafen (>ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits<).

Was ist nun von dieser Behauptung der Güte und Gerechtigkeit Gottes zu halten? Bei diesem positiven Gottesbild taucht unmittelbar das Problem der Theodizee auf, also die Frage, wie Gottes Güte verträglich sein sollte mit den Übeln der Welt. Wie kann der angebliche Schöpfer Himmels und der Erde, also der mächtige Erschaffer von Milliarden von Sonnensystemen, *wenn er auch noch gut und gerecht ist*, etwa Vernichtungslager zulassen, in denen Monster in Menschengestalt ein geweihtes Betätigungsfeld erhielten und erhalten?

Gewiß keine Waggonladungen, aber doch ganze Schubladen voll Bücher wurden geschrieben, um Gottes Wohlwollen in Einklang zu bringen mit den Leiden der Welt. Doch auch hier waren alle Versuche vergeblich, das Theodizeeproblem blieb ungelöst.

Der bekannteste Lösungsversuch, nämlich alle Übel auf die menschliche Willensfreiheit zurückzuführen, setzt zunächst einmal die Klärung der Frage voraus, ob nun menschliche Freiheit ihren gelegentlichen Mißbrauch notwendigerweise einschließt oder nicht. Müssen Menschen, um überhaupt frei zu sein, gelegentlich das Böse wählen oder ist dies nicht nötig?

Wird die Frage bejaht, so taucht das Problem auf, warum dann die ersten Men-

schen (und mit ihnen alle anderen) *bestraft* wurden, hatten sie doch nur das überraschende Gut der Freiheit gebraucht? Wenn die Frage verneint wird, wenn also menschliche Freiheit *nicht* notwendigerweise ihren gelegentlichen Mißbrauch einschließt – und in der klassischen Theologie wird die Existenz von Wesen behauptet, die in Freiheit immer das Gute tun, nämlich die guten Engel – ... wenn also menschliche Freiheit ihren gelegentlichen Mißbrauch *nicht* notwendigerweise einschließt, dann fragt sich, warum Menschen ihre Freiheit so oft mißbrauchen. Offensichtlich sind sie schlecht geschaffen, und die Schuld fällt wiederum auf denjenigen zurück, der sie angeblich aus dem Nichts gemacht hat, und das ist Gott. Woher sollte die behauptete Verderbtheit der Menschennatur denn auch anders stammen als vom Schöpfer Himmels und der Erde? Und woher kommt etwa der Wunsch, so zu sein wie Gott? Und warum wird von den Kanzeln behauptet, daß das Negative ursprünglich gar nicht im göttlichen Schöpfungsplan enthalten war, sondern erst durch die Verfehlungen der ersten Menschen – *der Tod ist der Sünde Sold* – in die Welt kam?

Der menschenverachtende Versuch, durch die Konzeption einer Willensfreiheit den Allmächtigen zu *entlasten* und den Menschen zu *belasten*, ist mißlungen. Gottes Güte bleibt ungerechtfertigt, und Paulus und seine Anhänger entpuppen sich als Trojanische Pferde, die die Lehre von der Sündhaftigkeit und Verderbtheit der Menschennatur in die Welt schmuggeln, um vor diesem Hintergrund die Heilstat Jesu, des >zweiten< Adams, des >Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt<, als einleuchtend erscheinen zu lassen.

Eine andere, immer wieder vorgebrachte >Lösung< des Theodizeeproblems ist der Schluß, daß es zwar im Diesseits nicht gerecht zugeht (den Guten geht es oft schlecht und den Schlechten geht es oft gut), daß uns *dafür* aber ein gerechtes Jenseits erwartet: >Im Jenseits werde Gott für alles erlittene Leid und Unrecht Gerechtigkeit üben<.

Dieser Schluß erinnert jedoch an Folgendes: Man erhält eine Kiste voll Eier, öffnet sie und sieht, daß die oberste Lage weitgehend verdorben ist. Daraus schließt man dann – wenn man nur lange genug theologische Bücher studiert hat –, daß *deshalb*, weil die oberste Lage von Eiern stinkt, die übrigen vorzüglich sein werden. Viel überzeugender wäre jedoch folgender Schluß: Weil die oberste Lage von Eiern stinkt, ist die Erwartung, daß die ganze Kiste verdorben sein wird, plausibler als die Erwartung, daß sie es nicht sein wird.

Wir haben bessere Gründe für die Annahme, daß ein Gott, der sich im Diesseits nicht als gerecht offenbart, es auch anderswo nicht sein wird. Weil Gott im Diesseits nicht gerecht ist, sollte man ihn überhaupt nicht >gerecht< nennen; und die Vorstellung einer >ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits<, also die Idee jenseitiger Belohnung und Bestrafung für diesseitiges Verhalten, aufgeben.

Weil somit weder die Existenz Gottes noch Seine Güte gerechtfertigt werden können (auch bezüglich der göttlichen Eigenschaften sprechen moderne Theologen nur noch von *Glaubenswahrheiten*), sollten wir auch den göttlichen Heilsplan nicht >gut< nennen. Es ist deshalb auch nichts Positives darin zu sehen, den eigenen Willen vor dem Hintergrund angeblich göttlicher Forderungen aufzugeben –

Moralität, die für ein gedeihliches Zusammenleben natürlich unbedingt erforderlich ist, muß anders als mit dem Hinweis auf den göttlichen Willen gerechtfertigt werden. In der Aufgabe des eigenen Willens angesichts göttlicher Forderungen gar den Sinn des Lebens zu sehen, ist somit – vorsichtig formuliert – etwas voreilig. (Zum Theodizeeproblem siehe mein Buch *Gottes Güte und die Übel der Welt*. Tübingen 1992.)

3. Die theistische Position in der Sinnfrage setzt des weiteren voraus, und Albert geht in seinem Aufsatz nicht näher darauf ein, daß es eine menschliche Seele gibt – also ein Etwas, das unsterblich ist und empfinden kann, da es das Objekt künftiger Belohnungen und Bestrafungen sein werde. Der Seele werde einmal entweder ewige Seligkeit zuteil werden oder ewige Verdammnis – ein höchst bedauernswerter Zustand, den die christliche Nächstenliebe im übrigen weitaus detaillierter als den Himmel geschildert hat. Was sich in der Hölle einmal abspielen werde, ist ziemlich klar, aber wodurch zeichnet sich der Himmel aus? Es werde, so die spärlichen Informationen, kein Leid mehr geben, auch keinen Tod, auch keinen Alkohol und schon gar keinen Sex.

Zum Glück hat jedoch Thomas von Aquin eine genauere Beschreibung himmlischer Zustände gegeben. Dem ersten Lehrer der heiligen Kirche zufolge werde es zu den Freuden der Gerechten gehören, daß sie – gleichsam am freien Tag beim Schaufensterbummel – die Leiden der Verdammten in der Hölle – gleichsam im *red light district* – beobachten können (ehe die geretteten Seelen dann kichernd und Psalmen singend wieder zufrieden auf ihre Wolke zurückkehren). >Freude am Leid

anderer< ist, aller Heiligkeit zum Trotz, die klassische Definition von *Sadismus*. Was ist nun von der Konzeption einer unsterblichen und empfindenden Seele, von diesem amphibischen Wesen zwischen Dies- und Jenseits zu halten? Sehr wenig. Auch diese Behauptung erweist sich als so haltbar wie ein Pudding, den man an die Wand festnageln will. Denn wir haben noch niemals ein Ding namens Seele wahrgenommen. Alles das, was wahrgenommen wurde, sind die Gegenstände der Welt aufgrund verschiedenster Sinneseindrücke und Empfindungen. Doch alle diese Erfahrungen *sind an einen konkreten Körper gebunden*; enden dessen Funktionen, so enden auch die Erfahrungen. Die behauptete Existenz eines Etwas, das ohne Körper wahrnehmen und empfinden kann, also eine entkörperlichte Seele, ist somit eine höchst spekulative Annahme. Dies ist ein weiterer Grund, weshalb es wenig vernünftig ist, künftige Belohnungen für rechtes Verhalten zu erhoffen und auf ewige Seligkeit zu bauen.

4. Der theistischen Auffassung der Sinnfrage zufolge gibt es einen, wie Albert ihn nennt, „äußeren Zweck“, vor dessen Hintergrund diesseitige Ereignisse als Mittel zur *Erlangung dieses Ziels* gedeutet werden. Wer seinen eigenen Willen in einem *gottgefälligen* Leben hintanstellt, der darf auf künftige Belohnungen hoffen; wer nicht willens dazu ist, dem drohen schwerste Strafen – sogar ewiges Leid (das *göttliche* Gerechtigkeitsempfinden entspricht offenbar nicht dem menschlichen, demzufolge *endliche* Vergehen nur mit *endlichen* Strafen vergolten werden sollten). Was ist nun von dieser Belohnungs- und Bestrafungsmoral zu halten? Abgesehen von den bereits genannten Schwierigkei-

ten, tauchen zumindest zwei Einwände auf:

Zum einen gibt es zur theistischen Version der Sinnfrage eine Alternative, der nicht der Nachteil der religiösen Konzeption eigen ist, nämlich auf höchst tönernen Füßen zu ruhen. Als Suggestivfrage formuliert lautet diese Alternative so: Warum sollte eine rein diesseitsorientierte Zwecksetzung kein hinreichend sinnvolles Leben bewirken? Denn die Erfüllung jedes Ziels ist mit Befriedigungen verschiedenster Art verknüpft. Um ein möglichst hohes Maß an Genugtuung zu erlangen, ist es dabei klug, von sich und anderen *vernünftige* Ziele zu fordern. *Vernünftig* ist ein Ziel dann, wenn es eine gewisse Herausforderung darstellt, wenn es also zu seiner Erreichung – ohne Überforderung – die Freisetzung einer Vielzahl von Fähigkeiten nötig macht.

So ist es ein unvernünftiges Ziel – und ein wenig vernünftiges Beispiel aus der Welt des Sports obendrein –, aus dem Stand zwei Meter hoch springen zu können; aber es wäre für die meisten auch ein ziemlich unvernünftiges Ziel, nur *einen* Zentimeter hoch zu springen. Auf ähnliche Weise könnte dem Leben immer wieder rein diesseitige Ziele gesetzt werden; und die Bekämpfung des Elends auf dem Planeten Erde wäre für die allermeisten unserer Anstrengungen Sinn genug.

Aber wie könnte man in einer solchen diesseitsorientierten Weltanschauung mit dem Negativen umgehen? Alle unausweichlichen Zweckwidrigkeiten werden von keinem kosmischen Sinn mehr erfüllt, sondern als gegeben und, soweit dies möglich ist, als Teil des Lebens akzeptiert. Zu einem sinnvollen Leben gehört auch sein Ende; ein Bild gewinnt an Tiefe, wenn Teile davon beschattet werden. Das Ende

des Lebens akzeptieren zu können, ist natürlich alles andere als einfach, und die theistische Hypothese nimmt wohl genau von hier ihren Ausgang: >Ohne Leid und Tod gäbe es keine Metaphysik<, wußte spätestens schon Arthur Schopenhauer. Aber läßt sich auch der Theismus in seinem Ursprung nachvollziehen, so mündet er in eine intellektuelle Sackgasse. Bezüglich unentrinnbaren Schicksals muß eine haltbarere Alternative der Bewältigung gefunden werden, und eine solche könnte die klassische Tragödie sein. Der tragische Held begegnet darin, *trotz weitgehend unverdienten Leids*, in erhabener Weise, also mit innerer Größe, den Schrecken der Welt. Und den Zuschauern des tragischen Geschehens wird bewußt, daß das größtmögliche Leid zwar auch sie bedroht, daß sie bis jetzt aber vergleichsweise gut davongekommen sind; und daß sie zwar ohnmächtig, aber nicht alleine sind.

Aristoteles war wohl einer der ersten, der die kathartische, >reinigende< Wirkung der Tragödie abgehandelt hat. Angesichts des Leids von Ödipus, beispielsweise, sind die eigenen Alltagssorgen und Alltagsängste zumeist ein Akt der Selbstüberschätzung und der Verblendung. Insoweit macht uns die Tragödie weise, erinnert sie uns immer wieder daran, daß das Schicksal in seinen unergründlichen Kapriolen im Inneren pulsiert, während wir an der Oberfläche unsere Pläne schmieden.

Die Alternative zur theistischen Antwort auf die Sinnfrage besteht also darin, dem Leben lösbare Ziele zu setzen und *deren Grenzen* zu akzeptieren. Wir werden zwar immer auch fremd auf dieser Erde sein – Menschen werden ohne ihren Willen geboren und die meisten von ihnen werden gegen ihren Willen sterben, die Geliebten allein lassend. Die Hoffnung auf ein ewi-

ges Leben findet hier, nämlich in Auseinandersetzung mit den titanischen Abgründen der Natur, ihren Ursprung. Aber will man nicht an willkürlichen Aussagen über die Beschaffenheit von Erstursachen ersticken, dann ist eine Alternative vonnöten, und diese findet sich zum einen in der Tragödie und zum anderen im Erfassen des Selbstwertes von Ereignissen.

Darin liegt der *zweite* grundlegende Einwand gegen eine Moral, die in Mittel (Diesseits) und Zweck (Jenseits) – Beziehungen denkt: Immanuel Kant hat mit besonderem Nachdruck betont, daß das Moralische gerade darin besteht, den anderen – und der Philosoph dachte vornehmlich an Menschen – nicht bloß als Mittel, sondern auch als Selbstzweck zu behandeln. Strebt man für intellektuelle Leistungen auch nach Anerkennung und Beifall, so wird der moralische Wert einer Handlung gerade dadurch zerstört, zumindest wesentlich gemindert, daß man eine Belohnung für die Handlung will. Strebt eine Mutter etwa nach einer Gegenleistung für das Gute, das sie ihrem Kind getan hat? Das Moralische besteht gerade darin, Dinge auch in ihrem Selbstwert zu sehen. Ebendies wird durch ein teleologisches Denken, das zudem auf der Sonderstellung menschlicher Interessen beruht, unmöglich gemacht. Versucht man den Selbstwert eines Gegenstandes zu begreifen, dann wird man ihn nicht zu einem bloßen Kalkulationsobjekt degradieren. Erst in der zwecklosen Betrachtung der Natur öffnet sich beispielsweise der Raum, wird aus >nützlichen< und >un-nützen< Dingen – jenseits ihrer jeweiligen Dienstbarkeit – *eine Landschaft*. (Überhaupt scheint das Denken in >Diesseits< und >Jenseits< auf das Phänomen der *Zeit* fixiert zu sein. Auch der Gott der

Bibel ist im übrigen viel eher ein Gott der Geschichte denn der Natur).

Wenn die Erfassung des Selbstwertes notwendig ist, um den Sinn der Ereignisse zu begreifen, dann ist das Leben nicht nur ohne Gott sinnvoll, sondern wird erst dann sinnvoll, wenn es keinen Gott mehr gibt, vor dessen Forderungen und Verlockungen Menschen in Kategorien von diesseitigem Verhalten und jenseitiger Belohnung denken.

In einer Welt ohne Gott und Jenseits wird ein erfülltes Leben im Hier und Jetzt – ohne Schielen auf ein Dort und Danach – möglich. Obwohl Jenseitsgläubige meinen, den Menschen etwas zu geben – *nämlich die Hoffnung* –, betrügen sie sie in Wahrheit um die Einmaligkeit des Daseins. Indem Gläubigen zufolge das diesseitige Leben bloß ein Durchgangsstadium, gleichsam eine *Durststrecke* ist, nehmen sie sich und anderen die Freude am Faktischen. Anstatt zu schweigen, üben sie sich in Ungeduld und Eifer und pressen noch aus schlimmstem Schicksal einen übernatürlichen Sinn. Auf diese Weise bringen sie sich und ihre Mitmenschen um die Tragik des Lebens, um die Schleier der Vergänglichkeit, um die langen Schatten der Melancholie.

Zum Glück gibt es einige, die dies durchschaut haben: „Ich habe mir fast das Herz aus dem Leibe geweint“, heißt es bei Emily Brontë in *Wuthering Heights*, „daß ich zurück auf die Erde kann. Und die Engel warfen ... mich zuletzt hinaus, mitten in die Heide ... Und dort erwachte ich, vor Freude schluchzend.“ Für Menschen, die das Leben bejahen und sich nicht in die >wahre< Welt locken lassen, ist die Wiederkehr der Ereignisse im Hier und Jetzt das höchste Glück. Solche Menschen sehen sich nicht als Geschöpfe eines Got-

tes, sondern als Produkte der Natur dieser Erde. Sie hören nicht auf die Verkünder der Ewigkeit, auf deren Sirenengesänge und Tatzenhiebe. Nach Friedrich Nietzsche sind alle Heiden, die Ja zum Leben sagen.

Exponenten der Auffassung, daß es ohne Gott keinen Sinn im Leben gäbe, vertreten üblicherweise auch die These, daß ohne Gott keine Moral existiere. Dies ist insofern naheliegend, als die Frage nach dem Sinn des Lebens eng mit moralischen Fragen verknüpft ist. Aus zumindest zwei Gründen erscheint aber auch die Behauptung, daß es ohne Gott keine Moral gäbe, als höchst problematisch:

Wenn Moralität von Verständnis, Mitgefühl und sympathetischer Anteilnahme ihren Ausgang nimmt, so birgt eine theistische Moral die Gefahr in sich, daß dieses Fundament durch das Interesse am eigenen Seelenheil zerstört wird. Echtes Mitgefühl und echte Anteilnahme werden mit der Versicherung, daß die Leidenden ohnedies künftige Freuden erleben werden, von Grund auf zerstört; Moralität verliert sich hier im Eigennutz wie das Wasser der Flüsse sich im Wasser des Meeres verliert. Ganz im Gegensatz zur gängigen Meinung bedroht der Theismus also eher die Moral, als daß er sie stützt. Wie sollte auch etwas so Willkürliches, nämlich die Religion, etwas so Notwendigem, nämlich der Moral, Halt geben können?

Dieser Appell an das eigene Seelenheil scheint für alle, oder doch für die allermeisten theistischen Systeme zu gelten. Der biblische Jesus von Nazareth, beispielsweise, hat seine Anhänger *ausschließlich durch den Appell an deren Egoismus, nämlich an das eigene Seelen-*

*heil*, zur Befolgung angeblich göttlicher Gebote motiviert. Auf die berechtigte Frage: *Wozu moralisch sein?*, gab der Held des Christentums nur etwa folgende Antwort: Sei klug, sammle nicht Schätze im Diesseits, wo Motten sie zerfressen, sondern sammle Schätze im Himmel! Bei näherem Hinsehen entpuppt sich die vielgerühmte christliche Nächstenliebe als Eigenliebe; die Liebesethik ist in Wirklichkeit eine bloße Klugheitsmoral.

Dieses Interesse am eigenen, künftigen Seelenheil zerstört nicht nur das Fundament der Moral, sondern hat oft auch eine leise Grausamkeit zur Folge – gegen die eigene Natur, die einen ins Diesseits zu verstricken sucht, gegen die natürlichen Neigungen anderer, gegen die Natur schlechthin; >Satan< wird häufig derjenige genannt, der Menschen vom Interesse am Jenseits abhält. (Der Glaube an Satan ist seit langem im Schwinden begriffen, nicht zuletzt deshalb, weil die moderne Psychologie für diesen Glauben *natürliche* Erklärungen gibt. Warum sollte es für den Glauben an einen lieben Gott nicht auch derartige Erklärungen geben, somit auch dieser Glaube *natürlichen* und nicht *übernatürlichen* Ursprungs sein?)

Theisten, die in einer Umgebung, *sofern diese unwissend ist*, gegen Andersgläubige oft den Geist der Zwietracht säen (Religionskriege!) und sich wie inquisitorische Kammerjäger gebärden, führen häufig selbst das Leben in einer strengen Kammer. Und wenn sich die eigene Natur doch nicht unterdrücken läßt, dann leben manche dieser selbsternannten >Hüter der Tugend< im Club der roten Lichter ihre Leidenschaften unter der >Tuchent< aus: *Wenn schon nicht keusch, dann wenigstens heimlich!*

Angesichts einer Welt der leidlosen Seligkeit, eines ewigen Eiapopeia, ist es nicht unplausibel, sich um das Diesseits nicht wirklich zu kümmern, diese Welt der Übel vielmehr auszubeuten und Fremdes – unter dem Mantel der Missionierung – zu unterjochen: „Tiere und Ungläubige sind von Natur aus dazu da, um gefangen und getötet zu werden“, heißt es im meistgelesenen religiösen Buch, in Gottes angeblicher Offenbarung, verkündet vom ersten Papst (2 Petr. 2,12).

Schließlich taucht hinsichtlich der These, daß es ohne Gott keine Moral gäbe, noch folgendes Problem auf: Wenn die bereits mehrfach erwähnten religionskritischen Argumente stichhaltig und auch nicht gänzlich unbekannt sind (es gibt einen Großteil von ihnen schon seit 250 Jahren), dann kann es Wahrheitsliebe wohl kaum sein, von der Vertreter einer theistischen Ethik sich geleitet fühlen. Denn die Liebe zur Wahrheit erinnert immer wieder an die Vielzahl der Probleme, mit denen ein Weltbild, in dem Gott im Zentrum steht, konfrontiert ist; bessere Argumente sprechen eher *gegen* die Ansprüche eines solchen Theozentrismus als *dafür*.

Wahrheitsliebe – und kein blinder Gehorsam, an dem Argumente wie Wassertropfen an einer Fensterscheibe abprallen – ist aber Herzstück eines jeden moralischen Lebens. Eine solche Liebe ist von moralisierenden Wegelagerern allerdings kaum zu erwarten.

*\* Ich möchte mich bei Bettina Angelo, Hermine Teschl und Helga Weidlinger für ihre Hilfe bei der Erstellung dieses Manuskripts bedanken; mein besonderer Dank gilt Erhard Teschl.*



## Kritischer Rationalismus und ethischer Kognitivismus

---

### I. Einleitung

In welchen Gebieten ist menschliches Wissen möglich? Durch empirische Erkenntnis erwerben wir unser Wissen über die Welt. Es bezieht sich auf die Tatsachen der natürlichen oder der sozialen Realität. Theoretische Erkenntnis begründet oder erweitert unser Wissen in Feldern wie der Logik oder der Mathematik. Gibt es aber auch ein Wissen im Bereich der Moral, d.h. darüber, welche Handlungen moralisch geboten oder verboten, welche Normen moralisch gültig oder ungültig sind? Während die Vertreter eines ethischen Kognitivismus in der Moralphilosophie auf diese Frage eine positive Antwort geben, verneinen die Nonkognitivisten die Möglichkeit einer moralischen Erkenntnis. Zwar sei ein Wissen *über* die in einer Gesellschaft tatsächlich bestehenden moralischen Überzeugungen und Auffassungen möglich. Diese Überzeugungen und Auffassungen *selbst* stellen aber kein Wissen dar. Sie enthielten ein irreduzibles präskriptives oder evaluatives Element, bei dem es sich nicht um das Ergebnis von Erkenntnis, sondern um das Resultat einer Entscheidung handele.

Vertreter des Kritischen Rationalismus neigen in der Regel zum ethischen Nonkognitivismus. Insbesondere Hans Albert hat Versuche, einen kognitiven Charakter moralischer Überzeugungen zu belegen, kritisiert und zurückgewiesen.<sup>1</sup> In einem im Rahmen des diesjährigen Forums Alpbach vorgestellten Diskussionspapier vertritt Ulrich Steinvorth allerdings die Auffassung, mit einer Anwendung des Popperschen Falsifikationismus auf moralische Theorien einen ethischen

Kognitivismus rechtfertigen zu können.<sup>2</sup> Ich möchte im folgenden den Standpunkt Alberts gegen diesen interessanten Vorschlag verteidigen. Hierzu werden zunächst einige erkenntnistheoretische Grundannahmen des Kritischen Rationalismus skizziert. Anschließend erfolgt eine Vorstellung der wesentlichen Argumente Steinvorths, die seine kognitivistische Auffassung begründen sollen. Im Hauptteil werden diese Argumente dann untersucht und kritisiert.

### II. Erkenntnistheoretische Grundannahmen des Kritischen Rationalismus

Erkenntnistheoretisch vertritt der Kritische Rationalismus einen *fallibilistischen Realismus*. Danach existiert eine vom erkennenden Subjekt unabhängige Realität, die prinzipiell der menschlichen Erkenntnis zugänglich ist. Beobachtungen als Erkenntnisakte beziehen sich auf Objekte, Eigenschaften, Strukturen oder Prozesse dieser Realität. Beobachtungsaussagen, in denen die Beobachtungen formuliert werden, sind wahr, wenn der von ihnen behauptete Sachverhalt tatsächlich besteht. Allerdings sind sowohl die Beobachtungsaussagen als auch die Beobachtungen selbst grundsätzlich fehlbar. Aus diesem Grund ist für den Menschen ein sicheres Wissen über die Wirklichkeit nicht erreichbar. Jedes Wissen hat deshalb einen *konjunkturalen* Charakter.<sup>3</sup>

Der Erwerb von Wissen erfolgt nach dem Kritischen Rationalismus durch eine Methode von *Konstruktion* und *Kritik*. Zur Erklärung bestimmter wahrgenommener Ereignisse oder Prozesse wird eine Theorie gebildet. Diese Theorie enthält als zen-

tralen Bestandteil nomologische Aussagen, die hypothetisch angenommene Gesetzmäßigkeiten der Realität beschreiben. Anhand der nomologischen Aussagen lassen sich Prognosen künftiger Ereignisse oder Prozesse bilden. Stimmen die Prognosen dann nicht mit den zu ihrer Überprüfung durchgeführten Beobachtungen überein, kann die Theorie falsifiziert werden. Sie ist dann zu ersetzen durch eine verbesserte oder eine andere Theorie. Widersteht die Theorie der Kritik, kann sie vorläufig als wahr akzeptiert werden.<sup>4</sup>

Zu beachten ist, daß dieses Verfahren der kritischen Prüfung weder eine endgültige Verifikation noch eine endgültige Falsifikation von Theorien ermöglicht. Jeder Versuch einer endgültigen Verifikation scheitert daran, daß von der Beobachtung singulärer Ereignisse in logisch gültiger Weise nicht auf generelle Gesetzmäßigkeiten geschlossen werden kann.<sup>5</sup> Eine endgültige Falsifikation kommt nicht in Betracht, weil zum einen auch Beobachtungen niemals theoriefrei, sondern theoriegeladen sind, und zum anderen die Beobachtungssätze, in denen die Beobachtungen ausgedrückt werden, notwendig theoretische Begriffe enthalten. Auch die eine Theorie scheinbar falsifizierenden Beobachtungssätze können sich daher als falsch herausstellen.<sup>6</sup>

### **III. Steinvorths Begründung des ethischen Kognitivismus**

Die Methode von Konstruktion und Kritik ermöglicht nun nach Steinvorth nicht nur den Erwerb empirischen Wissens, sondern auch den Erwerb moralischen Wissens. So entwickle der Moralphilosoph zur Lösung moralischer Probleme normative Theorien, deren zentraler Bestandteil bestimmte, mit Allgemeinheitsanspruch

ausgestattete Regeln, Prinzipien oder Zwecke seien. Diese Theorien könnten dann anhand unserer auf Einzelfälle bezogenen *moralischen Intuitionen* geprüft und kritisiert werden. Stimme die aus der Theorie folgende Bewertung eines Einzelfalles nicht mit der diesbezüglichen moralischen Intuition überein, werde sie in der Regel durch diese falsifiziert. Zu berücksichtigen sei allerdings, daß aufgrund der fehlenden Systematizität und teilweisen Widersprüchlichkeit moralischer Intuitionen gegebenenfalls auch eine moralische Intuition zugunsten der Theorie revidiert werden müsse. Auf diesem Weg soll es möglich sein, die moralischen Intuitionen sowie die normative Theorie in ein kohärentes *Überlegungsgleichgewicht* zu setzen.<sup>7</sup>

Steinvorth zufolge sollen also im Hinblick auf die von ihm angestrebte moralische Erkenntnis die moralischen Intuitionen die gleiche Funktion erfüllen wie die Beobachtungen für den Erwerb empirischer Erkenntnis. Sein Begründungsprogramm für einen ethischen Kognitivismus faßt er selbst wie folgt zusammen: „My thesis is that we attain knowledge of what we ought to do by moral theories that prove the best to justify our moral intuitions, just as we attain knowledge of what there is by scientific theories that prove the best to explain our observations. Truth is correspondence to facts... Its analogy in ethics, let us call it rightness, is correspondence to moral intuitions... Theories are controlled by observations or intuitions...“<sup>8</sup>

#### IV. Zur Kritik von Steinvorths ethischem Kognitivismus

Im folgenden soll geprüft werden, ob sich Steinvorth zur Begründung eines ethischen Kognitivismus zu Recht auf die Methodologie des Kritischen Rationalismus beruft. Ich möchte zeigen, daß dies nicht der Fall ist. Steinvorths These einer strikten Parallelität von moralischer Intuition und Beobachtung impliziert ontologische Annahmen, die mit einem naturalistischen Erkenntnisprogramm nicht vereinbar sind. Der alternativ in Betracht kommende Rückgriff auf ein aprioristisches Erkenntnisvermögen führt zu vergleichbaren Problemen.

##### 1. Beobachtung, moralische Intuition und Realitätsbezug

Moralische Intuitionen sollen nach Steinvorth für die Prüfung normativer Theorien erkenntnistheoretisch die gleiche Funktion erfüllen wie Beobachtungen für die Prüfung empirischer Theorien. Diese Annahme erscheint bei genauerer Betrachtung der Bedeutung von Beobachtungen für den Erkenntnisprozeß aber als problematisch. Bezieht sich menschliche Erkenntnis nicht lediglich auf Erscheinungen, Ideen oder Sinnes-Daten – wie die idealistischen Auffassungen behaupten<sup>9</sup> –, sondern auf Tatsachen der natürlichen oder sozialen Realität, kommt nämlich den Beobachtungen *als solchen* keine bestätigende oder widerlegende Kraft zu. Die Eignung von Beobachtungen als Prüfungsinstanz einer Theorie ist vielmehr davon abhängig, daß sie auch zutreffen. Nach der realistischen Auffassung treffen sie nur dann zu, wenn der wahrgenommene Sachverhalt tatsächlich besteht. Falsifikatoren einer Theorie sind demnach nicht Beobachtungen, sondern die *Tatsa-*

*chen der Welt*. Bei den Beobachtungen und den Beobachtungsaussagen handelt es sich lediglich um die – falliblen – Mittel, mit deren Hilfe der Mensch diese Tatsachen erfassen will.

Damit stellt sich die Frage, worauf sich moralische Intuitionen beziehen. Steinvorth scheint dieses Problem nicht richtig zu sehen, da er die Bewußtseins-ebene mit der Tatsachenebene konfundiert. Einerseits behauptet er, so wie Wahrheit als „correspondence to facts“ definiert werde, bestehe moralische Richtigkeit in „correspondence to moral intuitions“. Damit verortet Steinvorth moralische Intuitionen auf der Tatsachenebene, d.h. er sieht in ihnen *Gegenstände* der Erkenntnis. Andererseits spricht Steinvorth davon, Theorien würden geprüft „by observations or intuitions“. Hier siedelt er die moralischen Intuitionen auf der Bewußtseins-ebene an. Er spricht ihnen eine beobachtungsanaloge Funktion zu, d.h. er sieht in ihnen *Akte* der Erkenntnis. Akte der Erkenntnis sind als Bewußtseinsprozesse aber selbstverständlich von den Tatsachen, auf die sie sich beziehen, zu unterscheiden.<sup>10</sup>

Klarerweise sind moralische Intuitionen als spezifische intentionale Zustände auf der Bewußtseins-ebene zu verorten. Sollen sie die gleiche Funktion erfüllen wie Beobachtungen, müssen sie nach dem erkenntnistheoretischen Realismus wie letztere bestimmte *Tatsachen* erfassen. Dies verpflichtet zu ontologischen Annahmen, die entweder einen moralischen Realismus oder einen moralischen Platonismus implizieren. Moralische Realisten behaupten, es gebe Werteigenschaften, die den Objekten oder Zuständen der Welt unabhängig von subjektiven Präferenzen zukommen. Sie postulieren objektive Werttat-

sachen, die Bestandteil unserer natürlichen Welt sein sollen.<sup>11</sup> Platonisten hingegen vertreten die Auffassung, moralische Werte oder Normen gehörten nicht zu unserer natürlichen Welt. Vielmehr handele es sich bei ihnen als abstrakte bzw. ideale Entitäten um Bestandteile einer eigenen normativen Welt.<sup>12</sup> Beide Konzeptionen stimmen aber darin überein, daß moralische Werte oder Normen sog. normative Tatsachen darstellen, die ebenso wie andere Tatsachen der menschlichen Erkenntnis zugänglich seien.

Eine solche Ontologie ist allerdings mit erheblichen Problemen behaftet. Gegen die These von objektiven Werttatsachen als Bestandteilen der natürlichen Welt spricht, daß sie kaum mit den Gesetzmäßigkeiten dieser Wirklichkeit vereinbar scheinen. Kennzeichnend für die Elemente der natürlichen Welt ist, daß sie in naturgesetzlicher Weise miteinander verknüpft sind. Normen und Werte wären die einzigen Entitäten, denen dieser Charakter fehlte. Die Annahme einer eigenen normativen Welt vermeidet zwar dieses Problem. Sie steht aber – neben den generellen Bedenken gegen platonistische Auffassungen – vor der Schwierigkeit, daß völlig unklar bleibt, in welchem Verhältnis diese eigene normative Welt zur natürlichen Welt steht, insbesondere wie die erstere auf die letztere einen Einfluß nehmen soll. Daneben stellen sich auch epistemologische Fragen. Beobachtungen der Welt sind nach dem erkenntnistheoretischen Realismus möglich, weil ihre Objekte und Prozesse kausal auf die menschlichen Sinnesorgane einwirken. Fehlt den postulierten objektiven Werttatsachen aber eine kausale Wirksamkeit, ist nicht zu sehen, wie der Mensch von ihnen Kenntnis erlangen soll. Es hilft hier auch nicht weiter, Wert-

begriffe als *theoretische Begriffe* zu klassifizieren, die sich auf nicht beobachtbare Aspekte der Realität beziehen. Theoretische Annahmen im Erkenntnisprozeß sollen nämlich der Erklärung wahrnehmbarer Phänomene dienen. Um die Einführung theoretischer Entitäten zu rechtfertigen, muß es daher möglich sein, sie mit diesen Phänomenen in einen naturgesetzlichen Zusammenhang zu bringen.<sup>13</sup> Bei den postulierten objektiven Werttatsachen soll aber eingestandenermaßen ein solcher Zusammenhang nicht bestehen. Das schließt jedoch nicht nur ihre Wahrnehmbarkeit durch die menschlichen Sinnesorgane aus, sondern auch die Möglichkeit, sie aufgrund von Wirkungen indirekt zu erkennen.<sup>14</sup>

Als Ausweg bleibt nur noch, moralische Intuitionen als ganz eigene Art des Erkennens objektiver Werttatsachen aufzufassen, die sich grundlegend von einer Erkenntnis durch Sinneserfahrungen unterscheidet. Eine solche besondere Erkenntnisart erscheint allerdings mysteriös. Der Mensch als erkennendes Subjekt ist Bestandteil der natürlichen Welt. Seine Fähigkeiten müssen sich daher prinzipiell wie die anderen Tatsachen der Realität auch durch bestimmte Gesetzmäßigkeiten – etwa physikalischer, biologischer oder physiologischer Art – erklären lassen. Für den auf sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Erkenntnisprozeß kann eine solche *naturalistische Erklärung* gegeben werden.<sup>15</sup> Die Annahme einer besonderen Fähigkeit der Erkenntnis durch moralische Intuition ist dagegen auf diesem Weg nicht begründbar. Sie muß vielmehr voraussetzen, daß der Mensch durch ein „unmittelbares Fühlen“ oder „unmittelbares Anschauen“ einen direkten Zugang zu den behaupteten Werttatsachen hat, ohne daß

es irgendeiner direkten oder indirekten, naturgesetzlich erklärbaren Einwirkung auf seine Sinnesorgane bedarf. Gründe, die eine solche These rechtfertigen könnten, sind jedoch nicht ersichtlich. Jedenfalls ist sie nicht vereinbar mit einem naturalistischen Erkenntnisprogramm.<sup>16</sup> Die von Steinvorth vorgeschlagene Parallelsierung von moralischer Intuition und Beobachtung zur Begründung seines ethischen Kognitivismus impliziert damit ontologische und erkenntnistheoretische Annahmen, die sich mit den Auffassungen des Kritischen Rationalismus kaum in Übereinstimmung bringen lassen.

## 2. Akzeptabilität, Richtigkeit und Erkenntnis

Die Möglichkeit moralischer Erkenntnis kann nach dem Vorgesagten nicht durch eine Übertragung des empirischen Erkenntnisverfahrens begründet werden. Für letzteres ist die Fähigkeit des Menschen, Tatsachen durch Beobachtung zutreffend zu erfassen, konstitutiv. Eine vergleichbare Funktion können moralische Intuitionen nicht erfüllen. Denkbar ist allerdings, für den Bereich der Moral das Erfordernis der Bezugnahme auf bestimmte Tatsachen der Realität aufzugeben. So spricht Steinvorth an anderer Stelle davon, normative Theorien erhöhen keinen Geltungsanspruch der Wahrheit, sondern nur einen Geltungsanspruch der *Akzeptabilität*.<sup>17</sup> Auch Jürgen Habermas behauptet, die Richtigkeit einer normativen Aussage dürfe anders als die Wahrheit einer deskriptiven Aussage nicht als Bestehen eines behaupteten Sachverhaltes verstanden werden, sondern bedeute die *Anerkennungswürdigkeit* einer entsprechenden Norm. „Wahrheit“ ist ein rechtfertigungstranszendenter Begriff... Er verweist ... auf Wahrheitsbedingungen, die

gewissermaßen von der Realität selbst erfüllt werden müssen. Demgegenüber geht der Sinn von ‚Richtigkeit‘ in ideal gerechtfertigter Akzeptabilität auf.“<sup>18</sup>

Das Fehlen des Tatsachenbezuges soll damit den kognitiven Charakter moralischer Überzeugungen keineswegs in Frage stellen. Moralische Erkenntnis hat nach diesem Verständnis lediglich einen anderen Charakter als empirische Erkenntnis. Sie bestehe nicht im Erfassen von Werttatsachen, sondern in der *Einsicht* in die Anerkennungswürdigkeit einer Norm oder einer Handlung. Wie aber können Menschen ein Wissen darüber erwerben, wann eine Norm oder eine Handlung anererkennungswürdig ist? Steinvorth gibt auf diese Frage keine Antwort.<sup>19</sup> Ethische Kognitivisten verweisen hier zumeist auf bestimmte oberste Zwecke, Regeln oder Prinzipien, die als objektiv geltende Maßstäbe zur Beurteilung der Akzeptabilität dienen sollen. Moralisches Wissen hätte demnach zwei Komponenten: zum einen die Kenntnis, daß eine bestimmte Handlung oder Norm dem Beurteilungsmaßstab entspricht bzw. widerspricht, und zum anderen die Kenntnis dieses Maßstabes *selbst*.

Damit stellt sich jedoch sofort die Frage, auf welche Weise die als Bewertungskriterien dienenden obersten Zwecke wie z.B. die Glückseligkeit oder obersten Regeln und Prinzipien wie z.B. der kategorische Imperativ ihrerseits in einem kognitivistischen Sinne begründet werden können. Eine der empirischen Erkenntnis vergleichbare Erfahrungserkenntnis als Werttatsache kommt aus den oben dargelegten Gründen nicht in Betracht. Als Alternative bliebe daher nur eine – synthetische – Erkenntnis a priori, d.h. eine *reine Vernunftkenntnis*, die durch Erfahrung

weder bestätigt noch widerlegt werden kann.<sup>20</sup> Wie aber ist eine solche synthetische Erkenntnis unabhängig von Erfahrung möglich? Denkbar ist zunächst eine deduktive Ableitung einer zu begründenden Aussage aus anderen theoretischen Aussagen. Damit verschiebt sich das Erkenntnisproblem allerdings nur um eine Ebene, da nunmehr die als Prämissen fungierenden theoretischen Aussagen ihrerseits einer Rechtfertigung als apriorische Erkenntnisse bedürfen. Um sowohl einen infiniten Begründungsregreß als auch eine zirkuläre Begründung zu vermeiden, müssen die Vertreter einer aprioristischen Ethik daher behaupten, daß der menschliche Verstand irgendwelche obersten Zwecke, Regeln oder Prinzipien unmittelbar einsehen kann. Sie nehmen damit ebenso wie jene moralischen Realisten, die eine moralische Intuition als eigene Art des Erkennens von konkreten Werttatsachen auffassen, Zuflucht zu einem mysteriösen besonderen Erkenntnisvermögen, das sie aber nicht plausibel begründen können.<sup>21</sup> Hierdurch wird jedoch allenfalls verschleiert, daß die obersten moralischen Zwecke, Regeln und Prinzipien ihren Status nicht einer nicht weiter begründungsbedürftigen Vernunftkenntnis, sondern einer *voluntativen Setzung* verdanken. Ihre Geltung ist – wie die Nonkognitivisten zutreffend feststellen – das Ergebnis einer wertenden Entscheidung.<sup>22</sup> Damit führt auch das aprioristische Begründungsmodell in eine erkenntnistheoretische Sackgasse.

## V. Ergebnis

Steinvorths Versuch, auf der Grundlage der erkenntnistheoretischen Annahmen des Kritischen Rationalismus einen ethischen Kognitivismus zu begründen, bleibt

ohne Erfolg. Ein moralisches Wissen kann weder durch empirische Erkenntnis noch durch Vernunftinsicht erworben werden. Alberts Plädoyer für eine nonkognitivistische Auffassung behält daher unverändert seine Gültigkeit.

## Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vgl. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 5. Aufl., Tübingen 1991, S. 66 ff.

<sup>2</sup> Steinvoth, *Criticism and the Growth of Ethics* (Manuskript).

<sup>3</sup> Zum fallibilistischen Realismus vgl. Albert, *Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive*, Tübingen 1987, S. 43 ff; Musgrave, *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus. Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Tübingen 1993, S. 280 ff.

<sup>4</sup> Vgl. Albert (Fn. 3), S. 70 ff; Popper, *Logik der Forschung*, 9. Aufl., Tübingen 1989, S. 31 ff.

<sup>5</sup> Vgl. Musgrave (Fn. 3), S. 155; Popper, *Vermutungswissen: meine Lösung des Problems der Induktion*, in: ders., *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, 2. Aufl., Hamburg 1994, S. 1 ff.

<sup>6</sup> Vgl. Albert (Fn. 3), S. 111 ff; Popper (Fn. 4), S. 60 ff.

<sup>7</sup> Diese Vorgehensweise begründet nach Steinvoth auch keinen qualitativen Unterschied zur Praxis in den empirischen Wissenschaften. Ebenso wie der Moralphilosoph die verschiedenen moralischen Intuitionen mit Hilfe einer normativen Theorie in ein Verhältnis zueinander setze, versuche auch der deskriptiv arbeitende Wissenschaftler unverbundene und teilweise widersprüchliche Beobachtungen mit Hilfe einer Theorie so zu erklären, daß sie miteinander vereinbar werden. Auch hier revidiere man aber unter bestimmten Voraussetzungen nicht die Theorie, sondern die vermeintlich falsifizierende Beobachtung. Zum Begriff des Überlegungsgleichgewichts vgl. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975, S. 68 ff.

<sup>8</sup> Steinvorth (Fn. 2), S. 4. Zur Anwendung des Falsifikationismus auf normative Theorien vgl. bereits Steinvorth, *Gleiche Freiheit. Politische Philosophie und Verteilungsgerechtigkeit*, Berlin 1999, S. 28 ff.

<sup>9</sup> Ausführlich zu idealistischen Auffassungen aus Sicht des Kritischen Rationalismus Musgrave (Fn. 3), S. 87 ff.

<sup>10</sup> Natürlich können diese Bewußtseinsprozesse ihrerseits ebenfalls zum Gegenstand von Erkenntnis werden, so daß es sich auch bei ihnen um Tatsachen handelt. Vgl. dazu Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 5. Aufl., Stuttgart 1990, S. 42.

<sup>11</sup> So z.B. v. Kutschera, *Grundlagen der Ethik*, 2. Aufl., Berlin, New York 1999, S. 219 ff.

<sup>12</sup> So z.B. Hartmann, *Ethik*, 3. Aufl., Berlin 1949, S. 148 ff.

<sup>13</sup> Zum Zusammenhang von theoretischer Konstruktion und Beobachtung vgl. Albert (Fn. 3), S. 103 ff.

<sup>14</sup> Dieses Problem verkennt v. Kutschera, der glaubt, die Einwände gegen die Erkennbarkeit der postulierten objektiven Werttatsachen mit dem Hinweis auf die Theoriebeladenheit von Beobachtungen und Beobachtungsaussagen entkräften zu können. Vgl. v. Kutschera (Fn. 11), S. 240 f.

<sup>15</sup> Zum Programm einer naturalistischen Erkenntnistheorie vgl. Albert, *Kritizismus und Naturalismus*, in: Lenk (Hrsg.), *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*, Braunschweig 1971, S. 111 ff, und insb. Quine, *Epistemology Naturalized*, in: ders., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, London 1969, S. 69 ff.

<sup>16</sup> Zur Kritik vgl. auch Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977, S. 38 ff.

<sup>17</sup> Steinvorth (Fn. 8), S. 32.

<sup>18</sup> Habermas, *Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen*, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main

1999, S. 284 f.

<sup>19</sup> Die genaue Bedeutung des Geltungsanspruches der Akzeptabilität bleibt bei Steinvorth unklar. Nach seiner Auffassung soll offenbar die Akzeptabilität einer moralischen Theorie anhand faktischer Zustimmung- bzw. Ablehnungsakte der Betroffenen geprüft werden. Auf die *Gründe* der Zustimmungserteilung bzw. -verweigerung kommt es dabei nicht an. Vgl. Steinvorth (Fn. 8), S. 30. Mit einem solchen Rückgriff auf bloße subjektive Bewertungshandlungen kann aber ein ethischer Kognitivismus nicht gerechtfertigt werden.

<sup>20</sup> Ausführlich aus Sicht des Kritischen Rationalismus zur Idee einer reinen Vernunftkenntnis Musgrave (Fn. 3), S. 180 ff.

<sup>21</sup> Aktuell propagieren eine solche besondere Vernunftkenntnis z.B. die Vertreter der Transzendentalpragmatik mit der sog. *strikten Reflexion*. Vgl. Apel, *Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, in: ders., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main 1998, S. 178 ff; Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg, München 1985, S. 76 ff. Zur Kritik vgl. Albert, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982, S. 58 ff; Hilgendorf, *Argumentation in der Jurisprudenz. Zur Rezeption von analytischer Philosophie und kritischer Theorie in der Grundlagenforschung der Jurisprudenz*, Berlin 1991, S. 142 ff; Keuth, *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Tübingen 1993, S. 232 ff.

<sup>22</sup> Das bedeutet nicht, daß moralische Theorien nicht rational diskutierbar und kritisierbar sind. Vgl. dazu Albert (Fn. 1), S. 88 ff.

## **I. Einleitung**

Die objektive Überprüfung moralischer Entscheidungen stellt angesichts neuer technischer Möglichkeiten, die tief in unser Leben eingreifen, und angesichts neuer Problemsituationen, in denen traditionelle Moraltheorien und religiös geprägte Orientierungshilfen schnell veralten, ein gesellschaftliches Problem dar.

Die damit zusammenhängenden Diskussionen – etwa über globale Erwärmung, Einwanderung, Sterbehilfe, Embryonenforschung oder Gentechnik – werden oft in methodisch unzulänglicher Weise so abgehandelt, dass die bevorzugte Lösung der jeweiligen Opponenten als *moralisch bedenklich* und nicht bloß als *objektiv unrichtig* angesehen wird. Das heißt, die Auseinandersetzung wird oft auf der moralischen statt auf der argumentativ-wissenschaftlichen Ebene geführt. Die dadurch entstehenden Pattsituationen, in denen sich verschiedene moralische Wertvorstellungen unversöhnlich gegenüberstehen, pflegen dann entweder durch einen Kompromiss aufgelöst zu werden oder durch die Ausnutzung einer Machtposition, falls eine Seite das politische Übergewicht hat. Durch derart sachfremde Einigungsverfahren dürfte die beste Lösung oft verfehlt werden.

Wie moralische Probleme und ethische Lösungen stattdessen objektiv, rational und sogar wissenschaftlich diskutiert und entschieden werden können und wie man dabei wertfrei über moralische Werte diskutieren kann, soll hier in einem kurzen Essay dargestellt werden. Um leicht nachvollziehbar zeigen zu können, inwieweit

die kritisch-rationale Philosophie eine geeignete Plattform dafür liefert, wurde auf die explizite Auseinandersetzung mit der ethischen Literatur verzichtet; andernfalls wäre nicht nur die Kürze, sondern auch der rote Faden verloren gegangen<sup>1</sup>.

## **II. Der kritische Rationalismus und die wissenschaftliche Ethik**

### *1. Die Erfindung moralischer Werte und ihre Prüfung*

Wie die Naturgesetze sind ›Moralgesetze‹ von Menschen gemachte Erfindungen<sup>2</sup>; ihre Funktionstüchtigkeit kann empirisch überprüft werden. Das Kriterium, das bei einer solchen Prüfung maßgebend ist, ergibt sich aus dem Anspruch moralischer Institutionen (das sind im Folgenden immer ›Moralgesetze‹ oder moralische Regeln, moralische Maximen, moralische Prinzipien, moralische Traditionen, moralische Werte, moralische Gefühle), bestimmte gesellschaftliche Probleme zu lösen, wie sie aus dem jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Kontext erkennbar sind. Dieser Prüfung halten manche moralische Institutionen besser, andere weniger gut stand. Wie in den Wissenschaften können bei einer solchen Prüfung Alternativen verglichen werden und es kann zwischen ihnen eine objektiv nachvollziehbare Auswahl getroffen werden<sup>3</sup>. Dass Ethik auf diese Weise sich *rational* durchführen lässt<sup>4</sup>, ist relativ leicht einzusehen. Dass Ethik eine *Wissenschaft* sein könnte, diese Meinung teilt allerdings mindestens der Hauptvertreter dieser Richtung, Karl Popper, überhaupt nicht: »Die ›wissenschaftliche‹ Ethik ist in ih-



rer absoluten Unfruchtbarkeit eines der erstaunlichsten sozialen Phänomene«. Popper fürchtet, dass das Unterfangen, uns die Entscheidung abzunehmen, »die persönliche Verantwortlichkeit und damit die Ethik selbst zerstören müsste«<sup>5</sup>. Außerdem können nur naturwissenschaftliche Theorien mit experimentellen Ergebnissen konfrontiert werden, »aber im Falle einer moralischen Theorie können wir ihre Folgen nur mit unserem Gewissen konfrontieren«, und das Gewissen hängt, anders als die physische Wirklichkeit, von uns selbst ab<sup>6</sup>.

Das sind schwerwiegende Einwände, die besonders den Widerspruch kritischer Rationalisten herausfordern sollten, weil sie mit deren sonstigen Ansichten wenig harmonieren. Denn Wissenschaft in irgendeine menschliche Praxis zu übertragen, falls das nur möglich und angemessen ist, dagegen lässt sich aus kritisch-rationaler Sicht kaum etwas einwenden. Wenn uns dadurch schwierige Entscheidungen abgenommen werden, um so besser. Und dass die Folgen moralischer Theorien nur vom ›Gewissen‹ kontrolliert werden können, das sollte aus kritisch-rationaler Sicht eine unerträgliche Vorstellung sein, denn das Gewissen kann bekanntlich die ungeheuerlichsten Verbrechen guthießen.

Hans Albert sieht in der ethischen Praxis, was den hypothetischen Charakter von Behauptungen angeht, sowie deren Prüfung und die Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen, durchaus »Parallelen« zur Wissenschaft, was seiner Ansicht nach (1961) aber »keineswegs bedeutet, dass sich Ethik auf Wissenschaft reduzieren lässt«<sup>7</sup>. Damit dürfte, im Kontext der Auseinandersetzungen mit kognitiver Ethik und religiösem ›Wissen‹, gemeint

sein, dass aus dem Wissen der Naturwissenschaften niemals moralische Werte gewonnen werden können und dass es keine Wissenschaft geben kann, die Werte erkennt. Um solche unmöglichen Wissenschaftsleistungen wird es hier nicht gehen.

Im gleichen Artikel und auch später hat Albert dann hervorgehoben, dass »ethische Systeme prinzipiell überprüfbar« sind und sich bewähren können<sup>8</sup>. Moralische Werte sind Instrumente, bestimmte Probleme zu lösen, Kulturleistungen<sup>9</sup>, mithin menschliche Erfindungen.

Was erkannt und meiner Ansicht nach auch mit *wissenschaftlichen* Mitteln überprüft werden kann, ist, ob moralische Werte (moralische Institutionen) als Instrumente die Arbeit tun und gut tun, für die sie vorgesehen sind. Dabei müssen wir nur annehmen, dass die bessere Annäherung an die Zielfunktion in irgendeiner Weise messbar ist.

Wissenschaftliche Theorien, die das gute Funktionieren von Instrumenten (oder Methoden) voraussagen, haben allerdings keine darstellende Funktion, sondern nur instrumentalen Charakter. Im strengen Popperschen Sinne handelt es sich dabei also nicht um falsifizierbare<sup>10</sup>, wohl aber um widerlegbare Theorien. Auch kann der Fortschritt solcher Theorien nicht anhand der Kriterien beurteilt werden, die Popper zur Beurteilung der Annäherung an die Wahrheit vorgeschlagen hat<sup>11</sup>. Im strengen Sinne ist nach Popper Wissenschaft nur das, was der Welterkenntnis dient und falsifizierbar ist.

Wir haben aber allen Grund, auch rein instrumentalistische Wissenschaften, die Vorhersagen gestatten, aber keine Erklärung der Welt liefern, ›Wissenschaft‹ zu nennen. Denn zum Beispiel waren auch

die Biologie und die Chemie lange Zeit instrumentalistische Wissenschaften. Aus Poppers Sicht ist sogar die neuere Quantentheorie, obschon sie exaktere Voraussagen als alle anderen Wissenschaften macht, nur eine instrumentalistische Wissenschaft, denn sie entzieht dem Welterklärungsprogramm zentrale Phänomene als angeblich ›unverstehbar‹<sup>12</sup>.

Es gibt also zwei Wissenschaften, die *erklärende* und die *instrumentalistische*<sup>13</sup>, und diese Unterscheidung ist kein Streit um den rechten Sinn des Wortes ›Wissenschaft‹, sondern berücksichtigt die tatsächliche Praxis, in der diese zwei Typen von Wissenschaft vorkommen. Ethik wird, da es kein »Reich der Werte« zu erkennen gibt, im Ganzen<sup>14</sup> keine erklärende, sondern nur eine instrumentalistische Wissenschaft sein können.

Die Popperschen Argumente sind durch solche Definitionen freilich noch nicht entkräftet (vgl. VI).

## 2. Poppers Methode der adäquaten Problemlösung

Den kritisch-rationalen Schlüssel für den Umgang mit Ethik hatte Popper 1958 mit seiner rationalen Behandlung metaphysischer Probleme gegeben<sup>15</sup>. Er prüfte nichtfalsifizierbare metaphysische Theorien anhand der Fragen: ›Welches Problem sollte gelöst werden? Wurde es gelöst und wurde es besser gelöst als von jeder in Frage kommenden Alternative?‹. Die Übertragung auf moralische Probleme liegt nahe und bereitet keine prinzipiellen Schwierigkeiten (in etwa: Welches Problem löste der moralische Wert ›nationale Ehre?‹ – Das Problem, *freiwillig* sein Leben für sein ›Vaterland‹ zu geben.)

Allerdings ist die Prüfung der Lösungen oft zeitaufwendig und nicht im üblichen

Sinn ›messbar‹: Ob sich Diebstahl durch Handabschlagen wirksamer bekämpfen lässt als durch Geldstrafen, und zwar so, dass dabei die gesellschaftlichen Probleme insgesamt verbessert werden, ist im ›Experiment‹ erst nach Jahrzehnten erkennbar. Zum Glück kann man in solchen Fällen oft auf historisches Material zurückgreifen oder, statt Experimente mit Menschen zu machen, Gedankenexperimente anstellen, weil die zur Beurteilung nötigen Erfahrungen (hier: das Leben mit nur einem Arm) aus anderen, empirisch-prüfbareren Quellen verfügbar sind.

Poppers Methode der adäquaten Problemlösung ist geeignet, nicht nur nichtfalsifizierbare metaphysische Aussagen zu widerlegen, sondern gibt uns – wie ich meine – auch die Möglichkeit, den Anspruch ethischer Institutionen, bestimmte gesellschaftliche Verbesserungen herbeizuführen, durch den Nachweis zu widerlegen, dass ihnen dieses Vorhaben nicht gelingt.

Da es seltener um Widerlegung und häufiger um die Auswahl zwischen zwei Alternativen geht (denn wenn man keine Alternative hat, hilft die Widerlegung nicht viel weiter), ist die Möglichkeit der rationalen Kritik solcher Methoden entscheidend, und Hans Albert hat in vielen seiner Arbeiten gezeigt, dass es praktisch kein Gebiet menschlicher Praxis gibt, das durch Kritik nicht verbessert werden könnte. So konnten – oder könnten, wenn man denn wollte – Rationalität, Objektivität und Entscheidbarkeit auch da Fuß fassen, wo wissenschaftliche Falsifikationen gemäß Poppers *Logik der Forschung* nicht möglich sind.

### 2.1 Erste Anwendung: objektive, relative und universelle Werte

Die Methode der adäquaten Problemlösung liefert auf einfache Weise die Erklärungen für den Unterschied zwischen objektiven, relativen und universellen moralischen Werten, den ich an anderer Stelle<sup>16</sup> erläutert habe (objektive Werte<sup>17</sup>: intersubjektiv nachprüfbare Problemlösungsstrategien; relative Werte: nur in Bezug auf bestimmte Problemsituationen gültige Werte; universelle Werte: bei gleichen Problemsituationen ergeben sich als Problemlösungen die gleichen Werte).

### 2.2 Zweite Anwendung: Klärung undurchsichtiger Begriffe

Begriffsklärungen sind im kritischen Rationalismus keine sprachanalytischen Übungen. Wo sie nötig sind, geht es darum, die *Sache* ausreichend klar zu umreißen, auf die sich Begriffe beziehen. ›Demokratie‹, zum Beispiel, könnte man das politische Projekt der Kontrolle der Macht ab einer bestimmten Effizienz dieser Kontrolle nennen; andere nennen die Tendenz zur Volksherrschaft ›Demokratie‹; es gibt keinen wahren Begriff der Demokratie. In der Ethik können Begriffe wie ›Menschenwürde‹, ›Freiheit‹ und ›Gerechtigkeit‹ geklärt werden, wenn man fragt, auf welches Problem sie sich beziehen. Bei ›Gerechtigkeit‹ beispielsweise handelt es sich um verschiedene Probleme der Verteilung von Lasten und Vorteilen. Zu den Problemen, die mit dem Ruf nach Menschenwürde und Freiheit gelöst werden sollen, später mehr (IV, 2 unten).

### 2.3 Dritte Anwendung: Die wertfreie Bewertung moralischer Werte

In der Ethik ist die Bewertung, ob ein moralischer Wert ›gut‹ ist, nur in Bezug

auf ein *Ziel* oder einen Zweck möglich, auf das Ziel oder den Zweck der Moral. Diese Art der Relativität, dieser Bezug auf einen definierten *Wert*, schließt nicht aus, Ethik als Wissenschaft zu behandeln; denn auch in den Naturwissenschaften werden Theorien und experimentelle Ergebnisse im Hinblick auf ein vorgegebenes Ziel bewertet. Das Ziel der Wissenschaft ist die Wahrheit, das heißt die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit; das Ziel der Moral wird im folgenden Abschnitt charakterisiert.

Der Annäherung an dieses Ziel der Moral dienen moralische Regeln, moralische Werte und moralische Gefühle, die danach beurteilt werden, wie weit sie helfen, diesem Ziel näher zu kommen. Und die Beurteilung, ob sie das leisten, ist, wie in den Wissenschaften, wertneutral möglich. Mann kann also einen moralischen Wert ›gut‹ nennen, weil er das vorgegebene Problem befriedigend löst, wobei dieses ›gut‹ eine objektive, wissenschaftliche, aber keine moralische Wertung ist. ›Wertneutral‹ bedeutet hier wie in den Naturwissenschaften, dass man außer spezifisch wissenschaftlichen Bewertungsgesichtspunkten (die von der *scientific community* geteilt werden), wie z.B. den Grad der Annäherung an die Zielfunktion, keine anderen Wertmaßstäbe zulässt. In den Naturwissenschaften sind das Wahrheitsnähe, Erklärungskraft, Prüfbarkeit, Einfachheit und anderes; in der Ethik handelt es sich um die Verbesserung der spezifisch moralischen Probleme des ›Gemeinwohls‹.

3. Das Ziel (oder der Zweck) der Moral  
Über die Frage, was das ›wahre‹ Ziel oder der Zweck der Moral ist, könnte leicht ein Streit entstehen; es ist daher besser, eine

bestimmte Sache, ein bestimmtes gesellschaftliches Projekt mit dem Wort ›Moral‹ zu bezeichnen. Das hier ins Auge gefasste Projekt, das den Namen ›Moral‹ tragen soll, ist ebenso existent, wie das gesellschaftliche Projekt ›Demokratie‹ (im Sinne der Kontrolle der Macht) oder das Projekt ›Wissenschaft‹.

Allerdings ist es weniger leicht abgrenzbar. Es handelt sich um spezifische Probleme des gesellschaftlichen Zusammenlebens und bei deren Lösungen um ein möglichst *problemloses gesellschaftliches Zusammenleben* (im Folgenden ›Gemeinwohl‹ abgekürzt). Genauer geht es dabei um die Beseitigung vor allem solcher Probleme, die dadurch entstehen, dass Menschen sich bei der Verfolgung unterschiedlicher Ziele oder bei der Konkurrenz um gleiche Ziele gegenseitig stören. Gesellschaftliche Verbesserungen können dabei durch Kooperation, Hilfeleistung, Zukunftsvorsorge und Rücksichtnahme erreicht werden, die allen oder vielen oder manchmal auch nur Minderheiten zugute kommen, zu denen aber nur wenige aus eigenem Antrieb beitragen würden, wenn es diese Institution ›Moral‹ mit ihren Regeln und Durchsetzungsmethoden nicht gäbe. Eine exaktere Explikation des Begriffs ›problemloses gesellschaftliches Zusammenleben‹ oder ›Gemeinwohl‹ wird hier nicht angestrebt, da sie ausreicht, die Möglichkeit der Ethik, rational oder sogar wissenschaftlich zu sein, zu erläutern. Wie in den Wissenschaften die Wahrheit nicht Kriterium sein kann, weil man sie nicht kennt und nur den Schritt in Richtung auf die Wahrheit beurteilen kann, so muss man auch in der Ethik nicht etwa den Idealzustand der Gesellschaft kennen, um Entscheidungen treffen zu können, sondern in beiden Fällen genügen kom-

parative Urteile, um zwischen zwei oder mehr Alternativen eine Auswahl zu treffen. Bildlich gesagt: Man muss nicht genau wissen, wo die Spitze des Berges liegt; um dem Ziel näherzukommen genügt es zu wissen, ob es bergauf oder bergab geht. Mit diesem Moralbegriff hat man nicht mehr als das akzeptiert: Es gibt tatsächlich derartige gesellschaftliche Probleme, ihr Charakter und die Lösungsmöglichkeiten sind in der Explikation von ›Gemeinwohl‹ ausreichend gut dargestellt, der Name ›Moral‹ für die konjunktural aufgefassen herkömmlichen Lösungsvorschläge (Werte, Regeln, Gefühle) entspricht weitgehend dem intuitiven Moralbegriff, so dass deswegen keine neue Bezeichnung erfunden zu werden braucht.

#### *4. Das kritisch-rationale Problemlösungsverfahren in der Ethik*

Obleich Moralbewertung und Erfindung neuer Werte und Regeln äußerst komplexe Vorgänge sind, ist das Vorgehen bis hierhin einfach; die Schwierigkeiten tauchen an anderer Stelle auf. Auch das eigentliche kritisch-rationale Problemlösungsverhalten, wie es dem wissenschaftlichen Vorgehen entspricht, ist trivial und plausibel: Das Problem identifizieren, Lösungsvorschläge erfinden, diese hinsichtlich möglichst vieler erdachter Konsequenzen vergleichen, bei der Auswahl der besseren Alternative Kriterien anwenden, die uns eine Annäherung an die Zielfunktion anzeigen. Hinzu kommen noch zwei leicht annehmbare Forderungen: Eine Problemlösung ist nur dann akzeptabel, wenn die vernetzte Problemlage insgesamt eine Verbesserung erfährt und – soweit es sich um moralische Probleme handelt – alle Betroffenen (auch zukünftige) berücksichtigt worden sind.

### 5. Vereinbarkeit der objektiven Ethik mit kritisch-rationalen Erfordernissen

Viele der für den kritischen Rationalismus charakteristischen Forderungen wie die nach Objektivität, kritischem Realismus, methodischem Rationalismus, Ernstnehmen der Wissenschaften, Ablehnung eines jeglichen Dogmatismus sind mit der hier dargestellten objektiven Ethik vereinbar:

*Objektivität.* Prinzipiell sind auf die angeführte Weise *objektive* Ergebnisse erreichbar, das heißt solche, die intersubjektiv nachprüfbar sind. Zwar können wir nicht fragen, ob ein moralischer Wert wahr ist, wohl aber, ob er seinen Zweck erfüllt, ob er ein bestimmtes Problem löst. Eine entsprechend formulierte ethische Theorie behauptet, dass eine moralische Institution eine bestimmte gesellschaftliche Wirkung hat, und diese Behauptung kann wahr oder falsch sein und ist intersubjektiv, und in diesem Sinne ›objektiv‹, nachprüfbar.

*Kritischer Realismus.* Ethische Theorien machen Vorhersagen und die Antwort kommt nicht von uns selbst, sondern von der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Allerdings ist die Wirklichkeit der ethischen Theorie eine andere als die der Naturwissenschaften. Ethische Theorien sind nicht die Darstellung einer wirklichen Welt, sondern mehr oder weniger gut brauchbare Instrumente, die gesellschaftliche Wirklichkeit zu verändern. *Kritisch* ist dieser Realismus, weil er die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht als ›wahre Wirklichkeit‹ zur Basis der Erkenntnis macht, sondern als Konstrukt aus fehlbaren (nicht-ethischen) Theorien ansieht.

*Ethik als Wissenschaft.* In der bisher formulierten Form kann Ethik nur eine *instrumentalistische* Wissenschaft sein, in

der die Wahrheit nur in Bezug auf Brauchbarkeitsbehauptungen über ihre Instrumente (moralische Institutionen) auftaucht, jedoch nicht im Zusammenhang mit der Konstruktion einer als wahr vermuteten Welt oder Wirklichkeit. Wohl aber kann es innerhalb der Ethik Gebiete geben, die *naturwissenschaftlichen* Charakter haben, also einen Teil der Welt *erklären*. Beispielsweise ist es denkbar, die bei moralischen Entscheidungen auftretenden intuitiven Bewertungen inkommensurabler Größen nicht nur mathematisch für Voraussagezwecke zu simulieren, sondern die tatsächlichen Bewertungsprozesse zu erforschen und eine richtige, theoretische Darstellung dieser intuitiven Vorgänge zu geben, die anhand der Vorhersagen, die sie machen, geprüft werden können<sup>18</sup>. Prinzipiell sollte das möglich sein, da es sich um natürliche Hirnvorgänge handelt. Wäre eine solche Wissenschaft erfolgreich, könnte sie unter Umständen die bloß intuitiven Entscheidungen an Zielsicherheit übertreffen.

*Bewährung und Anerkennung.* Da es im kritischen Rationalismus keine feste Basis der Erkenntnis gibt und kein Wahrheitskriterium, ist jede Anerkennung der Richtigkeit einer Theorie das Ergebnis eines Entscheidungsprozesses, bei dem die Vorhersagen und die Übereinstimmung mit dem Beobachteten sowie sämtliche Randbedingungen und Hilfstheorien jeweils für sich als unproblematisch *anerkannt* werden müssen. Das ist in einer rationalen oder wissenschaftlichen Ethik nicht anders. Allerdings kann es keine Bewährung im Sinne Poppers geben<sup>19</sup>, für die nur die *erklärende* Wissenschaft in Frage kommt.

Der *methodische Rationalismus* besagt, dass Theorien, hier moralische Theorien,

menschliche Erfindungen oder Konstruktionen sind und somit die Idee der Erfahrung vorangeht. Die Erfahrung ist nicht das Fundament, sondern nur der Prüfstein der Erkenntnis.

*Fallibilismus.* Grundsätzlich sind alle moralischen Institutionen fallibel, weil sie sich, außer wegen menschlicher Irrtümer, auch sonst jederzeit als falsch erweisen können, wenn die tatsächlichen gesellschaftlichen Veränderungen den vorhergesagten Wirkungen widersprechen.

### **III. Entscheidbarkeitsprobleme**

#### *1. Moralische Regeln sind oft unproblematisch und wissenschaftlich uninteressant*

Da unsere Lebensgewohnheiten sich schneller ändern als das früher der Fall war, ändern sich auch die moralischen Problemsituationen und mit ihnen die optimalen Problemlösungen. Die Entscheidungen, die dabei anstehen, zeigen oft das Versagen der alten, nun nicht mehr passenden Ethik. Der daraus resultierende, allgemeine Eindruck eines angeblichen Werteverlusts täuscht darüber hinweg, dass wir unbewusst täglich Dutzende von ethischen Entscheidungen treffen müssen und dabei viele unproblematische moralische Werte, Regeln oder moralische Gefühle eine Rolle spielen.

Wir brauchen uns nur einen kleinen Teil unseres Tagesablaufs durch den Kopf gehen zu lassen, etwa vom ersten ›Guten Morgen!‹ bis zum Gang zur Arbeit, um uns klar zu machen, dass wir ständig unausgesprochenen Regeln folgen, die möglichen moralischen Konflikten zuvorkommen: am Fahrstuhl jemanden zuerst hinein- beziehungsweise herausgehen lassen; ein paar Worte zu den Mitfahrenden sprechen, um keine Spannung aufkommen zu

lassen; auf der Straße vielleicht rechts gehen, zumindest aber Entgegenkommende eine Weile im Auge behalten, um entsprechende Ausweichmanöver zu machen; solches Verhalten von dem anderen auch erwarten; einen zufälligen längeren Blickkontakt mit einem Vorbeigehenden freundlich erwidern; die Vorbeigehenden unbewusst daraufhin prüfen, ob es vielleicht Bekannte sind, die erkannt und begrüßt zu werden erwarten; an der roten Ampel stehen bleiben; an der Straßenbahn erst aussteigen lassen, ehe wir zusteigen usw.

Alle diese Regeln können unter Umständen problematisch werden. Und wo eine Verschlechterung der Situation erkennbar ist, kann mit ein wenig Fantasie auch eine Verbesserung vorgeschlagen werden, und damit stehen problematisch gewordene Regeln einer rationalen Diskussion mit entsprechenden Verbesserungsvorschlägen offen und – gesetzt, eine größere Annäherung an die Zielfunktion wäre messbar – können sogar einer wissenschaftlichen Untersuchung unterworfen werden. Nur wird, wegen der Trivialität solcher Regeln, kaum jemand daran Interesse haben. Man überlässt derartige Änderungen spontanen gesellschaftlichen Regelprozessen.

Wichtig ist hier festzuhalten, dass die wissenschaftliche Durchführung der Ethik in solchen Fällen nicht daran scheitert, dass sie nicht möglich wäre, sondern daran, dass kein Interesse an ihr besteht, weil vieles unproblematisch ist und eventuelle Probleme sich ohne wissenschaftliche Anstrengung lösen lassen.

## 2. Problematik der Nutzenfunktion als entscheidender Maßstab

Ein anderer Grund, wissenschaftliche Ethik zurückzuweisen, könnte bei den schwierigeren Moralproblemen unserer Tage auftauchen, deren Entscheidungsprozesse wegen der vielen Beteiligten mit unterschiedlichen inkommensurablen Präferenzen so komplex sind, dass man eine wissenschaftliche Behandlung nicht für möglich hält und sie darum gar nicht erst ins Auge gefasst wird.

Die modernen Entscheidungstheorien, wie sie etwa von J. C. Harsanyi oder A. Sen entwickelt wurden, arbeiten zwar bereits mit einem eindrucksvollen mathematischen Apparat, aber dennoch kann bisher noch nicht die Rede davon sein, dass sie unsere intuitiven moralischen Entscheidungsmethoden erklären, verbessern oder gar ersetzen könnten<sup>20</sup>. Aber für die Frage, ob eine kritisch-rationale oder wissenschaftliche Ethik möglich ist, spielt es keine Rolle, wie gut diese Entscheidungstechniken bereits entwickelt sind, solange nur ihre Unmöglichkeit nicht bewiesen wird.

Da mit diesen Methoden statt Entscheidungshilfen oft auch Entscheidungsparadoxien – etwa beim so genannten Gefangenendilemma<sup>21</sup> – formuliert werden, muss darauf hingewiesen werden, dass diese Methoden aus den Wirtschaftswissenschaften importiert wurden und von dort eventuell stillschweigende Annahmen mitbringen, die in der Ethik nicht zulässig sind: Zum Beispiel ist die Prämisse, dass die Beteiligten ›rational‹ im Sinne der Wirtschaftswissenschaften handeln – und das heißt dort ›im Eigeninteresse‹ – in der Ethik nicht zulässig, da die Behebung der spezifisch moralischen Probleme des ›Gemeinwohls‹ kein Eigeninteresse voraus-

setzt, sondern im Gegenteil zum Beispiel gerne auf *selbstloses* Verhalten zurückgreift. Wie dieses zu erreichen ist, steht auf einem anderen Blatt (siehe Abschnitt IV).

Auch wenn wirtschaftswissenschaftlich ›rational‹ ethisch ›irrational‹ bedeuten kann, sind die *rational choice* genannten Entscheidungsmethoden wichtig für eine rationale oder wissenschaftliche Ethik<sup>22</sup>. Denn für eine rationale oder wissenschaftliche Entscheidung muss in irgendeiner Weise die relative Veränderung der Zielfunktion ›Gemeinwohl‹ festgestellt werden, und dabei spielen die unterschiedlichen Präferenzen vieler Individuen eine Rolle.

In praxi sind schwierig zu berechnende Verbesserungen des ›Gemeinwohls‹ auf anderem Wege oft viel einfacher zu schätzen: Wenn nach einigen Jahren ohne Kernenergie, aber mit erhöhten Energiekosten *keine Probleme mehr* auftreten, während die früheren (die Beseitigung der radioaktiven Abfälle) verschwunden sind, kann man sich die komplizierte Rechnung sparen, wie groß etwa das Ausmaß und die Wahrscheinlichkeit von zukünftigen Strahlenkrankheiten sein darf, um einem bestimmten, gerade noch tragbaren Energiekostenanstieg die Waage zu halten. Hier mögen unsere Intuitionen über die Verbesserung der neuen Lage unproblematische Prüfinstanzen sein<sup>23</sup>; im Allgemeinen dient aber nicht die moralische Intuition, sondern die Zielfunktion als Prüfinstanz. Eine solche intuitive Entscheidung (wenn der Fall so einfach wäre) würde man vielleicht nicht ›wissenschaftlich‹ nennen wollen, aber nur deshalb nicht, weil sie so eindeutig ist und uns leicht fällt. Aber mit einem vergleichenden Blick auf andere instrumentalistische Wissenschaften han-

delt es sich ebenfalls um eine wissenschaftliche Erkenntnis, nämlich um eine über die Folgen einer sozialen Maßnahme, die sich an der Wirklichkeit orientiert und intersubjektiv nachprüfbar ist.

### *3. Moralische und nicht-moralische Werte*

Ob es gelingt, sie rechnerisch zu berücksichtigen, oder nicht: Präferenzen, Werte und Lebensweisen sind die Variablen in der Nutzenfunktion ›Gemeinwohl‹ und bestimmen letztlich das Ergebnis der Entscheidung. Und nur, wenn ein Teil derartiger Werte, die im Zusammenhang mit einem moralischen Problem eine Rolle spielen, unproblematisch ist (oder in einer separaten Prüfung als unproblematisch beurteilt werden kann), sind in der Ethik objektive Entscheidungen möglich. Das ist in den Naturwissenschaften nicht anders, wo man nur dann Entscheidungen fällen kann, wenn wenigstens ein Teil des Gesamtsystems unproblematisch ist (dort oft die Beobachtungen, die Hilfstheorien und die Versuchsbedingungen). Häufig sind bestimmte nicht-moralische Werte (etwa die Freiheit der Partnerwahl) für sich unproblematisch. Bei Zielen, die andere auch verfolgen (Haus am Hang) oder Zielen, die mit den Zielen anderer nicht harmonieren (optimale Ökologie versus optimale Ökonomie) entstehen typischerweise moralische Probleme, und dann müssen alle Betroffenen in irgendeiner Weise aufeinander Rücksicht nehmen.

Die nicht-moralischen Werte müssen bei einer Prüfung nicht in Frage gestellt werden, sondern dienen der ›Berechnung‹ der moralischen Problemlösung. Diese ›Berechnung‹ geschieht intuitiv, argumentativ (Abwägen von Vor- und Nachteilen) oder, falls möglich, mathematisch, und ist

natürlich nur in den beiden letzten Fällen nachprüfbar, so dass von daher ein Interesse bestehen sollte, von bloß intuitiven Lösungen wegzukommen.

## **IV. Das Durchsetzungsproblem**

### *1. Die zwei Grundprobleme der Moral*

Hat man in einem konkreten Fall das *erste Grundproblem* der Moral gelöst und neue moralische Institutionen vorgeschlagen, also neue Regeln, neue moralische Werte oder Vorstellungen über neue moralische Gefühle (wie etwa in der Ausländerfrage eine neue gefühlsmäßige Einstellung zu Fremden), die vermuten lassen, dass sie der Verbesserung der spezifisch moralischen Probleme des ›Gemeinwohls‹ dienen, so ist noch überhaupt nichts erreicht, wenn sie – das ist das *zweite Grundproblem* – nicht auch befolgt beziehungsweise durchgesetzt werden.

Von Sokrates bis Nida-Rümelin<sup>24</sup> haben viele Philosophen geglaubt, dass bereits die Einsicht in die Vernunft solcher Institutionen eine Aufforderung sei und diese wohl irgendwie den Zwang zum Handeln enthalte. Für David Hume hingegen war klar, dass Vernunft nicht hinreicht, wenn nicht ›Leidenschaften‹ sie antreiben, die einen stärkeren Impuls ausüben als entgegenstehende Emotionen (Humescher Impulssatz der Ethik<sup>25</sup>). Schopenhauer wies in seiner ›nicht [preis]gekrönten‹ Schrift *Über das Fundament der Moral* eindringlich, aber bis heute ziemlich vergeblich, darauf hin, dass es das Leichtere sei, das ethische Grundprinzip zu finden und das Schwerere, die passende ›moralische Triebfeder‹, um diesem folgen zu können<sup>26</sup>. Auch aus eigener, fast täglicher Erfahrung weiß jeder, dass uns oft schon die trivialsten Launen hindern, das zu tun, was wir für das Vernünftigste halten.



Man könnte Moral von daher mit guten Gründen auch als eine Institution definieren, deren Aufgabe es ist, Emotionen zu überwinden, die der Durchsetzung vernünftiger Beschlüsse entgegenstehen, Emotionen oder seelische Zustände wie Faulheit, Egoismus, Gruppenegoismus (bzgl. Familie, Nation), Bosheit, Grausamkeit usw.

Die beiden Grundprobleme der Moral<sup>27</sup>, das ›Prinzip‹ zu finden und das emotionale ›Fundament‹, um dieses Prinzip durchzusetzen, müssen also sorgsam unterschieden und ihre gegenseitige Beeinflussung im Auge behalten werden. Wie ich im Folgenden zeigen werde, kann man andernfalls weder das Projekt ›Moral‹ verstehen, noch neue anwendbare Ethikregeln erfinden.

## 2. *Es gibt keine moralischen Selbstzwecke*

Auch die Frage einer nicht nur rational, sondern sogar wissenschaftlich diskutierbaren Ethik hängt von der eben genannten wichtigen Unterscheidung ab. Ethik kann, wie gesagt, eine Wissenschaft sein, wenn moralische Institutionen als Instrumente verstanden werden können, die einem bestimmten Zweck dienen, so dass man deren Adäquatheit und den Grad ihrer Brauchbarkeit mit wissenschaftlichem Anspruch bewerten kann. Ihre Imperative, beziehungsweise ihre moralischen Institutionen sind hypothetischer Natur: Versuche, das Zusammenleben zu verbessern, Versuche, die scheitern können.

Wäre man jedoch an moralischen Werten und anderen moralischen Institutionen um ihrer selbst willen interessiert, wären sie also Selbstzwecke, würde ihre instrumental-wissenschaftliche Beurteilung *nicht* möglich sein.

Wo solche vorgeblich moralischen Selbstzwecke zu unantastbaren Dogmen erhoben werden – üblicherweise dort, wo Religionen die Aufgaben der Ethik übernommen haben, aber auch anderswo, wenn man zum Beispiel an das Dogma der Unantastbarkeit der ›Menschenwürde‹ in neueren Diskussionen denkt –, ist eine objektive, kritisch-rationale Behandlung der Ethik ausgeschlossen. Auch Poppers Methode der adäquaten Problemlösung würde hier nicht weiterhelfen.

Tatsächlich können aber moralische Institutionen, wenn man die entsprechenden offenen oder versteckten Verbote des Dogmatismus nicht ernst nimmt, jederzeit kritisch diskutiert und überprüft werden<sup>28</sup>. Gesichtspunkte sind dabei die logische Konsistenz oder die Albertschen ›Brückenprinzipien‹<sup>29</sup> (wie Realisierbarkeit und Kongruenz mit den Wissenschaften). Eine besonders wichtige Kritik prüft auf untragbare Konsequenzen, die durchaus auch diejenigen erschüttern kann, die moralische Institutionen um ihrer selbst willen befolgen. Wer beispielsweise der Auserwähltheit und Sonderstellung des eigenen Volkes einen absoluten Wert zuordnet, wird das möglicherweise als problematisch erkennen, wenn die damit gerechtfertigten Verbrechen ein gewisses Maß überschritten haben.

Meine These ist: Es gibt keine moralischen Institutionen, die ein Selbstzweck wären. Im ontologischen Sinn ist das ziemlich trivial, denn wenn keine Werte existieren, dann existieren auch keine Werte als Selbstzweck. In einem gewissen Sinn *gibt* es natürlich die von Menschen erfundenen Werte, und was ich sagen will, ist: Jeder Versuch, moralische Werte zum Selbstzweck zu verabsolutieren, bedeutet,

sich über die Funktion der Moral Illusionen zu machen.

Es ist absurd, sich nach solchen Werten richten zu sollen, nur weil sie nun einmal da sind. Und wenn hartnäckigen Fragern doch ein Grund genannt würde, weshalb man ihnen folgen sollte, dann sind sie auch absurd, weil in diesem Augenblick ihr Selbstzweck aufgehoben wird.

Moralische Selbstzwecke sind Illusionen, und wie alle Illusionen haben auch die moralischen nur Bestand, wenn sie durch besondere Institutionen vor Kritik geschützt werden. Im Fall von, sagen wir, ›Menschenwürde‹ oder ›Freiheit‹ wird der angeblich absolute Charakter dieser Institutionen durch Gefühle geschützt, die sich bei Relativierungsversuchen (also Versuchen, sie als nur im Dienste eines gesellschaftlichen Zwecks stehend zu interpretieren) fast automatisch in heftigen Ausbrüchen kundtun.

Jeder Schutz vor Kritik ist aber aus kritisch-rationaler Sicht völlig wertlos und kontraproduktiv. Doch eine Moral mit ewig gültigen Werten kann sich keine Verbesserung durch Kritik vorstellen. Sie wird auf jedes Versagen ihrer Werte mit einer konservativen Strategie reagieren: Was früher geholfen hat, wird auch weiterhin helfen, man muss nur den entsprechenden Veränderungen in der Welt (das sind meist wissenschaftliche Erkenntnisse und deren technische Verwertung) entgegenwirken.

Mit ein wenig Fantasie und gutem Willen kann man den instrumentalen Charakter eines jeden moralischen Wertes aus der Problemsituation heraus erkennen (es sei denn, wie des Öfteren in der Höflichkeitsmoral, die ursprüngliche Problemsituation wäre nicht mehr rekonstruierbar). Und man kann erkennen, dass das Problemlö-

sungspotential solcher Werte in neuartigen Situationen unter Umständen erschöpft sein kann. ›Menschenwürde‹ ist sicher ein gutes Übungsbeispiel, das ich hier aber nur kurz berühren kann: Man könnte das damit Gemeinte dadurch konkretisieren, dass man die Verletzung der ›Menschenwürde‹ als Verletzung der Menschenrechte interpretiert. Wenn eine verabsolutierte ›Menschenwürde‹ heute auch menschlichen embryonalen Zellhaufen verliehen wird, dann sieht man mit Hilfe dieser Interpretation, dass die Hoffnung, eine alte Problemlösung könne auch in einer neuen Problemsituation weiterhelfen, hier enttäuscht werden muss. Denn es ergeben sich absurde Folgerungen, da man mit der ›Menschenwürde‹ dem kleinen Zellhaufen nun das Recht auf Arbeit und Familie, den Schutz vor Folter und Freiheitsberaubung usw. zugesprochen hat.

Auch ›Freiheit‹ ist als absoluter moralischer Wert absurd. Freiheit ist – vom Problem her – die Abwesenheit gewisser als unangenehm empfundener physischer Einschränkungen. Moral kommt erst ins Spiel, wenn solche Einschränkungen (z.B. in der Presse) vorliegen und wir ihre Aufhebung fordern. Nur relativ zu solchen physischen Einschränkungen lässt sich die Forderung nach Freiheit überhaupt verstehbar aussprechen. Der Ruf nach einer absoluten Freiheit als Wert an sich wäre ohne derartige relativierende Erklärungen vollkommen unverständlich.

Dass man absolute Werte nicht ohne Selbstwiderspruch rechtfertigen kann; dass sie wie alle moralischen Werte nichts anderes als Erfindungen sein können; die Kritikempfindlichkeit ihrer Verfechter; die (fast) immer mögliche rationale Rekonstruktion, auf welche Zwecke hin sie er-

funden wurden; die zum Teil desaströsen Folgen, die auch denen zu denken geben, die beim Befolgen solcher Werte an die Konsequenzen nicht denken wollen: Das alles zeigt, dass moralische Selbstzwecke Illusionen sind und eine wissenschaftliche Ethik nicht aus dem Grund unmöglich ist, weil bestimmte moralische Institutionen von einer instrumentalen Bewertung ausgenommen werden müßten.

### *3. Moral als Selbstzweck verschleiert das Durchsetzungsproblem*

Ein weiteres Argument gegen moralische Selbstzwecke liefern Überlegungen über den Grund der Verabsolutierung mancher moralischer Werte. Meine These hierzu ist: Die Versuche, moralischen Institutionen den Charakter einer Erfindung zu bestimmten Zwecken zu nehmen und sie zum Selbstzweck zu erheben, ihnen damit ewige Gültigkeit unabhängig von den jeweiligen Lebensumständen zuzuschreiben, sind Versuche, das schwierige Problem der Durchsetzung moralischer Institutionen zu lösen.

Angeblich unantastbare moralische Institutionen wären natürlich in jeder Moraldiskussion allen anderen überlegen und würden letzte Maßstäbe setzen. Als ›ewigen Werten‹ käme ihnen traditionsgemäß eine Art Heiligkeit zu, die jedem Zweckdenken enthoben wäre und die ihre Durchsetzbarkeit förderte.

Gäbe es kategorische Imperative, die sich kraft innerer Vernunft quasi von allein durchsetzten, gäbe es Werte, die wir nur zu *entdecken* brauchten, um sie dann für immer als untrügliche Orientierungshilfen zu besitzen, gäbe es ein Gewissen, das uns in jeder Situation deutlich sagte, welche Handlung die richtige ist, wären zwei Probleme ohne Mühe gelöst: Moral würde

sich durchsetzen, sobald wir ihre Institutionen irgendwie erkannt hätten, und ein Nachdenken über Verbesserungen des Zusammenlebens sowie über die Folgen etwaiger Maßnahmen erübrigte sich.

Doch die Welt ist anders beschaffen. Moralische Institutionen müssen erfunden, ausprobiert, gegebenenfalls verworfen oder verbessert werden; *und sie müssen durchgesetzt werden*, zum Teil mit Mitteln, die weder den Verfechtern der Heiligkeit moralischer Werte, noch den klugen Mathematikern neuerer Entscheidungslogiken in den Sinn kommen: Kindern muss öfter einmal das Bonbon vorenthalten werden, damit sie später die von einer auf Rot stehenden Ampel herrührende Frustration ertragen können.

### *4. Das Gewissen kann uns die abscheulichsten Verbrechen befehlen*

Letzte moralische Instanzen wie das persönliche Gewissen, die ewige Moral, das ewige Recht, das Wort Gottes oder auch nur der angeblich kategorische Charakter der Kantschen Imperative sind von einem kritischen Standpunkt aus, der Unkritisierbarkeit als erhebliches Manko ansieht, nicht vertretbar. In einer kritisch-rationalen Ethik sind diese letzten Instanzen illusionäre Mittel im Dienste der besseren Durchsetzung moralischer Regeln, die mitunter auch das Richtige befahlen, aber nicht immer.

Zum Beispiel löst das Gewissen als angeblich untrügliche Instanz und unabweisable emotive Kraft das Durchsetzungsproblem in idealer Weise. Dennoch muss es als letzte moralische Instanz zu unlösbaren Konflikten führen, worauf besonders Bertrand Russell aufmerksam macht: Jeder meint *sein* Gewissen, nicht das seiner Gegner<sup>30</sup>. Das Gewissen, so Russell,

kann uns die abscheulichsten Verbrechen befahlen. Gegen das immer noch übliche Töten für Gott und aus Gewissensgründen könnte man nichts einwenden, würde man dergleichen unkritisierbare Instanzen zulassen.

Es gibt weitere, auch nicht-illusionistische Lösungen des Durchsetzungsproblems. Typisch ist aber, dass auch diese oft mit der optimalen Verbesserung der ›Gemeinwohl‹-Lösung in Konflikt geraten, so dass wegen der beiden Grundprobleme der Ethik, der Erfindung der richtigen Regeln und ihrer Durchsetzung, Kompromisse gemacht werden müssen, die die bestmögliche (utilitaristische) Lösung verfehlen.

#### 5. *Transformation ins Selbstinteresse*

Die einfachste und wichtigste Möglichkeit, moralische Institutionen durchzusetzen, ist, sie mit seelischen Antrieben zu verbinden, von denen wir uns bereitwillig leiten lassen. Hier kommt vor allem das Selbstinteresse in Frage. (1) Strafgesetze und Gesetze über die Ahndung von Ordnungswidrigkeiten lenken unser Verhalten in Bezug auf Probleme des Zusammenlebens derart, dass wir im Selbstinteresse das Richtige tun. (2) Das Gleiche, positiv gewendet, gilt für alle möglichen Arten der Versicherung auf Gegenseitigkeit: Die beizeiten erfolgte Einzahlung in die Feuerversicherung verbessert das Zusammenleben effektiver, als wenn wir im Ernstfall auf das Mitleid der Nachbarn hoffen müssten. (3) Die Institution bezahlter Berufe löst via Selbstinteresse das Problem der Beteiligung an den gemeinsamen Aufgaben. Hier ist Ethik im Dienste des ›Gemeinwohls‹ unauffällig geworden, sie hat sozusagen ihre Aufgabe an das Selbstinteresse delegiert und damit erledigt.

Könnte man nicht alle moralischen Probleme in dieser Weise lösen? Ökonomen, die sich der Ethik annehmen, mögen das glauben. Aber in einem System, in dem Moral konsequent durch Selbstinteresse ersetzt wird und zusätzliche moralische Maßnahmen, wie etwa Verachtung für den Täter, über das Strafmaß hinausgehen und daher unzulässig sind, ist der unentdeckt gebliebene Bruch der Regeln *systemkonform*, solange er ebenfalls nur dem Selbstinteresse dient. Die Transformation der Moral in Systeme des Selbstinteresses löst zwar das Durchsetzungsproblem, führt aber mit wachsender ›Aufklärung‹ über die Amoralität solcher Institutionen zu einer um sich greifenden stillen moralischen Revolution mit der Tendenz, dass alles erlaubt scheint, was nicht auffällt, was als Gesetzesübertretung oder Versicherungsbetrug unentdeckt bleibt. Die Gesetze selbst schaffen keinen Anreiz, das ›Gemeinwohl‹ in Bezug auf moralische Probleme um seiner selbst willen zu verbessern. Nicht für den, der einsieht, dass die Gesetze dem ›Gemeinwohl‹ dienen und der aus nicht-egoistischen emotiven Quellen in der Lage ist, dieser Einsicht zu folgen, sind sie geschaffen, sondern für den anderen, der das nicht einsieht.

#### 6. *Fest geglaubte Illusionen als Straf- und Belohnungssystem*

Wegen der alltäglich anfallenden Unzahl von Handlungen, die das ›Gemeinwohl‹ betreffen, die aber ihrer Unauffälligkeit wegen nicht in der beschriebenen Weise kontrolliert werden können, muss das Projekt ›Moral‹ auf andere Durchsetzungsmethoden zurückgreifen.

Das absurdeste und zugleich verbreitetste moralische Belohnungssystem verspricht

die Belohnung (und dem Täter die Bestrafung) nach dem Tode. Dieses billigste aller Versprechen funktioniert natürlich nur, solange es geglaubt wird. Aber es hat den Vorteil, dass es dann auch im ureigensten Gebiet der Moral wirkt, nämlich dort, wo die gute wie die böse Tat niemandem bekannt wird. Zweifellos hat es als Lösung des Durchsetzungsproblems lange Zeit große Wirkung gehabt.

Der Apparat ›Religion‹, der nötig ist, dieses moralisch sehr wirksame Straf- und Belohnungssystem glaubhaft zu machen, ist jedoch alles andere als ›billig‹, denn er schneidet tief in das Leben eines jeden davon betroffenen Menschen und fordert ein erhebliches Maß an intellektuellen Kosten. Dass z.B. die meist schon im frühen Kindesalter eingeübte Angst, etwas nicht zu glauben, was scheinbar alle anderen glauben, außerordentlich problematisch ist, braucht nicht weiter erläutert zu werden. Auch die speziell eingeübte Angst, die Religion zu verlieren, bedeute, die Moral überhaupt zu verlieren, ist eines dieser illusionären, doch wirksamen Durchsetzungsmittel der Moral. Und wenn man an die tatsächliche Kraft gewisser Illusionen denkt, so ist der rational teilweise gerechtfertigte Kern sicher der, dass die religiöse Lösung des Durchsetzungsproblems, tatsächlich unwiederbringlich zerstört wird, wenn der zugehörige religiöse Glaube verloren geht.

Die Androhung drastischer Strafen, die von der gesellschaftlichen Ächtung bis hin zur Todesstrafe reichen (auch heute noch in vielen islamischen Ländern), wenn man seine Religion kritisiert oder aufgibt, lässt sich vom Durchsetzungsproblem her besser verstehen als von den inhaltlichen Forderungen der entsprechenden Religion. Aber sie lässt sich natürlich nicht billigen,

jedenfalls nicht aus der Sicht der Vernunft, die menschlichere Kompromisse zwischen der Moralforderung und ihrer Durchsetzung findet.

### *7. Flexibles gesellschaftliches Belohnungs- und Strafsystem*

Neben der Bestrafung ›Gemeinwohl‹-widriger Handlungen ist eine weitere wichtige Durchsetzungskraft die Belohnung ›Gemeinwohl‹-günstiger, nicht-egoistischer Handlungen, z.B. durch gesellschaftliche Anerkennung, die solange funktioniert, wie die Empfänglichkeit für öffentliche Anerkennung wirksam ist. Eine solche Empfänglichkeit dürfte das Ergebnis der Erziehung im Kindesalter sein; Anerkennung und Entzug der Anerkennung sind als Durchsetzungsprinzipien unentbehrliche Bestandteile der Moral.

### *8. Erziehung und Tradition: gut verankert und unflexibel*

Wie die Höflichkeitsregeln ließe sich auch ein ganzes Moralsystem durch entsprechende Erziehung im Kindesalter gut verankern. Dem Vorteil der festen Verankerung steht allerdings der große Nachteil der Unflexibilität gegenüber. Nur da, wo über die gesamte Lebenszeit die Problemsituationen sich nicht ändern werden und die optimalen Lösungen feststehen, ist die Strategie ›moralische Erziehung‹ vertretbar. Ähnliches gilt für moralische Traditionen.

### *9. (Selbst-)Erziehung zur Vernunftbefolgung*

Die Entscheidung zur Vernunft ist als übergeordnete moralische Entscheidung die Grundlage für beides, für Wissenschaft und Ethik<sup>31</sup>. Sie ist eine Entscheidung, die Dinge durch Kritik zu verbessern und da-

bei die anstehenden Probleme zu lösen. Wie im Zusammenhang mit dem Hinweis auf Hume und Schopenhauer erwähnt, hat die vernünftige Einsicht nicht automatisch die entsprechenden Handlungen zur Folge. Vielmehr sind dafür Durchsetzungsstrategien, wie die eben angeführten, nötig. Die direkteste Durchsetzung wäre natürlich eine emotionale Veranlagung, immer der ›Stimme der Vernunft‹ zu folgen und als ›Stimme‹ nur das zu hören, was von wissenschaftlich oder mindestens vernünftig arbeitenden Gremien jeweils als *objektiv* optimal erkannte Handlung oder Handlungsweise akzeptiert wurde oder was, selber erdacht, deren Prüfung standhalten würde.

Hierfür kommen pädagogische Strategien in Frage wie die, sich selber derart zu ›konditionieren‹, dass das Nichtbefolgen der beizeiten und in Ruhe getroffenen eigenen Vernunftentschlüsse als quälender empfunden wird als die natürliche Unlust oder sonstige Abwehremotionen, die sich unmittelbar vor der eigentlichen Handlung einzustellen pflegen.

## **V. Die utilitaristisch beste Lösung wird oft verfehlt**

### *1. Strategische Verkürzungen*

Oft sind die Situationen zu komplex und die Zeit für Entscheidungen zu kurz, als dass man in praktischen Situationen immer der Vernunft in Form eines komplizierten Erwägungsverfahrens folgen könnte. Bei schnellen Entscheidungen (ein ins Wasser gefallenes Kind retten, ungeachtet der Frage, welcher der Umstehenden dieser Aufgabe am besten gewachsen wäre), reicht die Zeit nicht aus, die optimale Handlung zu ermitteln, die den Beteiligten vielleicht später in einem Gerichtsprozess nachprüfbar klargemacht

wird. In solchen Situationen muss man nach eingeübten Regeln, ›nach Gefühl‹, handeln. Solche ›strategischen Verkürzungen‹, wie man die moralischen Institutionen einer derartigen praktischen Ethik nennen kann, müssen zwangsläufig viel häufiger zu Fehlern führen als die Ergebnisse gründlicher Untersuchungen ohne Zeitdruck, wenn sie denn möglich wären. Die bestmögliche Lösung wird dadurch sicher oft verfehlt, aber derartige Kompromisse mit der Zeit und der begrenzten Vernunft der Handelnden gefährden nicht die prinzipielle Rationalität und auch nicht die mögliche Wissenschaftlichkeit der Ethik.

Auch die Tatsache, dass kaum jemand Interesse daran hat, eine Reihe von Faustregeln aufzustellen, die für verschiedene Notsituationen Identifikationsschemata und bestimmte Handlungen parat halten (Kind im Eis eingebrochen, welcher der Beteiligten *muss* ihm helfen, in welcher Weise; Fall 1, Fall 2, Fall 3, usw.), darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine entsprechende Wissenschaft solche Regeln bereitstellen *könnte*, die besser als spontane Intuitionen wären. In der Medizin oder in der zivilen Luftfahrt existieren solche Regeln, wie man in Notfällen vorzugehen hat, die, gut durchdacht und erprobt, intersubjektiv nachprüfbar sind. Dass es dergleichen im Alltagsleben nicht gibt, liegt nicht an der prinzipiellen Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik, sondern daran, dass zu wenig Interesse besteht, Ethik nur dieser Zwecke wegen zu einer Wissenschaft zu machen.

### *2. Verankerung alter Moral*

Ein Teil alter Moral ist genetisch oder traditionell fest verankert. Genetisch verankert dürfte z. B. der besondere Schutz von

Frauen und Kindern sein. Das ›Kindchenschema‹ wird beispielsweise in der Abtreibungsdebatte aktiviert, um Argumente zu ersetzen. Es gibt aber keine Gewähr dafür, dass eine derartige ›alte Moral‹ neuartige Probleme lösen kann.

Andererseits können wir über unabänderbare moralische Gefühle nicht einfach hinweggehen, auch wenn sie, utilitaristisch gesehen, sinnlos sein mögen. Es entspricht beispielsweise unserer Lebensweise, in Deutschland jährlich einige Tausend anonymer Verkehrstoter in Kauf zu nehmen und sie intuitiv mit den entsprechenden Vorteilen, die die ›Auto-Mobilität‹ bietet, zu ›verrechnen‹. Das Angebot eines Zauberers, Tausende anonymer Opfer durch hundert nicht-anonyme und von uns namentlich ausgesuchte zu ersetzen, würden wir als ›unmoralisch‹ verweigern. Innerhalb der von uns definierten Moral (mit der Verbesserung des ›Gemeinwohls‹ als Ziel), handelt es sich bei dieser alten Moral um einen Störfaktor, den wir, wenn wir ihn nicht ändern können, in Kauf nehmen müssen, um die Probleme nicht durch z.B. unabwendbare Schuldgefühle zu vergrößern.

Eine solche Einteilung in alte und neue Moral mag auf den ersten Blick willkürlich erscheinen, in allen konkreten Fällen dürfte aber objektiv feststellbar sein, bis zu welchem Grad die fraglichen moralischen Werte (unabhängig von ihrer Nützlichkeit) seelisch verwurzelt sind.

Man könnte auch so argumentieren: Teile der alten Moral sind zu unserer Lebensweise geworden, an der wir nichts ändern wollen. Ehemals problemlösende moralische Werte sind nun angestrebte Lebensweisen, also gesellschaftliche Ziele geworden, die wir bei neuen moralischen Beurteilungen wie sonstige Präferenzen und

Lebensweisen als Wertmaßstäbe gelten lassen müssen.

Natürlich ist alte Moral nicht grundsätzlich von Kritik und Änderungsversuchen ausgenommen. Aber oft wäre Kritik ganz fehl am Platze, weil es sich um trivial gewordene und deshalb undiskutable Dinge handelt, wie etwa die Absage an den Kannibalismus, der auch beim Nachweis irgendwelcher ernährungstechnischen Vorteile nicht erneut zur Diskussion anstehe.

### *3. Objektive Ethik ist keine rein utilitaristische Ethik*

Die intuitiv oder in Zukunft vielleicht auch mit wissenschaftlichen Entscheidungsmethoden berechnete optimale Lösung eines moralischen Problems ist also nie das Endergebnis des ethischen Entscheidungsprozesses. Bestenfalls ist sie eine Art Nulllösung, bei der nun noch erhebliche Korrekturen angebracht werden müssen, die (1) das Durchsetzungsproblem, (2) die Notwendigkeit einer strategischen Verkürzung und (3) die zur Lebensweise gewordene alte Moral berücksichtigen. Praktisch brauchbare moralische Institutionen werden daher unter Umständen ganz anders aussehen als der reine Utilitarismus sie empfehlen würde. Trotzdem kommt dem Utilitarismus wegen der Optimierung des ›Gemeinwohls‹ eine so wichtige Funktion zu, dass man von einer grundsätzlichen Orientierung am Utilitarismus<sup>32</sup> sprechen kann.

## **VI. Schluss**

Wenn eine objektive Ethik als Wissenschaft möglich ist, bleibt allerdings die Frage noch offen, ob sie tatsächlich auch als Wissenschaft institutionalisiert werden sollte. Denn so wie es ein Alltagsdenken

gibt, das nur in komplizierten Fragen auf die Wissenschaft zurückgreift, könnte man diese Arbeitsteilung in noch stärkerem Maße für die Ethik beibehalten. Und im Allgemeinen dürften wir mit sehr vielen moralischen Alltagsproblemen wohl ohne wissenschaftliche Behandlung zurechtkommen; aber im Falle schwieriger Probleme brauchen wir wissenschaftliche Unterstützung.

Wichtig ist die Einsicht, dass in komplexen moralischen Fragen die besseren Lösungen nicht von weltanschaulichen oder religiösen Gruppierungen zu erwarten sind, sondern nur von objektiv arbeitenden Wissenschaftlern. Oder als ethischer Imperativ: Schwierige ethische Probleme sollten nicht so gelöst werden, dass jede Gruppe ihren politischen Einfluss geltend macht, sondern so, dass sich alle an der Suche nach objektiv nachvollziehbaren Lösungen beteiligen.

Zum Schluss ein Blick zurück auf Poppers Einwände (siehe oben) gegen eine wissenschaftlichen Ethik.

Dass die wissenschaftliche Ethik bisher ›absolut unfruchtbar‹ ist, wie Popper sagt, liegt meiner Ansicht nach daran, *dass es sie nicht gibt*, weil man zum einen in der zeitgenössischen Diskussion nicht konsequent genug religiöse, metaphysische und andere dogmatische Komponenten aus der ethischen Debatte entfernt und weil man zum anderen Parteilichkeit als unvermeidlich und sogar als wünschenswert ansieht<sup>33</sup>, dagegen ›wertfreie‹ (wie oben erklärt), *objektiv nachvollziehbare* Urteile wahrscheinlich für unmöglich hält.

Poppers zweites Argument, dass wissenschaftliche Ethik »die persönliche Verantwortlichkeit und damit die Ethik selbst zerstören müsste«, wenn die Wissenschaft uns sagte, was wir tun sollen, übersieht,

dass wir bei fast allen naturwissenschaftlichen Ergebnissen vor der Entscheidung stehen, ob wir sie verbrecherisch missbrauchen wollen: Diese Entscheidung nimmt uns die Wissenschaft in keinem der beiden Fälle ab: Unsere Verantwortlichkeit bleibt erhalten, auch wenn Rechenmaschinen uns unterstützen.

Und selbst im Extremfall einer wissenschaftlichen Ethik, selbst wenn ein Computer uns im Fall einer anstehenden Geiselnbefreiung die Risiken der verschiedenen Alternativen berechnete und die scheinbar inkommensurablen Größen so vergleichbar machte, dass die Entscheidung kinderleicht wäre, blieben Entscheidungsfreiheit und Verantwortlichkeit uns erhalten. Und warum sollte uns eine solche wissenschaftliche Hilfe nicht willkommen sein als die Berufung auf bloße Intuitionen?

Poppers Besorgnis, »im Fall einer moralischen Theorie können wir ihre Folgen nur mit unserem Gewissen konfrontieren«, ist unbegründet: Die Folgen einer moralischen Theorie können wir auch (1) mit den Folgen mehrerer alternativer Theorien konfrontieren; wir können (2) die sozialen Folgen, die sie vorhersagt, mit den tatsächlich eintretenden Folgen konfrontieren; und wir können (3) ihre Folgen auf Widersprüche mit gut bewährten moralischen Regeln (z.B. den Menschenrechten) konfrontieren.

Und nur so sind Fehlentscheidungen erkennbar: nur wenn wir uns *nicht* auf unser Gewissen berufen, sondern auf Wissen; auf das objektive Wissen, das eine andere moralische Theorie oder eine andere moralische Handlung harmlosere Folgen haben würde. Nur so können wir auch auf moralischem Gebiet dazulernen, das heißt moralische Fortschritte machen.



## Anmerkungen:

<sup>1</sup> Der Kürze halber habe ich nicht alle Anleihen bei Karl Popper und Hans Albert kenntlich gemacht, zumal der Bezug auf ihre Werke offensichtlich ist.

<sup>2</sup> Moralische Werte als Erfindungen und entsprechende Gegenargumente diskutiert J. L. Mackie, ›Inventing Right and Wrong‹ (1977). Hans Albert zur Erfindung moralischer Werte in *Kritik der reinen Erkenntnislehre* (1987), Abschnitt 37, S. 164.

<sup>3</sup> Hans Albert, *op. cit.* (Anm. 2 oben), Abschnitt 37. Das Bestreiten »objektiver Werte« bezieht sich bei Albert auf die menschenunabhängige *Existenz* objektiver Werte als Objekt einer speziellen *Werterkenntnis*. Das ist, wie der Text zeigt, vereinbar mit den ›objektiven Werten‹, wie ich sie im Folgenden verwende: Werte sind erfunden und insofern *gibt* es sie (so auch Albert über die normativen Regulierungen als Tatsachen: H. Albert, *Pragmatismus und kritischer Rationalismus*, in: Volker Gadenne (Hrsg.), *Kritischer Rationalismus und Pragmatismus* (1998), S.19-36.); und man kann *objektiv* über ihre soziale Funktion diskutieren.

<sup>4</sup> Hans Albert, durchgehend in seinen Werken; vgl. besonders die Anm. 7, 9 und 29 unten.

<sup>5</sup> Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 7. Aufl. (1992), Band I, S. 293. Siehe auch Band II, S. 279: »Die Ethik ist keine Wissenschaft.«

<sup>6</sup> Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 5. Aufl. (Tübingen 1977), Band II, S. 287. In der 7. Auflage (1992), S. 273, ist ›moral theory‹ durch ›Gewissensentscheidung‹ ersetzt worden (von den Übersetzern oder Popper selbst?), während in der 5. Auflage noch originalgetreu von einer ›moralischen Theorie‹ die Rede war. Meine Zitate richten sich nach dem klassisch gewordenen englischen Original, 5. Auflage, London, Routledge (1995), hier S. 463.

<sup>7</sup> Hans Albert, ›Ethik und Metaethik‹ (1961) in *Konstruktion und Kritik* (1972), Kap. II, 2, hier S. 166; ders., *Kritischer Rationalismus* (2000), Abschnitt 6, S. 79; sowie ders., ›Erkenntnis und Moral, Ein Nachtrag zum Positivismusstreit‹, in: J. Baechler, F. Chazel, R. Kamrane (Hrsg.), *L'acteur et ses raisons. Mélanges en l'honneur de Raymond Boudon* (Paris, Presses Universitaires de France, 2000), S. 313-325, hier S. 315.

<sup>8</sup> Hans Albert, ›Ethik und Metaethik‹ (*loc.cit.* in Anm. 7), S. 163.

<sup>9</sup> Hans Albert, *Kritik der reinen Erkenntnislehre* (1987), S. 164.

<sup>10</sup> Karl Popper, *Logik der Forschung* (1934; 10. Aufl. 1994), Kapitel IV.

<sup>11</sup> Karl Popper, *Vermutungen und Widerlegungen* (engl. 1963; dt. 1994), Kapitel 10, Abschnitt 3 (X).

<sup>12</sup> Karl Popper, *Die Quantentheorie und das Schisma der Physik* (engl. 1982, dt. 2001).

<sup>13</sup> Hans-Joachim Niemann, Artikel in Arbeit: ›Poppers zwei Wissenschaftsauffassungen‹.

<sup>14</sup> Einzelne Teile können immer wissenschaftlich, also empirisch überprüfbar sein; vgl. Abschnitt II, 5.

<sup>15</sup> Karl Popper, ›Über die Unwiderlegbarkeit philosophischer Theorien einschließlich jener, welche falsch sind‹ (überarbeitet aus *Ratio* 1958), Club Voltaire, Berlin 1989, Band I, S. 271-279.

<sup>16</sup> Hans-Joachim Niemann, *Die Strategie der Vernunft* (1993).

<sup>17</sup> Vgl. dazu das in Anm. 3 Gesagte.

<sup>18</sup> Heute werden solche Theorien oft noch daraufhin geprüft, ob sie wenigstens mit unserem moralischen Intuitionen übereinstimmen. Aber gute Theorien sollten in einem reiferen Stadium nicht an diesen Intuitionen, sondern an der Zielfunktion, hier der Lösung der spezifisch moralischen Probleme des ›Gemeinwohls‹, geprüft werden, und in der Lage sein, die Intuitionen zu erklären, zu kritisieren und zu verbessern.

<sup>19</sup> H. Albert, ›Ethik und Metaethik‹, *loc. cit.* (siehe Anm. 7 oben); zu Poppers ›Bewährung‹ erklärender wissenschaftlicher Theorien siehe dessen *Logik der Forschung*, Kap. X und besonders seine Fortschrittskriterien, *loc. cit.* (siehe Anm. 11 oben).

<sup>20</sup> Vielmehr gilt das in Anm. 18 Gesagte.

<sup>21</sup> Siehe z.B. R. C. Jeffrey, *Die Logik der Entscheidungen* (1967), S. 22.

<sup>22</sup> Einen guten Überblick geben J. Nida-Rümelin, Th. Schmidt, *Rationalität in der praktischen Philosophie* (2000).

<sup>23</sup> Siehe aber dazu die Rolle moralischer Intuitionen als Prüfmittel in: Hans Albert, ›Erkenntnis und Moral‹, *loc.cit.* (siehe Anm. 7 oben), S. 319.

<sup>24</sup> *Loc. cit.* (siehe Anm. 22 oben), S. 183.

<sup>25</sup> David Hume, *A Treatise on Human Nature* (1739/40), Buch II, Teil III, Abschnitt III.

<sup>26</sup> Arthur Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1839/40), (Diogenes, Zürich 1977), Teil II, *Über das Fundament der Moral*, S. 147-315; hier besonders S. 176 ff. Sein Motto ›Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer‹ (S. 143) wird oft in dem Sinne verballhornt, dass es schwer sei, zwingende argumentative Begründungen zu finden, wo Schopenhauer in Wirklichkeit nach einem emotionalen Grund suchte, nach der ›Triebfeder‹, der gepredigten Moral zu folgen.

<sup>27</sup> Bei Schopenhauer sind die beiden ›Grundprobleme‹ zunächst die Willensfreiheit und das ›Fundament der Moral‹; er betont aber in *op.cit.*, S. 176 f. und S. 182 die eminent wichtige Unterscheidung von ›Prinzip‹ (moralische Grundsätze) und ›moralischer Triebfeder‹.

<sup>28</sup> Hans Albert, *loc. cit.* (siehe Anm. 7 oben, ›Ethik und Metaethik‹), S. 163.

<sup>29</sup> Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (1968 und später), Abschnitt 12, S. 76 (in 4. Aufl.).

<sup>30</sup> Russell über Guiseppe Mazzini in: Bertrand Russell (Ulrich Steinvorth, Hrsg.), *Philosophische und politische Aufsätze*, Kapitel ›Die geistigen Väter des Faschismus‹, S. 114-35.

<sup>31</sup> *Loc. cit.* (siehe Anm. 7 oben, ›Ethik und Metaethik‹), S. 167.

<sup>32</sup> Wie Hans Albert in *loc. cit.* (siehe Anm. 7 oben, ›Ethik und Metaethik‹), S. 163.

<sup>33</sup> Leicht belegbar ist diese schiefe Haltung mit der verständnislosen Reaktion der Presse, wenn einmal Entscheidungen nicht parteilich, sondern quer durch die Parteien nach sachlichen Gesichtspunkten getroffen werden (vgl. etwa die Bundestagsabstimmung am 29. 8. 01.).

## **Das „Münchhausertrilemma“ oder: Ist es möglich, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf zu ziehen?**

---

### ***Vorbemerkung***

Hans Alberts Bücher und Aufsätze waren in meiner Biographie von großer Bedeutung – und das ist durchaus ungewöhnlich, denn ich bin von Haus aus Pädagoge. Pädagogen gehören bzw. gehörten noch vor einigen Jahren, als ich begann, dieses Fach zu studieren, zu jener merkwürdigen hominiden Gattung, die ich scherzhaft „die Gutmenschen“ nenne. Pädagogen wollen die Welt und die Menschen zum Guten hin verbessern, wollen „alle alles lehren“, für Gleichberechtigung und Freiheit sorgen, die Werte der Humanität verteidigen usw. usf. Wie man sich denken kann, verfügen derart moralische Menschen oft über ein sehr einfaches Gut-Böse-Schema. Die „Guten“ waren in den 70er und 80er Jahren die kritischen Theoretiker und ihr Umfeld – Theoretiker wie Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm, Bloch oder Habermas, die der bösen Welt ein entschiedenes Nein entgegenschleuderten. Die Kritischen Rationalisten hingegen – allen voran Popper und Albert – residierten im „Reich des Bösen“, standen sie doch in dem Ruf, alle Ungerechtigkeiten dieser Welt mittels oberflächlicher Sozialtechnologie konservieren zu wollen. Zweifellos war das ein haltloses Vorurteil, aber es wurde dadurch erhärtet, dass der Kritische Rationalismus innerhalb der Pädagogik vor allem in Gestalt des Wolfgang Brezinka auftrat, eines Pädagogen, der einerseits als rationaler Erziehungswissenschaftler berühmt, andererseits als neokonservativer Erziehungsphilosoph berüchtigt war und ist.<sup>1</sup>

Es kostete mich also einige Überwindung, Popper und Albert unvoreingenommen im Original zu lesen. Kaum aber hatte ich Poppers „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“<sup>2</sup> und Alberts „Traktat über kritische Vernunft“<sup>3</sup> zur Hand genommen, musste ich feststellen, dass diese Bücher einige Punkte weit besser zur Sprache brachten als die dialektischen Predigten meiner alten pädagogischen Leib- und Magenphilosophen. Meine Sympathien für den Krit. Rationalismus wuchsen weiter an, als ich Alberts Buch über „Das Elend der Theologie“<sup>4</sup> las. So klar und präzise war kaum einer der kritischen Theoretiker jemals dem Hirngespinnst der christlichen Religion zu Leibe gerückt. Um es kurz zu machen: Ich verdanke es nicht zuletzt Hans Albert, dass ich der Unart des pädagogischen Moralisierens entronnen bin und die Welt heute etwas nüchterner, problemorientierter gegenüberstehe.

Zu meiner Vorgehensweise: Ich werde im ersten Kapitel kurz umreißen, was Hans Albert im Sumpf der Letztbegründungen entdeckt hat und welche Konsequenzen er aus dem sogenannten „Münchhauser-Trilemma“ zog. Im zweiten Kapitel will ich Alberts Ideen mit denen seines alten Weggefährten Paul Feyerabend konfrontieren. Im dritten und letzten Kapitel soll aufgezeigt werden, dass alles Denken auf Unbegründbarem gründet und warum dennoch das Prinzip der kritischen Prüfung von großem, praktischen Nutzen ist.

### **1. Im Sumpf der Letztbegründungen**

Stellen Sie sich folgende Situation vor: Ihre Tochter, ihr Sohn oder ihr Enkelkind kommt in Ihr Zimmer und fragt, ob Sie nicht mit ihm bzw. ihr spielen wollten. Sie sagen, Sie hätten leider im Moment keine Zeit. Das Kind fragt, warum. Sie erklären, dass Sie unbedingt diese dumme Einkommensteuererklärung fertig machen müssen. Das Kind fragt, warum. Sie sagen, weil der Abgabetermin fällig ist. Warum? Weil das Finanzamt den Termin vorgegeben hat. Warum? Weil es entsprechende Gesetze gibt. Warum? Weil die Menschen sich auf Gesetze geeinigt haben. Warum? Weil sie denken, dass es Regeln für das Zusammenleben geben muss. Warum? Weil sonst die Starken die Schwachen noch hemmungsloser ausbeuten würden, als sie das ohnehin tun. Warum? Weil der Mensch eigennützige Ziele verfolgt. Warum? Weil Eigennutz ein Grundprinzip der biologischen Evolution ist. Warum? Weil... nun, ja, wahrscheinlich würden Sie spätestens an diesem Punkt aufgeben und sagen, dass sie keine Zeit haben, auch das noch zu begründen, schließlich wartet ja die überfällige Einkommensteuererklärung auf Sie.

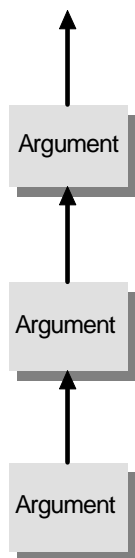
Möglicherweise wird sich ihr Kind mit der abgebrochenen Begründungskette zufrieden geben (sehr wahrscheinlich hat es schon vorher sein Interesse daran verloren), aber im philosophischen Diskurs stehen die Dinge nicht so einfach. Wir müssen uns fragen: Was sind die Begründungen, auf denen unsere Begründungen basieren? Wenn man auf diese Weise konsequent fragt, gelangt man auf direktem Wege in eines der unwegsamsten, ja gefährlichsten Gebiete der Philosophie, nämlich der Sumpf der Letztbegründungen, ein Gebiet, das man – wie ich zeigen

möchte – nicht betreten sollte, wenn man nicht bereit ist, den Lügenmärchen des Barons Münchhausen zumindest einmal Glauben zu schenken.

Wie Hans Albert in seinem „Traktat über kritische Vernunft“ zeigen konnte, stehen LetztbegründungsforscherInnen (also Menschen, die nach den letzten Begründungen ihrer Begründungen suchen und dabei nicht von der Einkommensteuer abgelenkt werden) – wie Münchhausen im Sumpf – vor schier unlösbaren Problemen. Sie haben dem sogenannten „Münchhausen-Trilemma“ zufolge die Qual der Wahl zwischen drei Lösungsmethoden, die allesamt unbefriedigend erscheinen, nämlich: „1. einem infiniten Regreß, der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchzuführen ist und daher keine sichere Grundlage liefert; 2. einem logischen Zirkel in der Deduktion, der dadurch entsteht, daß man in Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und der ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führt; und schließlich: 3. einem Abbruch des Verfahrens an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde.“<sup>5</sup>

Worum es Hans Albert hier geht, kann man sich grafisch leicht verdeutlichen.

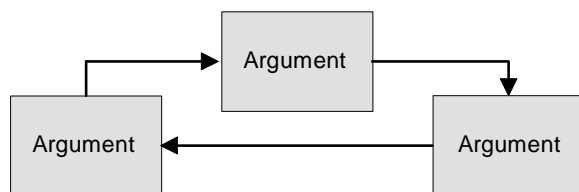
Beginnen wir mit dem *infiniten* oder *unendlichen Regress*: In diesem Fall begründen Sie Argument 1 mit Argument 2, dieses wiederum mit Argument 3 usw. (wie in dem oben erwähnten Beispiel des



**infiniter Regreß**

wissbegierigen Kindes). Stets tauchen neue Warum-Fragen auf, die weitere Begründungen provozieren. Sie könnten ewig so fortfahren, wenn sie die nötige Zeit und Ressourcen haben, aber sie würden niemals auf festen Boden gelangen. Deshalb ist dieses Verfahren praktisch wertlos. Sie versinken immer tiefer im Sumpf der Letztbegründungen und werden niemals ein echtes Problem lösen können.

Kommen wir zum zweitem Verfahren, dem *logischen Zirkel*:

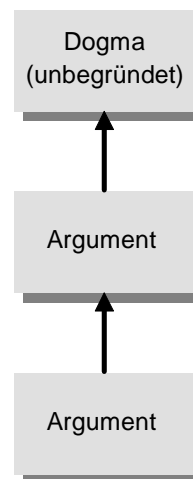


**logischer Zirkel**

Nehmen wir an, Sie behaupten, Albert Schweizer sei ein guter Mensch gewesen. Auf die Frage, warum Sie das glauben, antworten Sie: Weil er sich mit aller Kraft für Mensch und Tier eingesetzt hat. War-

um? Weil er Ehrfurcht vor dem Leben hatte. Warum aber ist Ehrfurcht vor dem Leben etwas Gutes? Ganz einfach, antworten Sie: Weil Albert Schweitzer ein guter Mensch war.

Beim logischen Zirkel begründen Sie Argumente mit Argumenten, die sich bereits zuvor als begründungswürdig erwiesen haben – ein Verfahren, das – wie man sofort erkennt – ebenfalls keine Chancen bietet, dem Sumpf der Letztbegründungen zu entfliehen. Gefangen im logischen Zirkel drehen Sie sich lediglich im Kreis...



**Abbruch des Verfahrens**

Bleibt also nur noch der *Abbruch des Verfahrens*. Auch hierzu ein Beispiel: Nehmen wir an, Sie behaupten: Verheiratete sollten sich niemals scheiden lassen können. Auf die entrüstete Gegenfrage, warum das denn so sein müsse, antworten Sie, weil Jesus es so wollte und wir ihm folgen müssen. Warum? Weil er Gottes eingeborener Sohn war und ist und alle Menschen den Anordnungen Gottes zu folgen haben. Um weitere Gegenfragen bereits

im Keim zu ersticken, fügen Sie hinzu: Wer's glaubt, wird selig, alle anderen werden in die Hölle verdammt und damit Ende der Diskussion!

Dieses letzte Verfahren bietet nun in der Tat ein festes Fundament, mit dem man den Sumpf verlassen könnte. Allerdings zahlt man für dieses stabile Fundament einen hohen Preis, nämlich den Preis des Fundamentalismus, denn der „Abbruch des Letztbegründungsverfahrens an einem bestimmten Punkt“ bedeutet letztlich – nichts anderes als „eine Begründung durch Rekurs auf ein Dogma“<sup>6</sup>.

Um einen solchen Dogmatismus zu verhindern, versucht Hans Albert dem klassischen Letztbegründungsverfahren selbst zu entgehen. Er stellt gewissermaßen ein Warnschild auf, das auf die Gefahren des Letztbegründungssumpfes hinweist und empfiehlt den Passanten, das klassische Begründungsverfahren sein zu lassen und es stattdessen mit dem „Prinzip der kritischen Prüfung“ zu versuchen.

Da es keine unfehlbaren Sätze gibt, sondern allenfalls Sätze, deren Unfehlbarkeit dogmatisch behauptet wird, tritt bei Albert an die Stelle des Dogmas die Hypothese. Dogmatische Sätze werden als hypothetische begriffen und können somit einer kritischen Überprüfung unterzogen werden. Die zentrale Frage lautet dabei: Helfen uns die jeweiligen Hypothesen, Probleme zu lösen? Wenn ja: Ist diese Lösung in sich und extern (d.h. im Verhältnis zu anderen bewährten Theorien und Verfahrensweisen) kongruent oder widersprüchlich? Und: Ist sie besser oder schlechter als mögliche alternative Lösungsmethoden?<sup>7</sup>

Es ist evident, dass dieses Prinzip der kritischen Prüfung eine weit größere Offen-

heit der Argumentation gewährt als andere theoretische Systeme. Im Kontext des kritischen Rationalismus gibt es – so Albert – „weder eine Problemlösung, noch eine für die Lösung bestimmter Probleme zuständige Instanz, die notwendigerweise von vornherein der Kritik entzogen sein müßte.“<sup>8</sup> Er fügt hinzu – und hier zeigt sich der klare antidogmatische Grundzug des kritisch-rationalen Denkens: „Man darf sogar annehmen, dass Autoritäten, für die eine solche Kritikimmunität beansprucht wird, nicht selten deshalb auf diese Weise ausgezeichnet werden, weil ihre Problemlösungen wenig Aussicht haben würden, einer sonst möglichen Kritik standzuhalten. Je stärker ein solcher Anspruch betont wird, um so eher scheint der Verdacht gerechtfertigt zu sein, dass hinter diesem Anspruch die Angst vor der Aufdeckung von Irrtümern, das heißt also: die Angst vor der Wahrheit, steht.“<sup>9</sup>

Eine klarere Absage an den Dogmatismus kann man kaum erteilen. Dennoch bleibt fraglich, ob es Albert gelingen kann, sich dem Dogmatismus gänzlich zu entziehen. Das Grundproblem des Rationalismus besteht nämlich darin, daß das „Prinzip der kritischen Prüfung“ nur dann greifen kann, wenn zuvor klargestellt wurde, *anhand welcher Kriterien über die Güte einer Hypothese entschieden werden soll*. Die Basis für die Generierung dieser Kriterien finden wir jedoch in genau jenem Gebiet, das Albert mit seinem Kritizismus umgehen wollte: im *Sumpf der Letztbegründungen*.

Bevor ich diesen Einwand begründen kann, erlauben Sie mir, dass ich einen alten Weggefährten und intellektuellen Sparringspartner Hans Alberts ins Spiel bringe, nämlich den früheren Rationalisten und späteren Erkenntnisanarchisten Paul

Feyerabend, der m.E. die Diskussion über Letztbegründungen auf fruchtbare Weise zuspitzte.

## **2. *Anything goes: Der „absolute Relativismus“ des Paul Feyerabend***

Paul Feyerabend wurde – größtenteils wider eigenen Willen – zu einem führenden Protagonisten des postmodernen Denkens erklärt, seine Formel „Anything goes!“ („Alles ist möglich!“) zum kategorischen Imperativ der Postmoderne erhoben. Kaum ein Artikel über Wertverlust, Postmoderne oder Pluralismus, der ohne diese prägnante Formel auskam. Feyerabends Buch „Erkenntnis für freie Menschen“ schien den Nerv der Zeit empfindlich getroffen zu haben.

Die Gründe hierfür sind vielschichtig. Maßgeblich war aber sicherlich, dass der in unserer Gesellschaft unbestreitbar vorkommenden Pluralität von Waren und Lebensstilen, ein Ausdruck der entfalten Produktivkräfte im Zeitalter der differenzierten Massenproduktion, spätestens seit Beginn der achtziger Jahre zunehmend mit einem positiven Bekenntnis begegnet wird. Man akzeptiert das Vorhandensein verschiedener Wirklichkeitskonstruktionen und geht davon aus, daß niemand zu entscheiden vermag, welche die intersubjektiv richtige ist. Welche Wahrheit aus dem großen Fundus der Wahrheiten akzeptiert wird, gilt als eine persönliche, vom ästhetischen Gesichtspunkt des subjektiven Gefallens bestimmte Entscheidung. Anders formuliert: Wahrheit wird in der Postmoderne zur reinen Geschmackssache und damit radikal beliebig.<sup>10</sup>

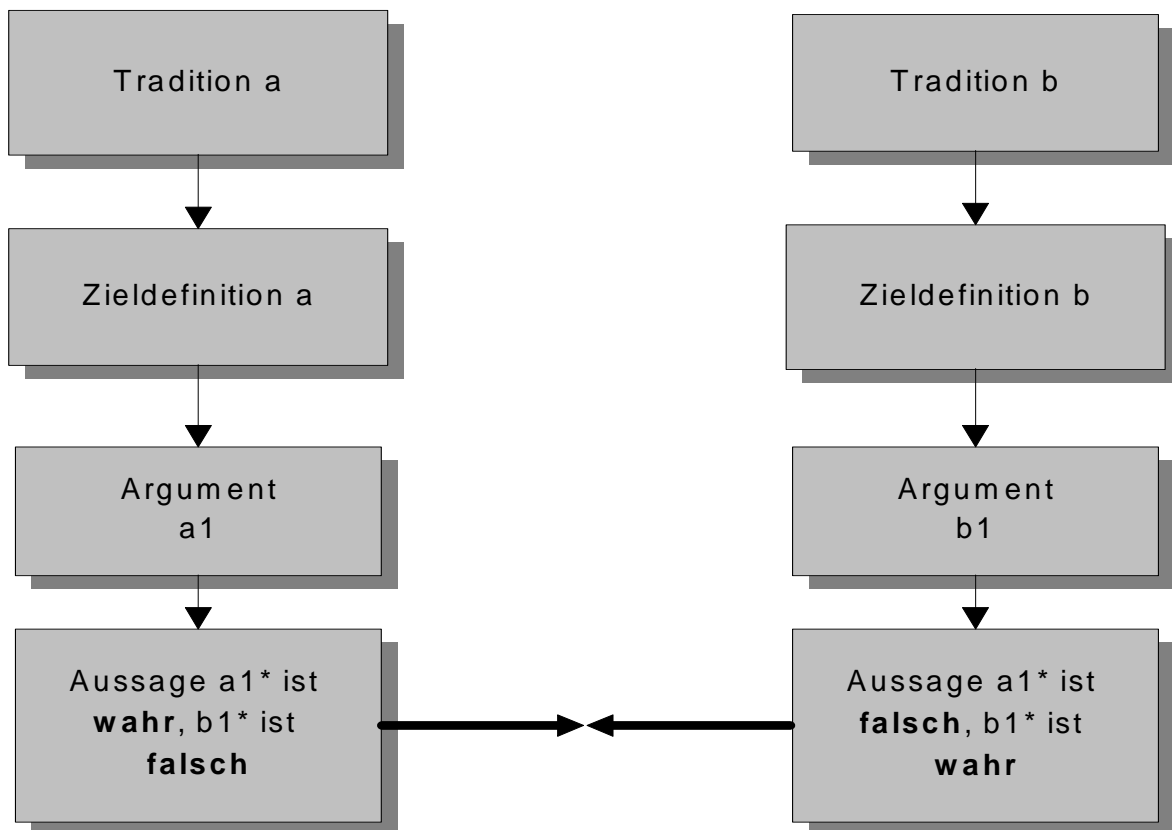
Feyerabend liefert dieser Denkungsart hervorragende Begründungsmuster. Einer seiner zentralen Sätze lautet: „Traditionen sind weder gut noch schlecht; sie existie-

ren einfach. ‘Objektiv’, das heißt unabhängig von Traditionen, gibt es keine Wahl zwischen einer humanitären Einstellung und dem Antisemitismus.“<sup>11</sup> Er fährt fort: „Eine Tradition erhält erwünschte und unerwünschte Züge nur, wenn man sie auf eine Tradition bezieht, das heißt, wenn man sie als Teilnehmer einer Tradition betrachtet und aufgrund der Werte dieser Tradition beurteilt.“<sup>12</sup>

Auch diese Argumentationsfigur möchte ich anhand einer einfachen graphischen Darstellung verdeutlichen (s. nächste Seite).

Wir sehen hier – idealtypisch – zwei konträre Traditionen mit unterschiedlichen Zieldefinitionen und Argumenten. Innerhalb von Tradition a gibt es sinnvolle Aussagen, die den in sich stimmigen Aussagen von Tradition b diametral widersprechen.

Hierzu ein Beispiel: Stellen wir uns vor, ein christlicher Fundamentalist und ein kritischer Rationalist treffen sich auf einer Elternversammlung und beginnen über den schulischen Lehrplan zu streiten. Der christliche Fundamentalist ist davon überzeugt, dass „Gott“ die Welt erschaffen hat und von den Menschen unbedingten Gehorsam fordert. Er will die Evolutionstheorie aus dem Lehrplan streichen und verlangt, dass alle Lehrinhalte, die der Bibel widersprechen, in der Schule nicht behandelt werden. Konträre wissenschaftliche Argumente führt er – innerhalb seiner Tradition folgerichtig – auf den verderblichen Einfluss Satans zurück, vor dem man die Kinder unbedingt schützen müsse. Der Kritische Rationalist hingegen ist der Meinung, dass der biblische Schöpfungsbericht kaum zum Verständnis der Welt beitragen könne, er fordert, dass möglichst viele Welterklärungsversuche im Unter-



richt behandelt und einer kritischen, rationalen Überprüfung unterzogen werden, was letztlich – hier braucht man sich nichts vorzumachen – auf eine scharfe Kritik biblischer Erklärungsmuster hinauslaufen muss.

Wir können uns leicht vorstellen, dass die Diskussion zwischen diesen beiden Vertretern konträrer Traditionen kaum in einen Konsens münden wird, sondern weit eher in einen hitzig ausgetragenen, weltanschaulichen „Widerstreit“ (Lyotard). Feyerabend zufolge kann dies auch gar nicht anders sein: Wenn der Fundamentalist die rationale Tradition kritisiert, verwendet er in seiner Kritik notwendigerweise Kriterien, die seiner eigenen Tradition entstammen. Wenn der Krit. Rationalist die christliche Tradition kritisiert, so

verwendet er die Elemente seiner Tradition. Kritik kann somit nur relativ zu den jeweiligen Traditionen verstanden werden, aus denen sie stammten. Damit aber wird Kritik beliebig, theoretisch wie praktisch unfruchtbar. Schlimmer noch: Jeder Versuch, eine Tradition über andere zu stellen, kann als fundamentalistischer Angriff gedeutet werden.

Eben dies wirft Feyerabend nun den Rationalisten vor. „Argumentieren“ – so schreibt er – „ist für den einen Beobachter Propaganda, für den anderen das Wesen menschlicher Verständigung.“<sup>13</sup> Insofern ist der kritisch-rationale Aufruf zu argumentativer Verständigung für ihn nicht nur hochgradig unsinnig, sondern geradezu demagogisch, ein Ausdruck ideologisch kaschierter Herrschaftsan-



sprüche von Seiten der rationalistischen Tradition.

Feyerabend will sich an einem solchen fundamentalistischen Gebaren nicht beteiligen und fordert daher einen durch keinerlei Argumentationsregeln behinderten „freien Austausch“ zwischen den Traditionen.

Losgelöst von den praktischen Problemen, die Feyerabends Relativismus verursachen würde, wenn man versuchen würde, ihn praktisch umzusetzen, ist er auch theoretisch nicht stabil, da in sich widersprüchlich. Denn auch Feyerabend entgeht dem Fundamentalismus nicht – so gern er dies auch für sich – im Kontrast zu Albert und Popper – reklamiert. Feyerabend argumentiert nämlich auf der Basis eines relativistischen Fundamentalismus. Dass sein eigener weltanschaulicher Dogmatismus so schwer zu entziffern ist, liegt in seiner paradoxen Konstitution begründet: *Der aus einer spezifischen Tradition resultierende Relativismus, der alle Traditionen gleichsetzt, wird hier als übertraditionell gültig gesetzt, um zu begründen, dass sich keine Tradition als übertraditionell gültig setzen kann.* Anders formuliert: Feyerabends Relativismus muss sich selbst als absolut setzen, um behaupten zu können, dass alles relativ ist. Es handelt sich hier also letztlich um eine neue Letztbegründungsversion mit sozialem Relativismus als Fundament.<sup>14</sup>

Was lernen wir nun aus diesem kurzem Exkurs zum Fall „Feyerabend“?

Zunächst *eines*: Es ist – so sehr man sich auch anstrengen mag – kaum möglich, dem Sumpf der Letztbegründungen zu entgehen. Selbst wenn man wie Feyerabend versucht, alle Universalismen (einschließlich des Rationalismus!) hinter sich

zu lassen, wird man bei genauerer Betrachtung doch noch Spuren von Letztbegründungsdogmatismus entdecken können.

Auch das von Albert und Popper vorgeschlagene Prinzip der kritischen Prüfung beruht letztlich auf Fundamenten, die dem Letztbegründungssumpf entstammten. Was der Rationalist bei der Analyse religiöser Glaubenssätze als Widersprüchlichkeit angekreidet, präsentiert der Christ stolz als ein besonderes „Geheimnis des Glaubens“. Wenn der Rationalist den religiösen Glaubensburgen bessere Lösungskonzepte gegenüberstellt, so sind diese Lösungen vielleicht besser für ihn – möglicherweise sogar für die Mehrzahl der Betroffenen –, nicht aber für die religiösen Fundamentalisten, die in ihren Bewertungen von ganz anderen Grundsätzen ausgehen.

Die entscheidende Frage, die vor Anwendung des Prinzips der kritischen Prüfung beantwortet werden muss, lautet also: *Für wen sind die vorgeschlagenen rationalen Lösungsverfahren wirklich die besseren? In wessen Dienst stellt sich die kritisch-rationale Problemlösungsstrategie und aus welchem Grund tut sie das?*

Um hierauf Antworten zu finden, müssen wir uns zurückbegeben in das Abenteuerland der Letztbegründungen.

### **3. Jedes Denken gründet auf Unbegründbarem**

Als Gefangene im Letztbegründungssumpf scheint es, dass wir keine andere Möglichkeit haben, als das skandalöse Verfahren des dogmatischen Abbrechens der Begründungskette in Anspruch zu nehmen. Auch wenn Autoren wie Karl Otto Apel uns mit „hermeneutischen Sprachspielen“<sup>15</sup> das Gegenteil einreden

wollen: Je genauer wir die einzelnen philosophischen Strömungen unter die Lupe nehmen, desto offensichtlicher wird es, dass *jedes Denken – in letzter Instanz – auf Unbegründbarem gründet*. Mit anderen Worten: Niemand entrinnt dem Münchhausen-Trilemma – nicht einmal Hans Albert, der es entdeckt und in präzisen Worten beschrieben hat.

Es gibt in der Tat nur *einen* Weg, dem Sumpf zu entkommen, und der liegt in der (zeitweiligen) Aufhebung der normalerweise bindenden, rationalen Begründungszwänge, d.h. in der Inanspruchnahme eines willkürlich gesetzten Dogmas. Die kritische Frage: Geht das da noch mit rechten Dingen zu?, ist in diesem Fall nicht angebracht. Der Sumpf der Letztbegründungen ist – und damit müssen wir uns wohl abfinden – so etwas wie die „*twilight zone*“ *der Philosophie*, hier gelten andere Gesetze als auf anderem philosophischen Terrain, hier ist die Schwerkraft der rationalen Argumentation aufgehoben. Und darum gibt es hier auch nur diesen einen, von Münchhausen angedeuteten Ausweg: und der besteht in der Tat darin, *sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen*. Wir werden schlichtweg keinen festen Boden unter den Füßen finden, wenn wir nicht gewillt sind, ihn uns selbst zu geben.

Die Frage ist nun: Welchen Boden wollen wir uns geben? Wie ist der Schopf beschaffen, mit dessen Hilfe wir uns aus dem Sumpf ziehen wollen?

Hier gibt es höchst verschiedene Vorschläge: religiöse, nationalistische, ethnozentristische, biologistische, formalistische usw.

Ich für meinen Teil ziehe ein radikal-humanistisches Fundament vor. Dieses unbegründete, bestenfalls intuitiv einsichti-

ge Fundament für weitere Begründungen will ich in folgende Worte fassen:

### **Humanistische Basis-Setzung (HBS)**

*Alle Menschen (ungeachtet welcher Gruppe sie angehören – auch die kommenden Generationen werden hier mit einbezogen!) sind gleichberechtigt und frei in ihrem Streben, ihre individuellen Vorstellungen vom guten Leben im Diesseits zu verwirklichen, sofern dadurch nicht die gleichberechtigten Interessen anderer in Mitleidenschaft gezogen werden, und es ist die unaufkündbare Aufgabe eines jeden Menschen, mit allen zur Verfügung stehenden Kräften dazu beizutragen, daß möglichst wenigen (im Idealfall: niemandem) die Inanspruchnahme dieses fundamentalen Rechts versagt bleibt.*

Wie gesagt: Diese Setzung kann als basales Axiom nicht bewiesen, nicht begründet werden. Ich möchte jedoch einige Aspekte erläutern:

Zunächst einmal wird die Bandbreite der unterschiedlichen Konstruktionen von „gutem Leben“ nicht begrenzt durch die Überzeugung, daß es eine einheitlich-verbindliche Vorstellung von gutem Leben gibt oder geben sollte. Allerdings erwächst aus dem *Recht*, die eigenen Vorstellungen verwirklichen zu dürfen, auch eine *Pflicht*: Gemäß dieses Satzes sind wir nicht nur dazu verpflichtet, *Rücksicht* auf die gleichberechtigten Ansprüche anderer zu nehmen, sondern auch *nach Kräften verändernd tätig zu werden, wenn erkennbar ist, daß die Rechtsansprüche anderer ungerechtfertigt durch direkte, strukturelle oder kulturelle Gewalt<sup>16</sup> bedroht werden.*

Genau dieses theoretisch formulierte ethische Anliegen schafft in der Praxis verständlicherweise enorme Probleme. Und hier kommt das von Hans Albert vorgeschlagene Prinzip der kritischen Prüfung wieder ins Spiel. Für jedes Problem gibt es alternative Lösungsmöglichkeiten, die gegeneinander abgewogen werden müssen. Keine Lösungsmöglichkeit ist von vornherein zu bevorzugen. Auch so genannte „moralische Werte“ (beispielsweise „Vaterlandsliebe“, „Treue“, „Demut“, „Friedfertigkeit“, „Ehrlichkeit“ oder „Disziplin“) werden als bloße technische Hypothesen begriffen, die zweckrational daraufhin zu überprüfen sind, ob sie tatsächlich zu besseren Ergebnissen führen, oder ob sie möglicherweise gar ein freies, auf Gleichberechtigung orientiertes Leben verhindern.<sup>17</sup>

In diesem Zusammenhang zeigt sich der fundamentale Unterschied zwischen der hier vorgeschlagenen Konzeption und dem Kantischen Rigorismus. Für Kant war es unrecht, aus Menschenliebe zu lügen, wir müssten selbst dem potentiellen Mörder eine ehrliche Auskunft über den Aufenthaltsort des Opfers geben, weil Lüge nicht zu einem universalen Gesetz erhoben werden könne.<sup>18</sup> Im Kontext des hier vorgestellten ethischen Modells hingegen müssen mögliche Handlungsfolgen stets kritisch-rational gegeneinander abgewogen werden. Das Modell erlaubt, ja fordert unter bestimmten, genauer zu analysierenden Umständen nicht nur taktische Lügen, sondern selbst den „Tyrannenmord“ als einer letzten Form des Widerstandes gegen ungerechtfertigte strukturelle oder direkte Gewalt. (Beispielsweise waren die (späten) Attentate auf Hitler in dieser Perspektive ethisch gerechtfertigt.)

Die mit einer solchen Herangehensweise einhergehende Entzauberung der Werte ermöglicht *eine Transformation des Moralischen (der Zielvorgaben) ins Technische (Zieldienliche) und damit ins begründet Hinterfragbare*. Durch diese Technisierung (= Entmoralisierung) der Debatte sind wir in der Lage, falsche Ideen (z.B. die Idee der offenbaren, objektiven Wahrheit) sterben zu lassen, bevor wir für falsche Ideen (z.B. in einem Glaubenskrieg) sterben müssen, realisieren also in diesem Punkte genau das, was Karl Popper sich von einer „offenen Gesellschaft“ erwünschte. Das religiöse Prinzip „Du wirst dran glauben – oder dran glauben!“ hat somit weitgehend ausgedient.

Freilich: Die Vorteile dieser humanistischen, rationalen und offenen Denkungsart sind erkaufte durch einen verhängnisvollen Geburtsfehler: Die Humanistische Basis-Setzung ist – und hier unterscheidet sie sich nicht von irgendwelchen anderen weltanschaulichen Grundüberzeugungen – nichts weiter als ein unbegründetes Dogma. Hieran gibt es nichts zu rütteln.

Die Frage bleibt, ob es einen anderen, intellektuell redlicheren Ausweg aus dem Münchhausen-Trilemma gibt. Selbstverständlich können wir die vorgestellte humanistische Basis-Setzung als technische Hypothese begreifen und einer kritischen Prüfung unterziehen. Aber anhand welcher Kriterien wollen wir sie überprüfen und wodurch können wir diese wiederum begründen?

Wie wir es auch drehen und wenden: Am Sumpf der Letztbegründungen und dem logischen Zwang, uns dogmatisch beim Schopfe zu packen, führt kein Weg vorbei. Sicherlich: Wir können technische Axiome und Hypothesen gewissenhaft auf

ihre Tauglichkeit hin überprüfen, aber das grundlegende moralische Axiom, aus dem wir die Kriterien für Tauglichkeit schöpfen, entzieht sich der rationalen Überprüfung.

Folgerung: Das Prinzip der kritischen Prüfung erweist sich als eine universelle Methode, die *unmittelbar* keine eindeutigen ethischen Ziele verfolgt. Sie kann verwendet werden, um gerechtere und funktions-tüchtigere Sozialsysteme zu entwickeln, aber auch, um Diktaturen zu stützen und die Technologie der Massenvernichtung zu perfektionieren. Die von Popper anvisierte „Utopie der offenen Gesellschaft“ bedarf daher zusätzlicher ethischer Voraussetzungen (beispielsweise der oben vorgestellten Humanistischen Basis-Setzung). Hierauf hat vor allem der Fall des „Rationalismus-Aussteigers“ Paul Feyerabend aufmerksam gemacht, der bei genauerer Betrachtung nichts anderes getan hat, als das Denkmuster des Kritischen Rationalismus auf den Rationalismus selber anzuwenden, was letztlich zu einer unfreiwilligen Dogmatisierung des Relativismus führte.

Kurzum: So sehr wir dies auch bedauern mögen: Am Anfang aller Erkenntnis steht die Willkür. Das Prinzip der kritischen Prüfung kann uns helfen, den Raum, den das willkürlich gesetzte Dogma erschafft, möglichst offen zu halten. Dies klingt wahrscheinlich weitaus bescheidener, als es in Wirklichkeit ist. Schließlich sollten wir nicht vergessen, dass sich das eigentliche Leben *außerhalb* des Sumpfes der Letztbegründungen abspielt. Und hier erweist sich das Prinzip der kritischen Prüfung als das effizienteste Verfahren, das wir bisher für uns entdeckt haben...

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Siehe Schmidt-Salomon, Michael (1999): Erkenntnis aus Engagement. Grundlegungen zu einer Theorie der Neomodern. Aschaffenburg, S. 180ff.
- <sup>2</sup> Popper, Karl (1956): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Tübingen.
- <sup>3</sup> Albert, Hans (1991): Traktat über kritische Vernunft. Tübingen.
- <sup>4</sup> Albert, Hans (1979): Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng. Hamburg.
- <sup>5</sup> Albert 1991, S. 15.
- <sup>6</sup> Albert 1991, S. 16.
- <sup>7</sup> Vgl. Niemann, Hans-Joachim (1993): Die Strategie der Vernunft. Rationalität in Erkenntnis, Moral und Metaphysik. Braunschweig.
- <sup>8</sup> Albert 1991, S. 44.
- <sup>9</sup> Ebenda.
- <sup>10</sup> Vgl. Schmidt-Salomon 1999, S. 27ff.
- <sup>11</sup> Feyerabend, Paul (1979): Erkenntnis für freie Menschen. Frankfurt/M., S. 54.
- <sup>12</sup> Ebenda.
- <sup>13</sup> Feyerabend 1979, S. 56.
- <sup>14</sup> Vgl. Schmidt-Salomon 1999, S. 68ff.
- <sup>15</sup> Vgl. Albert, Hans (1975): Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott. Hamburg.
- <sup>16</sup> Zur Definition dieser Gewalttypen siehe Galtung, Johann (1993): Kulturelle Gewalt. In: Nolting, Hans-Peter/ Wehling, Hans-Georg: Aggression und Gewalt. Stuttgart..
- <sup>17</sup> Vgl. Schmidt-Salomon 1999, S. 83f.
- <sup>18</sup> Vgl. Kant, Immanuel (1983): Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. In: Kant, Immanuel: Werke in zehn Bänden (herausgegeben von W. Weischedel). Darmstadt, Bd. 7, S. 636ff.

## Vom klassischen Letztbegründungsanspruch zum Methodenpluralismus moderner Erkenntnistheorie

---

1. In den folgenden Überlegungen gehe ich von einigen von *Hans Albert* vorgebrachten erkenntnistheoretischen Annahmen aus, die von mir ohne Vorbehalte als Grundlage akzeptiert werden, und darauf aufbauend versuche ich, diese Ansätze pluralistisch und relationistisch zu erweitern. Dabei liegt es nahe, vor der im engeren Sinne erkenntnistheoretischen und wissenschaftsmethodischen Fragestellung auf bestimmte ontologische, ja metaphysische Voraussetzungen einzugehen, so wie dies Albert selbst in seinen Schriften (*Kritischer Rationalismus*, S. 16; *Die Wissenschaft von der Fehlbarkeit der Vernunft*, S. 119) getan hat. Er bezieht sich dort auf den *kritischen Realismus*, der nach seiner Ansicht zwei Thesen involviert:

1) die ontologische These, daß es auch unabhängig vom menschlichen Erkennen eine in differenzierter Weise strukturierte Wirklichkeit gibt, und

2) die erkenntnistheoretische These, daß diese Wirklichkeit zumindest bis zu einem gewissen Grade für uns erkennbar ist, und daß wir in den Wissenschaften danach streben, ihre Strukturen immer zutreffender zu klären.

Albert sieht beide Thesen als letztendlich metaphysische Setzungen an, die sich aber sowohl im Alltagsleben als auch in der (real)wissenschaftlichen Forschung bewährt haben.

Ich werde mich zunächst mit der ersten, der *ontologischen* These befassen, in der es um eine vom menschlichen Erkennen

unabhängig existierende Wirklichkeit geht. Diese Auffassung kann ich nur unterstreichen: Ja, es gibt solche Wirklichkeit, ohne Zweifel; es gab sie schon, bevor ich selber lernte, einige Ausschnitte daraus zu erkennen, und ich bin sicher, daß es diese Wirklichkeit auch schon gab, bevor die ersten Menschen begannen, über sie nachzudenken. Und wenn es einmal keine Menschen mehr geben sollte (was der Mensch so gut er kann und solange wie möglich verhüten sollte), dann wird es diese Wirklichkeit immer noch geben. Die Welt braucht nicht das Erkenntwerden durch den Menschen, um existent zu sein, und sie kümmert sich auch nicht um ihn. Das muß er schon selber tun! Aber ist diese Wirklichkeit, die der Mensch vorfindet, als nur eine zu verstehen, nur von einer Art, und nur auf eine Weise erkennbar, oder könnte es sinnvoll sein, zumindest verschiedene Bereiche dieser Wirklichkeit zu unterscheiden und dementsprechend verschiedene Möglichkeiten oder Weisen, diese als real zu erfahren? So ist etwa das Reich des Lebendigen ein Bereich innerhalb (manche sagen: oberhalb!) der auch physikalisch und chemisch erklärbaren Wirklichkeit. Darin sind Pflanzen und Tiere und Menschen erkennbar als etwas, was es in dieser Wirklichkeit, zumindest auf dem Planeten Erde, unter anderem und zugleich insbesondere auch noch gibt. Aber um Lebendiges zu erkennen, reichen physikalische und chemische Methoden nicht aus. So erkenntnisfördernd sie sogar im Bereich des Lebendigen ergänzend angewandt werden kön-

nen, so muß man in der Erforschung lebendiger Wesen doch primär biologische Methoden ansetzen: die vergleichende Beobachtung der lebenden Organismen in ihren je besonderen Biotopen, bei Tieren auch die Verhaltensbeobachtung, die genaue Beschreibung und ggf. Messung der gestaltlichen und anatomischen Unterschiede und der genetischen Mechanismen ihrer Vererbung, der Vergleich noch fortbestehender Arten mit schon ausgestorbenen, die nur noch als Fossilien oder in Bruchstücken davon erhalten sind, um nur ein paar wichtige Zugänge zum Lebendigen zu nennen, die über Physik und Chemie weit hinausgehen.

2. Relativ unabhängig von solchen Bereichsunterscheidungen, auf die ich später zurückkommen werde, gibt es außerdem unterschiedliche *Weisen, wie Menschen* solches und anderes *Sein als existent erfahren können*. In einem kurzen Exkurs will ich diesen Möglichkeiten nachgehen, und ich frage dazu, was das eigentlich heißt, wenn wir über etwas sagen: „es existiert“. In der deutschen Umgangssprache kennen wir die verbale Fügung „es gibt ...“ (engl. „there is ...“), die sich vielleicht gerade wegen ihrer Unbestimmtheit dazu eignet, das Sinnfeld abzustecken, in dem auf unterschiedliche Weise von „Existenz“ gesprochen wird. Ich gehe aus von ein paar Beispielen des umgangssprachlichen Gebrauchs der Wendung „es gibt“. Unsere Sprache ist dabei sehr großzügig: Wenn beispielsweise jemand sagt, „zum Abendessen gibt es Eintopf“, dann kündigt er damit an, daß in wenigen Stunden ein Gericht serviert wird, das ggf. vorher erst noch zubereitet werden muß, das es also bis zur Fertigstellung eben noch nicht gab. Mit „es gibt“

kann man offenbar auch ein nach Möglichkeit einzuhaltendes Existenzversprechen und eine darauf bezogene Existenz Erwartung aussagen. Umgekehrt kann einem Sein, das gerade als ganz real erfahren wurde, dennoch die Existenz abgesprochen werden, so mit dem Ausruf: „Das gibt’s doch gar nicht!“, was eigentlich zum Ausdruck bringt, daß einer völlig davon überrascht worden ist, daß ihm das passieren konnte oder daß er dem begegnen würde. Schließlich erlaubt es unsere Sprache sogar, einem Nichtvorhandenen ein positives Sein zuzusprechen, indem etwa der Lehrer seinen Schülern ankündigt: „Es gibt heute hitzefrei!“, wenn nämlich wegen der inzwischen über einen Grenzwert gestiegenen Temperatur der eigentlich vorgesehene Unterricht ausfallen wird. In diesem Falle, wenn es „hitzefrei“ gibt, scheint es etwas, was es an diesem Tag zu dieser Stunde ansonsten immer gab, nämlich den Unterricht, erfreulicherweise ausnahmsweise gerade nicht zu geben.

Ich will hier und jetzt nicht noch weitere Beispiele aus dem Alltagsleben durchspielen, sondern zu einer etwas differenzierteren Analyse übergehen, und möchte vorweg nur noch betonen, daß wir offenbar verschiedene Arten vorfinden können, wie es für uns „etwas gibt“, ausgedrückt in den verschiedenen Weisen, von Existenz zu sprechen. Ich unterscheide dabei – in einer noch etwas unsystematischen Reihenfolge – die folgenden *Arten von Existenzaussagen*:

1) Die naive Existenzfeststellung: „Uns Diskussionsteilnehmer hier in diesem Saal gibt es doch – oder etwa nicht?“ Und es gibt überhaupt Menschen! Ich denke, daß wir uns darüber einig sind.

2) Die Existenzbehauptung: Da sagt einer „Doch, wirklich, es gibt Gott! Gott existiert!“ So sagen es die Christen den Atheisten.

3) Etwas abgemildert ist die Existenzeinräumung. So antwortet ein Vater seinem kleinen Kind: „Ich glaube schon, daß es Osterhasen gibt. Am besten gehen wir gleich in den Garten und suchen die Oster Eier!“ Er sollte natürlich vorher einige Eier dort versteckt haben, damit wenigstens die Ostereier, wenn auch nicht der Osterhase, „wirklich“ existent werden. So kann auch ein Kulturanthropologe seinen Gewährsleuten einer Stammeskultur einräumen: „Oh ja, es gibt solche Geister, erzähl mir noch mehr davon!“, und in beiden Fällen kommt die Existenzeinräumung der Existenz Erfahrung oder -erwartung anderer Menschen einen Schritt entgegen.

4) Die hypothetische Existenzannahme. Ein Kernphysiker argumentiert: „Gehen wir mal davon aus, daß es Higgs-Teilchen gibt. Dann müßten“ (nach Aufbau einer komplizierten, Milliarden verschlingenden Apparatur) „diese und jene Meßergebnisse festzustellen sein“.

5) Die Existenzsetzung (wie z.B. in der Mathematik und auch in den Prämissen der Logik): „Es seien gegeben die definierten Zeichen (oder Variablen)  $x$  und  $y$  und die durch Operatoren bestimmte Verknüpfung (oder Relation) zwischen ihnen. Und wenn dabei  $i$  ungleich  $j$ , bei Geltung des N-Satzes und unter Beachtung von  $Z$ , dann folgt daraus (was zu beweisen war), nämlich:  $2 \times 2 = 4$ !“ Mathematische Fachleute würden dies vielleicht etwas anders formulieren, aber von ähnlichen Setzungen würden sie wohl doch ausgehen!

6) Eher zukunftsbezogen ist die Existenzforderung: Unabhängig davon, ob es hier und jetzt schon Recht gibt, soll es Recht

geben, insbesondere Menschenrechte, und es sollte Gewaltenteilung auch dort geben, wo bisher ein totalitäres System herrschte. Und sogar Atheisten könnten meinen: selbst wenn es keine Götter gäbe, sollte man vielleicht welche erfinden, manche Menschen brauchen so etwas!

7) Im Gegensatz zur Existenzsetzung steht die Existenzverwerfung: „Kriege mit ABC-Massenvernichtungswaffen darf es nun wirklich nicht mehr geben!“

8) Und dem steht wiederum die Existenzverwirklichung gegenüber, die Konstruktion und Herstellung neuen Seins, z.B.: „Wir arbeiten daran, daß es eine bundesweite Biotopvernetzung gibt!“

9) Und schließlich gibt es, aber das hätte ich schon viel früher erwähnen sollen, die subjektive Existenz Erfahrung. Es gibt Wolkenbilder, Nachträume und Tagesphantasien, es gibt attraktive Ziele und beängstigende Bedrohungen, es gibt Gefühle wie Wut und Angst, Hunger und Durst, sexuelle Sinnlichkeit und liebevolle Zärtlichkeit. Dabei bezweifle ich überhaupt nicht, daß diese Gefühle etwas mit unserer Physiologie zu tun haben, z.B. mit meinem Hormon- oder Adrenalin-Spiegel. Aber wen außer einem Physiologen oder einem Arzt interessiert das eigentlich? Mich selber interessiert meine Physiologie auch im ruhigen Zustand kaum, praktisch gar nicht, und erst recht nicht, wenn ich gerade von einem starken Gefühl bewegt bin. Aber daß es etwa meinen Zorn dann wirklich gibt, das spüre ich selbst, und das kann auch mein Streitpartner zu spüren bekommen.

10) Zuletzt noch das Deuten und damit Existenzmachen von Sinn: Es gibt Sinn, und es soll vernünftigen Sinn geben, an dem wir uns selbst und mit dem wir andere orientieren können!

Die Konsequenz? Ich meine: alles, was es auf solch unterschiedliche Weisen gibt – wenn und weil es dies nun mal gibt! –, das sollte zunächst einmal als Gegebenheit hingenommen werden. Dann kann man sich damit immer noch kritisch auseinandersetzen, nämlich ob es das geben soll, so wie es ist, oder ob es anders werden soll, oder ob es ganz verworfen werden muß.

3. Nach diesen Überlegungen über die verschiedenen Weisen, wie wir über das, was es alles gibt, zu sprechen pflegen, wovon also schon die ontologische Problematik berührt wird, komme ich nun, in einer etwas veränderten, aber immer noch ontologischen Problemstellung, zu der Frage, ob sich verschiedene *Seinsbereiche* sinnvoll voneinander abgrenzen lassen. Bei näherer Überlegung erweist sich, daß diese Frage eine etwas andere ist als die nach den gerade behandelten Seinsweisen, obwohl es sicher Überschneidungen beider Fragerichtungen gibt. Aber die Seinsweisen, also die Arten, wie es etwas für uns geben kann, können sehr vielfältig sein, erschließbar im immer neuen und anderen Zugang zu all und jedem, was unserer Erfahrung als Gegebenheit erscheint. Dagegen haben die Traditionen der wissenschaftlichen Erforschung und praktischen Nutzung solcher Vielfalt doch zur Konstituierung von einigermaßen geschlossenen Gegenstands- und Methodenbereichen geführt, die sogar in früheren Fakultäten oder heutigen Fachbereichen institutionalisiert worden sind. Trotz solcher Abgrenzungen bestehen zwischen ihnen natürlich ausgedehnte Berührungsfelder und oder wenigstens Brücken, und in solchen Zwischenbereichen etablieren sich immer wieder neue Wissenschaften,

die Nachkommen sehr unterschiedlicher Eltern sein können und janusköpfig nach beiden oder sogar mehreren Seiten blicken. Wer will schon behaupten, eindeutig zwischen Psychophysiologie und Physiologischer Psychologie unterscheiden zu können!

Hans Albert selbst handelt die Frage nach Seinsbereichen meines Wissens nicht systematisch ab, aber er befaßt sich im jeweils gegebenen Kontext mal mit diesem, mal mit jenem Seinsbereich. In der Frage nach der Existenz von relativ unabhängigen Seinsbereichen schließt Albert an Überlegungen von Popper an, der auf der Grundlage des Realismus seine Lehre von den drei Welten entwickelt hat, nämlich 1.) dem Bereich der physikalischen Gegenstände oder Zustände, dann 2.) dem der Bewußtseinszustände und ggf. auch Verhaltensdispositionen, und 3.) dem der „objektiven“ Gedankeninhalte. Diese Lehre, meint Albert (Kritischer Rationalismus, S. 3), sei umstritten, und zwar auch bei seinen Anhängern, wahrscheinlich aus recht unterschiedlichen Gründen. Mir selber scheint sie noch etwas zu kurz zu greifen: 3 Welten sind mir einfach noch zu wenig, mit 7 Welten wäre ich eher zufrieden! Etwas anders unterscheidet Max Scheler: er teilt nach Albert (Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, S. 33) die gesamte Erkenntnis ein in 1.) das „Herrschafts- oder Leistungswissen“ der Naturwissenschaft, 2.) das „Bildungswissen“ der auf das Wesen der Dinge zielenden Disziplinen und 3.) das „Heils- oder Erlösungswissen“ des religiösen Denkens. Da frage ich mich: Ob wohl die Dreizahl dieser Einteilungen noch etwas mit der Heiligen Dreifaltigkeit zu tun hat, vielleicht über die 3er-Systematik der Hegelschen Philosophie vermittelt?



Ich habe mich bemüht, in einigen Albertschen Schriften nach Argumentationen zu suchen, die in einer im Ansatz pluralistischen Weise sich mit Bereichen jenseits der Realwissenschaften und der auf diese bezogenen Erkenntnistheorie befassen. Zu dieser Thematik habe ich in den von mir durchgearbeiteten Texten nicht allzuviel gefunden, wohl ganz einfach deshalb, weil Herr Albert sich für diese meine Fragestellung nicht primär, sondern nur am Rande interessiert, sich aber gelegentlich doch auch damit beschäftigt. So befaßt er sich in ganz verschiedenen Kontexten mit Seinsbereichen außerhalb der materiell-energetischen Realität und mit methodischen Zugängen außerhalb des zu ihrer Erschließung geeigneten (natur)wissenschaftlichen Erkennens. Er tut dies insbesondere dann, wenn diese Seinsbereiche und Zugänge von den kritisch-rationalen Erkenntnisbemühungen tangiert werden oder umgekehrt diese tangieren könnten. Die Bereiche, die Herr Albert in solchen Fragestellungen z.T. mehrfach erwähnt hat, sind im Einzelnen:

- die Werte, die Normen und die Moralität,
- der Bereich der sozialen und politischen Phänomene,
- das praktisch-technische Handeln des Menschen,
- Literatur und Kunst,
- Texte und hermeneutisches Verstehen,
- Logik und Mathematik,
- Physik und Kosmologie,
- sowie die Metaphysik, die Ideologien und der religiöse Glaube.

Solche Seinsbereiche werden von Albert auch einmal zusammenfassend aufgezählt, nämlich in seinem „Traktat über

kritische Vernunft“, und zwar im Zusammenhang mit dem „Überbrückungsproblem“. Hier nennt er als Beispiele für „mehr oder weniger stark voneinander isolierte Sphären mit Autonomieansprüchen und Abschirmungstendenzen“ die folgenden 9 Bereiche: „Wissenschaft, Recht, Moral und Religion, Kunst und Literatur, Technik, Wirtschaft und Politik ...“ In dieser Aufzählung fehlen die eben genannten Bereiche der Metaphysik und der Hermeneutik, der Logik und der Mathematik, vielleicht weil diese gemeinhin schon selber als philosophisch angesehen oder vereinnahmt werden und noch enger mit den Methoden des Erkennens zu tun haben. Die von Albert kritisierten Autonomieansprüche und Abschirmungstendenzen sehe ich auch, aber ich denke, daß man diese ja nicht zu akzeptieren oder gar zu fördern braucht. Stattdessen kann man die nur relativ voneinander unabhängigen Bereiche über „Brückenprinzipien“ miteinander in Beziehung bringen, und dafür bringt Albert selber ein einleuchtendes Beispiel:

In seinem Buch „Kritischer Rationalismus“ geht er zunächst vom sog. Humeschen Gesetz aus. Es besagt, daß sich aus Sachaussagen keine Wertaussagen logisch ableiten lassen. Vom Sein könne also nicht auf ein Sollen geschlossen werden (S. 44). Die in dieser Weise strenge, ja absolute Abgrenzung zwischen Seinsfeststellungen und Seinsforderungen, zwischen wertfreier Erkenntnis und sozialer Praxis, kann aber nach Albert relativiert werden durch die Anwendung von Brücken-Prinzipien, wie z.B. das Prinzip „Sollen impliziert Können“. Das Akzeptieren dieser Aussage könnte Menschen davor bewahren, mit Forderungen konfrontiert und überfordert

zu werden, denen sie auch bei gutem Willen gar nicht nachkommen können. Und mit solcher Überbrückung von Bereichsgrenzen könnte nach Albert die scharfe Trennung von Problembereichen, die Immunisierung bestimmter Problemlösungen und ihre Abschirmung gegen relevante Kritik überwunden werden (Traktat über kritische Vernunft, S. X). Albert spricht sogar von der „Kluft“ zwischen Sein und Sollen, die es zu überbrücken gilt. Statt aber „Brücken“ über „Klüfte“ zu bauen, könnten wir, etwas weniger dramatisch und dafür abstrakter formuliert, nach den Relationen zwischen den voneinander relativ unabhängigen Bereichen eines pluralen Systems fragen. Darauf komme ich noch zurück.

Ich möchte nun darangehen, diesen Albertschen Ansatz aufzugreifen und mit eigenen Überlegungen noch etwas zu erweitern. In eher nachträglicher Anlehnung an seine Argumente gebe ich jetzt einen eigenen Versuch wieder, 7 bis 9 solcher Seinsbereiche hypothetisch zu unterscheiden. Ich werde sie zunächst nur benennen und kurz charakterisieren, bevor ich sie als ontologische Voraussetzung für die pluralistische Klärung erkenntnistheoretischer Probleme nutze. Ich zähle also in einer von mir gewählten, aber prinzipiell veränderbaren Anordnung die folgenden *Seinsbereiche* auf, wobei ich gleichzeitig jeweils die Aspekte oder Zugänge betone, die bei ihnen eine vergleichsweise herausgehobene Rolle spielen:

1) Die Welt der materiellen Objekte und Kräfte (Energien), die naturwissenschaftlich erforscht werden können und deren Verhalten durch möglichst wahre, aber im Prinzip falsifizierbare Theorien erklärt und in Grenzen vorausgesagt werden kann.

2) Das je individuelle Selbst-Erleben und das von daher motivierte Handeln eines Menschen, zugänglich über eine offene und redliche Selbstvergewisserung, die auch Selbstdeutungen miteinschließen und durch mehr oder weniger zutreffende Fremddeutungen ergänzt werden kann. Das Selbst-Erleben kann mit Methoden der Introspektion wissenschaftlich analysiert werden.

3) Die Technik in allen ihren Anwendungsbereichen, deren Ziel vor allem das immer bessere Funktionieren von Geräten und Verfahren ist und damit der maximierte Nutzen bei minimierten Kosten.

4) Die Kunst in Literatur, Musik, malerischer und plastischer Gestaltung, orientiert am Faszinierenden des Schönen und des Erschreckend-Abstoßenden.

5) Die menschlichen Gesellungen, ursprünglich konstituiert zur gemeinsamen Bewältigung von Mangellagen, aber schließlich mit einer Eigentendenz zur Kumulation von Macht und machtstützenden Ressourcen in wirtschaftlichen und politischen Monopolen.

6) Moral und Recht, die z.T. von sozial tradierten Selbstverständlichkeiten bestimmt waren, aber auch durch gesetzte Normen vereindeutigt und rechtlich handhabbar gemacht werden konnten. In diesem Bereich geht es primär um Dürfen und Sollen, um Rechte und Pflichten, und um Verfahrensweisen zur gerechten Güterabwägung.

7) Die Sprache und die von ihr ableitbare Logik und Mathematik, sowie andere Zeichensysteme, in denen es primär um Verständlichkeit, darauf aufbauend auch um Stringenz, Schlüssigkeit und Richtigkeit von Aussagen geht.

Von diesen 7 Bereichen durch ihren Totalitätsanspruch oder wenigstens Ganzheitsbezug etwas abgehoben, gibt es:

8) Die Religionen und ihre Geister, Götter und Propheten, von Menschen in ihren Nöten als hilfreich erhofft und als für ihre Selbstverwirklichung bedrohlich gefürchtet.

9) Die Philosophien in ihrem Bezug zum Ganzen des Seins in all seinen Bereichen, in ihrer „Liebe zur Wahrheit“ in all ihren Facetten, auch in solchen, bei denen keine strenge Falsifizierung als möglich erscheint und diese auch gar nicht gesucht wird.

Ich will diese 9 Bereiche keineswegs streng voneinander abgrenzen oder gar (zur Selbstimmunisierung!) voneinander isolieren, sondern sehe sie eher als identifizierbare Schwerpunkte, quasi als Punkthäufungen in einem mehrdimensionalen Raum, mit breiten Berührungsflächen zwischen ihnen, ja mit ausgedehnten Überschneidungen und starken Wechselwirkungen. Weit davon entfernt, distinkte Objekte zu sein, sind diese Bereiche eher unterschiedliche Hinsichten auf ein Ganzes, das allerdings nicht mythisch vorauszusetzen ist, sondern sich aus menschlichen Denkanstrengungen ergeben kann. Und die Beziehungen dieser Bereiche untereinander sind nicht relativierend, relativistisch oder reduktionistisch gemeint, sondern sind – etwas tautologisch! – als bloß relational zu verstehen, eben als Beziehungen.

4. Diese ontologischen Vorüberlegungen, die auf eine Pluralität von Seinsweisen und von Seinsbereichen hinführten, haben nun einen engen Bezug zu einer zwar immer noch kritisch-rationalistischen, aber doch

*pluralistischen Erkenntnistheorie*. Ich gehe nämlich davon aus, daß diese als metaphysischen Hintergrund vielleicht eine pluralistische Ontologie der unterscheidbaren Seinsweisen und Seinsbereiche benötigt, die genügend Raum bietet sowohl für im Albertschen Sinne realwissenschaftlich erfahrbare Wirklichkeit, aber auch für andere Seinsarten, von denen keine allein existierend und alleingültig sein sollte und keine alleinbestimmend das letzte Wort haben dürfte.

Auf dieser Grundlage komme ich jetzt auf Alberts Auseinandersetzung mit der *Letztbegründungsproblematik* der Erkenntnistheorie zu sprechen. In seinem „Traktat über kritische Vernunft“ geht Albert von folgendem Problem aus: „Wenn man für alles (H.S.: nämlich was als Wahrheit behauptet wird) eine Begründung verlangt, muß man auch für die Erkenntnisse, auf die man jeweils die zu begründende Auffassung ... zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen. Das führt zu einer Situation mit drei Alternativen, die alle inakzeptabel erscheinen, also: zu einem Trilemma“ (S. 15), von Albert als Münchhausen-Trilemma bezeichnet. In ihm hat man anscheinend nur die Wahl zwischen: 1) einem infiniten Regreß, der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchzuführen ist und daher keine sichere Grundlage liefert; 2) einem logischen Zirkel in der Deduktion, der dadurch entsteht, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und der ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führt;

3) einem Abbruch des Verfahrens an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde.

Herr Albert fragt sich nun (Traktat über kritische Vernunft, S. 17), „ob sich nicht die ganze Situation vermeiden läßt, die zur Entstehung des Münchhausen-Trilemmas führen muß“. Es sei ja durchaus möglich, daß die Suche nach dem archimedischen Punkt der Erkenntnis einer Formulierung der Problemsituation entspringt, die der Kritik nicht standhalte. Man dürfe nicht übersehen, daß auch Problemstellungen vielleicht Voraussetzungen enthalten (ich ergänze: z.B. die einer „sicheren Begründung“!), die falsch und daher irreführend sein könnten. Das Problem des archimedischen Punktes (ich ergänze: der einen festen und sicheren Ansatzpunkt für den Wahrheitsbeweis bietet), könne zu den falsch gestellten Problemen gehören (S. 17). Ähnlich äußert er sich in seinem Buch „Kritischer Rationalismus“ (S. 13): „... Man sieht, wie die klassische Forderung nach sicherer Begründung in eine ausweglose Situation führt, wenn man sie ernst nehmen wollte“, und auf S. 15: „Wenn wir das klassische Erkenntnisideal und die Forderung nach sicherer Begründung aufgeben, ändert sich unsere Problemsituation in entscheidender Weise“.

Einen Ausweg aus dem Trilemma habe Karl Popper mit seiner Idee eines hypothetischen oder konjekturalen (mutmaßenden) Wissens gewählt. Alle Problemlösungen – Theorien, Erklärungen, Überzeugungen, Systeme – könnten sich nur vorläufig bewähren, weil sie bisherigen

kritischen Prüfungen standgehalten hätten. Und es lohne sich, nach Alternativen zu suchen, zum Beispiel nach anderen Theorien, die die Probleme besser lösen, die mehr erklären und die mit weniger Schwächen behaftet seien, denn diese Konzeption gehe von der Annahme aus, daß der Mensch bei der Lösung aller seiner Probleme fehlbar sei und sich daher irren könne und daß es auch keine Methode gebe, die ihn davor schützen könne (S. 16). So weit, so gut, in meiner Einschätzung sogar sehr gut!

Aber dann kommt noch etwas dazu, was ich nachgerade als Umkehrung des strengen Letztbegründungsanspruchs ansehe (und gegenüber Umkehrungen bin ich eher skeptisch!), nämlich Poppers und Alberts so sehr konsequenter Fallibilismus, der methodisch den Akzent auf die Widerlegung von Aussagen legt und die Suche nach Anomalien und nach Alternativen betont. In der Forderung nach kritischer Prüfung wird die Logik als Werkzeug der Kritik verwendet, wobei grundsätzlich keine Aussage oder Regel der Kritik entzogen ist (S. 15/16).

Ich frage mich nun: Ist hier nicht die Forderung nach absolut sicherer Letztbegründung ersetzt worden durch die Forderung nach absolut strenger Dauerfalsifizierung, die damit einer Letztbegründungsnegation entspreche? Gibt es im weiten Bereich des Seins, den ich als pluralistisch darzustellen versucht habe, nicht vielleicht doch auch Aussagen, die nicht gleich der strengen Falsifizierung unterzogen werden müssen, weil man sich bei ihnen auch mal mit einem intersubjektiven Konsens, mit einer persönlichen Meinung, einer ästhetischen Einschätzung oder mit der bloßen Plausibilität zufrieden geben kann? Diese

Fragen berühren den mehrfach gegen Hans Albert vorgebrachten Vorwurf des erkenntnistheoretischen Monismus, und es ist sehr lesenswert, wie sich Albert gegen diese Kritik verteidigt hat, weil er vielfach nachweisen konnte, daß die Argumente der Kritiker z.T. auf sehr schwachen Füßen standen. Ich selber würde nicht von Monismus sprechen, sondern von einer gewissen Einengung der Erkenntnisproblematik auf Gegenstandsbereiche, in denen insbesondere naturwissenschaftliche Verfahrensweisen tatsächlich die Methode der Wahl sind. Aber in anderen Bereichen könnten, so meine ich, nach dem auch von Albert angesprochenen Prinzip der Bereichsspezifität, durchaus auch irgendwelche anderen methodischen Varianten zulässig und sogar angemessener sein.

Des weiteren wäre zu bedenken, daß selbst das im strengen Sinne naturwissenschaftliche Forschen nicht ohne Beiträge und Hilfen aus den methodischen Zugängen zu anderen Seinsbereichen auskommt. Es gibt ja schon in den vorwissenschaftlichen, sogar vormenschlichen Erkenntnisvorgängen so etwas wie ein Zusammenwirken unterschiedlicher Zugänge zur Realität und ein Wirksamwerden gegenseitiger Begründungs- und Überprüfungshilfen, die insgesamt zur besseren Erkenntnis beitragen. Da hilft schon mal auf der unteren Ebene tierlichen Lebens die Wahrnehmung zur Steuerung der Motorik, und ähnlich hilft bei höheren Tieren, insbesondere bei den Anthropoiden, das Einsichtsvermögen zu einer besseren Gesamteinschätzung und gezielteren Entscheidung, und insbesondere beim Menschen hilft die Sprache dem Denken. Weiterhin fördern die sozialen Traditionen den individuellen Spracherwerb und die

sprachliche Verständigung, während die Logik, die Mathematik und andere Zeichensysteme wiederum dazu beitragen können, sprachliche Aussagen durch Formalisierung zu vereindeutigen. Auf der Handlungsseite wiederum kann methodisches Beobachten, Zählen und Messen, vor allem das kontrollierte Variieren bestimmter Dimensionen des zu analysierenden Geschehens, also das Experiment, zur Isolierung derjenigen Variablen helfen, die für die kausale Erklärung der Vorgänge entscheidend wichtig sind. Experimente können uns helfen, die im Erkenntnisprozeß gebildeten Theorien auf die Probe zu stellen, und aus dem Nichteintreffen des nach der Theorie vorausgesagten Effekts können wir zu einer Falsifizierung oder wenigstens Einschränkung oder Spezifizierung dieser Theorie kommen und nach neuen und anderen Erklärungsansätzen Ausschau halten.

Aber die Isolierung und die Operationalisierung der Variablen und die experimentelle Überprüfung der zwischen ihnen vermuteten Zusammenhänge setzt in der wissenschaftlichen Praxis doch auch voraus, daß man *zuvor* den sprachlichen Inhalt und Sinn der den bisherigen Forschungsstand vermittelnden Fachliteratur korrekt aufgenommen, hermeneutisch erschlossen, kritisch bedacht und ggf. in neue Problemstellungen umgesetzt hat, und dies noch am Schreibtisch, noch ganz ohne Apparate. Und was in der naturwissenschaftlichen Forschung an Beweislogik, statistischen Verfahren und mathematischen Formalisierungen eingesetzt wird, das kann natürlich nicht seinerseits empirisch oder gar experimentell begründet werden, sondern hat seine jeweilige Richtigkeit aus quasi systemimmanenten

Begründungs-Zusammenhängen und Überprüfungsmöglichkeiten. Dabei kann viel Theoretisches, schließlich sogar Metaphysisches ins Spiel kommen, wie Albert selber an einigen Stellen seiner Texte eingeräumt und sogar betont hat.

5. Wenn demnach in der naturwissenschaftlichen Forschung und in anderen Arten, Erkenntnis zu gewinnen, das erkenntnisfördernde Zusammenwirken mehrerer verschiedener, relativ voneinander unabhängiger Erfahrungsarten, Richtigkeiten, Wahrheiten und Handlungsorientierungen zum Tragen kommt, dann könnte es sinnvoll sein, auf einen Vorschlag zur Lösung und Aufhebung der durch den Letztbegründungs-Anspruch aufgekommenen Problematik zurückzukommen, den Hans Albert in einem Anhang zum „Traktat über kritische Vernunft“ ausführlich referiert und kurz diskutiert hat. Dieser Abschnitt (ab S. 257) hat den Titel: „Georg Simmel und das Begründungsproblem. Ein Versuch der Überwindung des Münchhausen-Trilemmas“. Der Philosoph und Soziologe *Georg Simmel* (1858 – 1918) hat eine interessante relationale Lösung des Erkenntnisproblems vorgeschlagen, die ich nach dem wiedergeben werde, was Hans Albert darüber referiert hat. Simmel argumentiert so: Wenn die Wahrheit irgendeines Satzes nur auf Grund von Kriterien erkannt werden kann, so könnten diese ihrerseits ihre Legitimation nur aus noch höher gelegenen (ich würde bescheidener sagen: aus weiteren anderen) Kriterien ziehen, so daß eine Reihe von Erkenntnissen übereinander gebaut (ich sage lieber: nach- und nebeneinander angeordnet) ist, von denen jede nur unter der Bedingung einer anderen gültig ist (H. Albert, Traktat über kri-

tische Vernunft, S. 259). Simmel schildert hier zwar einen Kriterien-Regress, aber er vermeidet den etwa von Dingler vorgeschlagenen dogmatischen Abschluß des Begründungsverfahrens, und auch der Versuch, das bisher letzte Prinzip doch noch weiter herzuleiten, kann nach Simmel niemals an seinem Ende anlangen (S. 260). Um das Denken nicht dogmatisch abzuschließen, müßten wir jeden zuletzt erreichten Punkt so behandeln, als ob er der vorletzte wäre. Denn welchen Satz wir auch als letztbegründenden aufgefunden hätten, die Möglichkeit, auch ihn als bloß relativ und durch einen höheren (besser: weiteren, anderen) bedingt zu erkennen, bleibe bestehen.

Simmel betont die faktische Unendbarkeit jedes Begründungsregresses, wenn er die ungeheure Anzahl der Voraussetzungen bedenkt, von denen jede inhaltlich bestimmte Erkenntnis abhängig ist. Wenn die Kette der Argumentation nur hinreichend lang sei, könne sich ihr Zurückkehren zu ihrem Ausgangspunkt dem Bewußtsein entziehen. Es sei dennoch naheliegend, eine zirkuläre Gegenseitigkeit des Sich-Beweisens für die Grundform des Erkennens zu halten. Das Erkennen sei als ein Prozeß anzusehen, dessen Elemente einander gegenseitig bestimmen, und dann sei die Wahrheit ein Verhältnisbegriff. Bestimmte Wahrheiten könne man nur im Verhältnis zu anderen feststellen. Die unserem Geiste eigene Notwendigkeit, die Wahrheit durch Beweise zu erkennen, biegt nach Simmel diese Beweisführung zu einem Kreis um, in dem ein Satz nur im Verhältnis zu einem anderen, dieser andere aber schließlich nur im Verhältnis zu einem ersten oder zu einem weiteren wahr ist (S. 262). Es geht darum, daß man stets die Möglichkeit des weiteren Rück-

gangs und schließlich eines zirkulär unendlichen Regresses vor Augen hat. Ich kommentiere: So unendlich muß der Regress oder besser Rekurs gar nicht sein, es genügen vielleicht einige approximierende Durchläufe in einer immerhin vielgliedrigen und gar nicht bloß zirkulären, sondern eher komplex relationalen Beweisführung!

Nach diesem Vorschlag von Simmel wird deutlicher, daß der in seiner Suche nach Letztbegründung anscheinend unendliche Regress gar nicht als eine etwa „nach oben“ gerichtete Gerade verstanden werden muß, die ins Unendliche des göttlichen Willens zielt oder „nach unten“ ins Unendliche der Vergangenheit zurückführt. Sie muß auch nicht, etwa wegen ihrer Unendlichkeit, willkürlich abgebrochen und dann etwa gar in der menschlichen Intentionalität (Dingler) begründet werden. Vielmehr kann die Folge der Begründungsansätze schon im Nahbereich des Denkens in eine Gegenseitigkeit von einander fundierenden Relationen einmünden, was bei Georg Simmel in seiner Behandlung des Problems immerhin angedeutet ist und auf der Basis seiner Überlegungen und unter Bezug auf eine pluralistisch-relationistische Ontologie jedenfalls als theoretisch möglich scheint. Ich selber will versuchen, die hier vorgetragenen Ansätze zu einer in sich konsistenten Theorie auszubauen.

Kann diese meine Theorie, die sich auf Überlegungen von Popper und vor allem Albert stützt und den von Albert referierten Vorschlag von Simmel mit aufnimmt, kann sie gesichert, etwa gar experimentell überprüft und schließlich falsifiziert werden? Anscheinend nicht. Dafür gibt es keine Experimente, noch nicht mal eine strenge Operationalisierung der Begriffe

über Verfahrensweisen und Meßmethoden. Falls diese Theorie sich bewähren sollte, dann eher auf andere Weise. Kann sie verworfen werden? Aber sicher! Doch sie könnte auch akzeptiert werden, aber nicht aus blindem Glauben, sondern aus, wie ich hoffe, vertiefter Einsicht in komplexe Zusammenhänge, allerdings auch dann höchstens vorläufig. Es könnte nämlich eine bessere, umfassendere, detailliertere, stringenter, elegantere und besser in Praxis umsetzbare Theorie ausgearbeitet werden, was ich übrigens gut fände! Aber noch überzeugt mich, also wenigstens mich selbst, mein pluralistisch-relationistischer, oder vielleicht besser *plural-relationaler* Ansatz als zumindest heuristisch nützlich, möglicherweise sogar als praktisch hilfreich, jedenfalls als eine weiterhin kritisierbare, aber dennoch verbesserungs- und ausbaufähige Theorie, die auf dem vielleicht doch richtigen Weg ist zu einer gut begründbaren Akzeptanz.

6. In einem ersten Überprüfungsversuch könnte ich nun noch der Frage nachgehen, ob es auch *in den anderen Seinsbereichen* Entsprechungen für das gibt, was Popper und Albert im Bereich der realwissenschaftlichen Erkenntnis als „Fallibilismus“ bzw. „*Falsifizierung*“ bezeichnet haben, als die vom kritischen Rationalismus so betonte Korrektur oder den Ersatz der Vorgängertheorie durch eine empirisch besser begründete, bei Überprüfungen von Voraussagen sich besser bewährende und insofern wahrere Theorie. Eine daran orientierte Methodik ist ja für das naturwissenschaftliche Erkennen zweifellos das Vorgehen der Wahl und wird es auch weiterhin bleiben, denn für die Wissenschaften ist die Suche nach der Wahrheit zentral. Wie steht es damit in anderen Seinsbereichen?

Die Erkenntnistheorie als ein Teilbereich der Philosophie konfrontiert auch all die anderen Seinsbereiche mit der Frage nach der Wahrheit und mit dem Anspruch auf Sinn. Überall dort kann es zumindest auch – wenngleich manchmal nur sekundär oder am Rande – um Wahrheit gehen. In ihrem Bezug zum Ganzen des Seins, allen Seins, die verschiedenen Bereiche übergreifend, geht es jedenfalls der *Philosophie* immer auch um die Liebe zur Wahrheit, von der sie ihren Namen hat. Philosophie kann sich aber nicht auf erkenntnistheoretische Dienstleistungen für die Naturwissenschaften beschränken. Sie befaßt sich auch mit den Eigenwahrheiten, Eigenrichtigkeiten, ja sogar mit den Offenbarungen, Gestaltungen und Normen der anderen Bereiche, zwar immer auch im Hinblick auf Wahrheit, aber nicht allein auf diese Hinsicht begrenzt.

Im Bereich der *Sprache*, der *Zeichen* und *Symbole* nimmt die „Richtigkeit“ und Korrektheit der Ableitung den zentralen Platz ein, auf dem in den Realwissenschaften die Wahrheit steht. Widerspruchsfrei können aber auch Aussagen sein, die von (realitätsbezogenen) unwahren Prämissen abgeleitet wurden, und der Unterschied von Behauptung und ihrer Negation gilt auch für bloß Gedachtes, dem keine äußere (objektive) Realität entspricht. Aber die logische Richtigkeit ist in diesem Bereich kein Alleinherrscher, sondern kann ihr Korrektiv finden in der gewollten Paradoxie, in der Übertreibung und Aufhebung des Logischen im Witz, im Recht auf blühenden Unsinn und provozierenden Gegensinn.

Andererseits spielt die Wahrheit auch im Bereich des *Selbst-Erlebens* eine wichtige Rolle: Die Ehrlichkeit zu mir selbst, die Redlichkeit, sich im Erinnern an die

eigene Geschichte nichts vorzumachen (durch die sich der Philosoph Montaigne so ausgezeichnet hatte), das Wahrnehmen und Wahrhaben der eigenen Gefühle und Antriebe, die Offenheit im Spüren innerseelischer Konflikte und im Umgang damit, die in der Psychoanalyse riskierte Ehrlichkeit, zu registrieren, was einem in den Sinn kommt, und dies sogar in Gegenwart des Analytikers auszusprechen – all das sind Beispiele für die Rolle der Wahrheit (besser: der Redlichkeit) im Selbsterleben. Das entscheidende Korrektiv zur Vermeidung solipsistischer Selbsteinengung oder auch Selbstinflation ist aber die Respektierung des Eigenerlebens jedes anderen Menschen und die darauf begründete Möglichkeit, mit ihm eine von Verständnis getragene Beziehung aufzunehmen, andererseits aber auch die Bereitschaft, in intellektueller Redlichkeit die eigenen Ansichten und auch deren Revision öffentlich zu vertreten, ohne ängstlich um „political correctness“ bemüht zu sein.

In der *Kunst* bewirkt die in den Grenzen von Recht und Gesetz dennoch bestehende Freiheit der künstlerischen Äußerung die immer wieder andere Möglichkeit für Künstler, die Menschen neu zu faszinieren, die von bisher vertrauter Kunst nicht mehr fasziniert werden können und sie nicht mehr rezipieren mögen. Man kann allerdings auch vom immer Neuen (d.h. vom aktuell Angebotenen) genug haben und dann ganz alte Kunst für sich selbst neu entdecken.

Im *wirtschaftlich-politischen* Bereich sichert die Kontrolle von Monopolen und hegemonialen Mächten die Möglichkeit von förderlicher Konkurrenz und technischer Innovation, die vor ausufernden Streit bewahrt wird durch Institutionen der



politischen und auch wirtschaftlichen Gewaltenteilung und gegenseitigen Kontrolle. Das geht über die bloße Falsifizierung einer Aussage deutlich hinaus, erfordert nämlich auch den Einsatz von wirkungsvollen Mitteln und ggf. den Einsatz von Macht. Diese darf aber nicht ein militärisch-polizeiliches Monopol des Staates bleiben, sondern bedarf selber einer zivilen und rechtlichen Kontrolle und Zählung.

Auch im Bereich der *Normen* und *Gesetze* kann das Streben nach Wahrheit wichtig werden, so im Versuch, sich als Bürger und als Richter an Normen zu halten und sie so zu verstehen und zu realisieren wie sie gemeint sind, in der Verpflichtung, im Gerichtsverfahren als Zeuge die Wahrheit zu sagen und als Ermittler die Indizien für sich selbst sprechen zu lassen, um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Darüber hinaus hat sich in diesem Bereich so etwas wie Gewaltenteilung als Korrektiv bewährt: so gehört zum modernen Rechtswesen die weitgehende Unabhängigkeit der einander kontrollierenden Richter, Staatsanwälte und der die Angeklagten oder Klienten vertretenden Rechtsanwälte, sowie auch die Möglichkeit der Berufung und Revision einer richterlichen Entscheidung durch Anrufung einer höheren Instanz. Und ganz alltäglich: auch Kinder und Schüler können Hilfen benötigen, um ihre Rechte gegen überzogene Ansprüche von Autoritäten zu verteidigen. Im Bereich der *Technik* ist schon seit langem, aber in manchen Fällen immer noch nicht genügend, die Notwendigkeit einer Kontrolle bis zur ggf. entschiedenen Korrektur erkannt und z.T. institutionell umgesetzt worden. Der fast unbegrenzt erscheinende technische Fortschritt bedarf einer am Menschen orientierten Bändi-

gung, denn nicht alles technisch Mögliche sollte realisiert werden. Aber: die Kontrolleure sollten keine Bürokraten, sondern sollten selber gute Techniker sein, um mögliche Schädlichkeiten besser einschätzen zu können und das Erreichen und die Erhaltung des eigentlich angezielten Nutzens zu sichern.

Fragen wir weiter: Gibt es eine Korrektur des Mißbrauchs von *Religion*? Natürlich dienen dem schon unsere Gesetze (soweit sie nicht in vergangenen Zeiten sogar zur Rechtfertigung des Mißbrauchs der Religion geschaffen worden sind und bisher noch nicht korrigiert werden konnten!). Vielleicht muß das Korrektiv tiefer an der Wurzel ansetzen: zu wünschen wäre ein Recht auf Polytheismus, ein Recht des Kindes darauf, nicht religiös erzogen zu werden, jedenfalls nicht von Lehrern, und ein Recht von Erwachsenen, nicht glauben zu müssen, was der herrschende Glaube in ihrem Land ist. Dieses Recht ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit, schon gar nicht in islamischen Ländern. Wünschenswert wäre daher eine Möglichkeit der Verteidigung der eigenen weltanschaulichen Orientierung gegen Machtansprüche eines absolutistischen Monotheos und seiner Kirchen.

Muß man auch für die *Philosophie*, um auf sie zurückzukommen, ein solches Korrektiv fordern, einführen oder suchen und vorfinden? Ich denke, daß die Philosophie schon als Korrektiv, nämlich der alten Mythen und Religionen, ihren Anfang genommen hat, und daß Philosophen seit jeher mehr zur Kritik und Korrektur, als zum Glauben neigten. In der Philosophie geht es natürlich auch um Wahrheit, Philosophie liebt Wahrheit, aber jeder

Philosoph sollte lernen, auch andere Wahrheiten zu respektieren als diejenigen, die ihm selber gerade so sehr einleuchten.

In dieser Aufzählung geht es inzwischen offenbar nicht mehr in allen diskutierten Bereichen um die immer wieder gleiche Anwendung eines Falsifizierungs-Prinzips. Der Blick richtete sich mehr und mehr auf verschiedene *Korrektive*, die in den betrachteten Bereichen wichtig geworden sind und die dazu beitragen können, innerhalb eines solchen Bereiches und darüber hinaus Pluralität und gegenseitige Bezogenheit zu sichern. Innerhalb der aufgezählten Bereiche genügt es offenbar nicht, „kritisch zu denken“ und Theorien zu falsifizieren. Schon in der Wissenschaft muß Kritik auch geäußert und geübt werden können, geht es um Öffentlichkeit und das Recht auf Veröffentlichung, auch um Minderheitenschutz der neuen gegenüber den herrschenden Theorien. Solches über das kritische Denken hinausgehende kritische Tun spielt eine noch größere Rolle in anderen Seinsbereichen. So muß beispielsweise Macht nicht nur kritisiert werden können, sondern bedarf einer faktisch wirksamen *Kontrolle*; Religionen müssen sich nicht nur gefallen lassen, daß ihr absoluter Geltungsanspruch kritisch diskutiert wird, sondern darüber hinaus muß die Vielfalt religiöser Orientierungen ausdrücklich erlaubt und gegenüber den monotheistischen Machtansprüchen geschützt werden.

In der Literatur und Kunst geht es nur ausnahmsweise um Wahrheit, etwa wenn der Dichter sich in einem Roman mit Personen der Zeitgeschichte und der Vergangenheit befaßt und sie und ihre Umwelt so darzustellen versucht, wie es damals

wirklich war oder heute tatsächlich so ist. Der vom Autor selbst erhobene und dann von der Öffentlichkeit eingeklagte Anspruch auf Korrektheit der Darstellung von Personen und Ereignissen könnte aber die künstlerische Freiheit einschränken, so daß dann zwischen wenigstens diesen zwei Werten, der Wahrheit einer Aussage und der künstlerischen Freiheit, eine Güterabwägung erfolgen muß. Insgesamt aber müssen Literatur und Kunst gegen staatliche und religiöse Bevormundung geschützt werden, z.B. gegen die Einschränkung, etwa nur bildlose Ornamentik, oder nur Jesus-und-Maria-Bilder, oder nur Blut-und-Boden-Kunst oder nur sozialistischen Realismus produzieren zu dürfen. Die Freiheit von Literatur und Kunst muß vor Zensur bewahrt werden, sogar vor dem phantasietötenden Anspruch auf Korrektheit und Wahrheit.

Auch in Politik und Wirtschaft geht es mehr um ein rechtes Tun als nur um ein korrektes Erkennen. Auch in diesen Bereichen muß die Konkurrenz der Kleineren gegenüber dem Monopolanspruch der ganz großen Konzerne oder Mächte verteidigt werden. Ein letztes Beispiel dieser sicher nicht vollständigen Aufzählung: In der Technik muß das in Material, Funktion und Form Bessere genügende Chancen erhalten, das minder Gute zu verdrängen, aber die Technik muß sich auch gefallen lassen, an anderen als bloß technischen Maßstäben gemessen zu werden. Auch dies wäre eine Kontrolle und ein Schutz vor (diesmal technischem) Machtmißbrauch.

Nicht erst an dieser Stelle meiner Überlegungen wird deutlich, daß es mir insgesamt weniger um Wahrheit, Erkenntnis und Kritik ging, als vielmehr um Kontrolle, Schutz, Verteidigung, Handicap-Aus-

gleich und Ähnliches, und zwar geht es im wesentlichen um das *Kontrollieren der bereichsspezifischen Monopole*, um auf diese Weise die Pluralität der mit diesen konkurrierenden oder auch nur sich selbst behauptenden Andersheiten oder auch Minderheiten zu verteidigen. Mir scheint dies wichtiger zu sein als die bloß kognitive, auf Erkenntnisfortschritt abzielende Kritik und Falsifizierung. Es könnte nämlich sein, daß erst in einer auch metaphysisch als plural verstandenen geistigen Welt die reale Pluralität sich gegen reale Monopole so schützen läßt, daß Kritik und darüber hinaus Kontrolle möglich wird ohne Schaden für Leib und Leben derjenigen, die sich dafür einsetzen, und ohne endgültige „Falsifizierung“ der anders Denkenden und ihrer anderen Gedanken. In der hier von mir vorgetragenen Übertragung und Erweiterung des naturwissenschaftlichen Falsifikationsbegriffs auf andere Bereiche der Wirklichkeit könnte auf das Wort „Falsifizierung“ vielleicht besser verzichtet werden. Denn heißt nicht „falsifizieren“ eigentlich, dem ursprünglichen Wortsinne nach (lat. falsi-ficare aus falsus = falsch und facere = tun, machen), etwas falsch machen, etwas Falsches tun, und davon abgeleitet: etwas als falsch erklären und als unwahr erweisen und damit widerlegen? So könnte man auch fragen: Falsifiziert die eine Art der Kunst die andere? Falsifiziert das Erleben eines anderen Menschen das eigene Erleben, oder umgekehrt? Die Falsifizierung des Einen durch das Auftreten des richtigen oder zumindest irgendwie besseren Anderen, das klingt zu sehr nach einem Als-falsch-Erklären dessen, das vielleicht einfach nur *anders* ist, und schließlich könnte es sogar die Beseitigung des Falschen legitimieren, weil dieses nicht nur zu wenig dem

Richtigen gleicht, sondern darüber hinaus als negativ verworfen und als böse vernichtet werden muß. Sollte beispielsweise der Monotheismus so „falsifiziert“ werden, wie dieser selber über Jahrhunderte mit seiner absoluten Wahrheit die Polytheismen „falsifiziert“ hatte, nämlich fast bis zu ihrem weltweiten Verschwinden? Sollten die von Gott Auserwählten die von ihm Verworfenen endgültig „falsifizieren“ können, so wie das Hitler mit den Juden versucht hatte? Ich denke, daß vielmehr das meiste von dem, was wir als „anders“ erleben, unseren Respekt oder wenigstens unsere freundliche Duldung verdient. Aus diesen Gründen ziehe ich das Wort „Eigenkorrektur“ dem der „Fremdfalsifizierung“ vor, und ich spreche auch lieber von Überprüfungsoffenheit und Zugänglichkeit für Fremd- und Selbstkritik. Genau so wichtig ist mir aber auch die Toleranz für Verschiedenheit und Anderssein, im gegebenen Falle auch das Akzeptieren der freiwilligen Selbstabgrenzung von anderen Gruppen, wenn dabei in einem Mindestmaß gegenseitige Beziehungen erhalten bleiben und weiter gepflegt werden können. Und ich denke, daß diese Sichtweise dem kritisch-realistischen und zugleich kritisch-rationalistischen Anliegen von Hans Albert weiterhin gerecht werden kann.

## Kritik des totalitären Denkens

### Hans Alberts methodischer Kritizismus und Totalitarismusforschung

---

Die Frage nach den Bedingungen des Entstehens und der Existenz totalitärer Systeme gehört zum Kernbereich der Totalitarismusforschung. Gefragt wird etwa: Wie kommt es, daß sich solche Systeme herausbilden? Was sind die Gründe, weshalb Theoretiker, Revolutionäre oder Politiker glauben, bestimmte gesellschaftliche Probleme ließen sich am besten in einem Gesellschaftssystem lösen, das man in einem allgemeinen, umgangssprachlichen Sinne als „totalitär“ zu bezeichnen hätte?

Im folgenden soll geprüft werden, inwieweit sich der kritische Rationalismus in der Version von Hans Albert für totalitarismustheoretische Fragestellungen verwerten läßt. Daß der kritische Rationalismus überhaupt für derartige Fragestellungen relevant ist, kann nicht überraschen, denn bekanntlich hat Karl Popper – der die Grundlagen dieses philosophischen Ansatzes gelegt hat – mit seiner Theorie der offenen Gesellschaft zumindest indirekt auch ein Totalitarismus-Konzept entwickelt. Zwar sind die Ursachen und Gründe für die Etablierung totalitärer Systeme vielfältig. Gerade Albert zeigt jedoch, daß in diesem Zusammenhang ein bestimmter Denkstil sowie – damit verbunden – die Bevorzugung eines bestimmten Problemlösungsverhaltens von Bedeutung sind.

Hans Alberts Kritik totalitären Denkens entspringt seinem Bestreben, illusionäres und sozial gefährliches Denken unter Verwertung von Erkenntnissen der theoretischen Realwissenschaften zu identifizieren, und ist Bestandteil seines Eintretens für eine kritische Aufklärung. Dabei ist es

vor allem ein spezifisches Verständnis von Philosophie (bzw. Wissenschaftstheorie) als einer Methodenlehre, das dem Albertschen Denken Relevanz für die menschliche Praxis überhaupt verleiht. Aufgabe dieser Methodologie ist zunächst die Formulierung erfolgsorientierter Regeln für das praktische Verhalten von Forschern, wobei diese instrumentellen Regeln auf die Erreichung eines Zieles abgestellt sein müssen (PmkR 20-26). Albert bestimmt dieses Ziel (in Übereinstimmung mit Popper) als die Erfassung und möglichst immer tiefere Erfassung „wirklicher Zusammenhänge“ (PmkR 24). Da nun bei der Lösung beliebiger Probleme des menschlichen Lebens Sachzusammenhänge eine Rolle spielen, ist die allgemeine Methodologie der Erkenntnis, verstanden als eine „rationale Heuristik“, auch in allen anderen Bereichen der menschlichen Praxis – und nicht nur in der Wissenschaft – von Bedeutung: nämlich als eine „Kunstlehre für die Suche nach neuen Einsichten“ (KrE 76).

Insofern läßt sich sagen: Albert hat die erkenntnistheoretische Einstellung, die den Denkansatz des *kritischen* Rationalismus ausmacht, im Kontrast zum *klassischen* Rationalismus herausgearbeitet und die prinzipiellen Unterschiede durchsichtig gemacht. Er hat den Denkansatz des kritischen Rationalismus systematisiert und verallgemeinert, und er hat den methodischen Kritizismus für eine Reihe von Wissenschaftsgebieten fruchtbar gemacht (Ökonomie, Soziologie, Geschichtswissenschaft, Rechts- und Reli-

gionsphilosophie, Ethik, Demokratietheorie). Dabei hat er die Möglichkeiten und Grenzen der Rationalität beleuchtet sowie Fragen der Verwertbarkeit von Gesetzeswissen aus den theoretischen Wissenschaften bei der Lösung außerwissenschaftlicher, etwa politischer oder ethisch-normativer, Probleme erörtert. Vor allem aber konnte er verdeutlichen, daß die mit dem kritischen Rationalismus verbundene erkenntnistheoretische Einstellung Konsequenzen für das praktische Denken und Handeln in den verschiedensten Bereichen des menschlichen Lebens hat (zum Beispiel im Bereich der Politik, der Bildung und Erziehung oder der Religion). Inwieweit Hans Albert den kritischen Rationalismus weiterentwickelt bzw. eine eigenständige Version vorgetragen hat, ist eine Frage für sich, auf die ich nicht eingehen werde.<sup>1</sup> Festzustehen scheint mir, daß es Hans Albert vermieden hat, bestimmte Übertreibungen<sup>2</sup> in der Philosophie Karl Poppers zu reproduzieren – zu denken ist vor allem an seinen Verzicht auf ein Abgrenzungskriterium (mit dessen Hilfe Popper wissenschaftliche von nicht-wissenschaftlichen bzw. metaphysischen Sätzen unterscheiden wollte) und dessen Ersetzung durch einen allgemeinen methodologischen Revisionismus (MRdR 32, 35).

### **I. Problemlösungsverhalten und Erkenntnistheorie**

Daß Denken und Handeln, Theorie und Praxis, in spezifischer Weise zusammenhängen, dürfte kaum umstritten sein. Was die Verbindung beider anlangt, so können die Annahmen, die den Hans Albertschen Überlegungen in bezug auf unsere Problemstellung zugrunde liegen, wie folgt rekonstruiert werden. *Erstens*: Gesell-

schaftliche Problemlösungen sind das Ergebnis eines spezifischen Problemlösungsverhaltens. Ein totalitärer Staat zum Beispiel kann danach als das Resultat eines totalitären Problemlösungsverhaltens verstanden werden. *Zweitens*: Jedes menschliche Problemlösungsverhalten, das heißt jede spezifische Art und Weise, an die Lösung praktischer Probleme heranzugehen, ist verbunden mit entsprechenden Ideen bzw. mit entsprechenden Denkweisen. Ein Problemlösungsverhalten, das zum Beispiel zu totalitären Problemlösungen führt, entspringt einem spezifischen Denken, das in Übereinstimmung mit der Spezifik seiner Folgen als „totalitäres Denken“ charakterisiert werden kann.<sup>3</sup> Daraus folgt *drittens*: Es gibt spezifisch totalitäre Denkformen bzw. Denkfiguren, die ein totalitäres Problemlösungsverhalten nahelegen und damit zur Etablierung totalitärer bzw. geschlossener Gesellschaften führen oder derartige gesellschaftliche Zustände rechtfertigen können. Und *viertens*: Ideen und Denkweisen, die im menschlichen Problemlösungsverhalten wirksam werden, haben erkenntnistheoretische Wurzeln. Daher sind zum Beispiel auch totalitäre Denkfiguren mit bestimmten erkenntnistheoretischen Auffassungen verknüpft.

Die Aufgabe des Ideologie-Kritikers bzw. des Weltanschauungs-Analytikers besteht darin, derartige Denkfiguren zu identifizieren, die Abhängigkeit dieser Denkfiguren von erkenntnistheoretischen Auffassungen zu analysieren sowie diese Denkfiguren zu kritisieren, indem man sie mit alternativen Denkweisen vergleicht oder auf die Konsequenzen eines solchen Denkens hinweist. Hans Albert hat zu diesem Problemkreis in verschiedenen seiner Werke Überlegungen angestellt – obgleich

Ausdrücke wie „totalitär“, „totalitäres Denken“, „totalitäres System“ oder „Totalitarismus“ relativ selten vorkommen. Um einem Mißverständnis vorzubeugen, sei ausdrücklich hinzugefügt, daß es Hans Albert nicht darum geht, die Frage zu beantworten: „Was ist totalitäres Denken?“ Der Versuch, derartige „Was-ist“-Fragen zu beantworten, führt in den Essentialismus<sup>4</sup>, den Albert gemeinsam mit Popper strikt ablehnt.

Die Fragen, für die sich Hans Albert interessiert, könnte man vielmehr so formulieren: „Welches Denken sollten wir vermeiden, wenn wir Problemlösungen vermeiden wollen, die üblicherweise als ‘totalitär’ bezeichnet werden?“ Und: „Welches Problemlösungsverhalten sollten wir vermeiden, wenn wir die Herstellung gesellschaftlicher Zustände vermeiden wollen, die üblicherweise als ‘totalitär’ bezeichnet werden?“ Das Prädikat „totalitär“ wird also auf drei Ebenen verwendet: zunächst zur Kennzeichnung eines bestimmten Problemlösungsverhaltens, sodann zur Kennzeichnung bestimmter Arten von Problemlösungen und schließlich zur Kennzeichnung bestimmter Denkfiguren.

Der zentrale Gesichtspunkt, um den die praktische Philosophie von Hans Albert kreist, ist das Problemlösungsverhalten – Fragen danach, wie man eine Problemsituation sieht, wie man mit Blick auf bestimmte Zielsetzungen an die Lösung von Problemen (in den verschiedensten Bereichen des menschlichen Lebens) herangeht und wie man Problemlösungen beurteilt und kritisiert (PkR 59). Unter totalitarismustheoretischem Gesichtspunkt stellt sich demgemäß die Frage, welches Problemlösungsverhalten und welchen Denkstil man vermeiden soll, wenn man totali-

täre Systeme vermeiden will. Diese Frage kann nunmehr angegangen werden. Der Grund, warum wir totalitäre Systeme ablehnen, ist die Tatsache, daß sie zu Resultaten führen, die wir im Ganzen gesehen für nicht wünschbar halten.

Ich werde zunächst drei Figuren totalitären Denkens in aller Kürze darstellen (II): die „Totalkritik“, den „Alternativ-Radikalismus“ sowie die „Vakuum-Fiktion“ – eine Denkweise, die in die „Idee der totalen Erneuerung“ mündet. Danach werde ich zeigen, welche Kritik Albert an diesen Denkfiguren übt (III). Nach einer kurzen Darstellung des methodischen Kritizismus, der in der Philosophie von Hans Albert die Rolle einer rationalen Heuristik spielt (IV), und einigen Überlegungen zur Übertragbarkeit des kritisch-rationalistischen Ansatzes auf die Politik (V) werde ich zum Abschluß die These vertreten, daß die kritisch-rationalistische Methodologie ein spezifisches Totalitarismuskonzept impliziert (VI).

## **II. Identifikation totalitärer Denkfiguren**

Die folgenden Denkfiguren hat Hans Albert in verschiedenen seiner Werke analysiert, und er hat gezeigt, daß sie im menschlichen Denken eine bedeutende Rolle spielen. Alle drei Denkfiguren hängen eng miteinander zusammen; sie zu trennen scheint überhaupt nur aus Darstellungsgründen sinnvoll.

### *1. Totalkritik*

Unter „Totalkritik“ (TkV 12, 194f., 209; PkR 47; TrP 98, 151; KK 376, 383, 386) versteht Albert eine Art von Kritik, bei der konkurrierende Problemlösungen in einer Weise kritisiert werden, die nur in eine totale Ablehnung münden kann. Es han-

delt sich um eine Form von Kritik, die darauf gerichtet ist, ausschließlich die Schwächen einer Problemlösung kenntlich zu machen, um eine Kritik, die von Anfang an darauf angelegt ist, nur die Nachteile zum Beispiel bestehender sozialer Einrichtungen oder politischer Institutionen aufzudecken – und zwar in der Regel mit dem Ziel, sie dem System als Ganzem zuzurechnen. Damit erscheint das Ganze von vornherein als obsolet und nicht reformierbar. Im Unterschied zur Totalkritik ist eine *rationale* Kritik darauf aus, die Vor- und Nachteile einer bestehenden Praxis herauszuarbeiten, um Vergleiche unter bestimmten Wertgesichtspunkten zu ermöglichen.

## 2. *Alternativ-Radikalismus*

Von „Alternativ-Radikalismus“ (TkV 211, 251; PkR 61-64, 68; KK 35ff., 382f.; AS 18; TrP 170; WFV 142f.) spricht Albert dann, wenn eine Problemsituation so gedeutet wird, daß scheinbar nur zwei radikal voneinander verschiedene Alternativen zu ihrer Lösung in Frage kommen, obwohl es, wie man bei einer differenzierteren Analyse erkennen könnte, auch andere Möglichkeiten gibt. Hier wird also eine Problemsituation so konstruiert – man könnte sagen: so zurechtgestutzt –, daß eine der beiden Alternativen von vornherein als gänzlich inakzeptabel erscheint, so daß nur die andere (mitunter ein utopischer Idealzustand) als echte Alternative übrig bleibt. Dieses Zurechtstutzen einer Problemsituation eignet sich vor allem als ein Rechtfertigungsinstrument und Propaganda-Mittel, wenn es darum geht, eine bestimmte Entscheidung (etwa für die Revolution und gegen Reformen) zu begründen bzw. eine totale Kritik an einer gegebenen Praxis plausibel erscheinen zu lassen.

## 3. *Vakuum-Fiktion*

Als „Vakuum-Fiktion“ (TkV 121, 195; TrP 27, 153, 167-171; KK 383f.; KrE 95) bezeichnet Albert die Idee, Problemlösungen seien nur auf dem Wege einer totalen Umwandlung, einer totalen Erneuerung, jedoch nicht schrittweise durch einzelne Verbesserungen oder Reformen möglich. Im Bereich der *Erkenntnis* tritt diese Fiktion auf als die Auffassung, man müsse vor allem Erkennen den Geist von Vorurteilen reinigen. Vorurteile sind nicht ausreichend begründete Annahmen, Meinungen usw. Die Vakuum-Fiktion besteht in der Annahme, es sei für eine erfolgreiche Erkenntnispraxis notwendig, zunächst sämtliche Überzeugungen zu eliminieren, die nicht zureichend begründet sind, bzw. es käme darauf an, zunächst ein kognitives Vakuum herzustellen, um gänzlich voraussetzungslos mit dem wissenschaftlichen Erkennen zu beginnen.

Im Bereich des *praktischen Handelns* tritt diese Idee auf als die Vorstellung, man müsse – wenn es darum geht, die Gesellschaft zu verändern –, zunächst ein institutionelles oder kulturelles Vakuum herstellen; man müsse gewissermaßen tabula rasa machen, um danach eine gänzlich neue und neuartige Gesellschaft aufbauen zu können. Teilweise ist diese Vakuum-Fiktion mit der Erwartung verbunden, daß eine Katastrophe hereinbricht: Man glaubt, diese Katastrophe wird dann ganz von selbst dafür sorgen, daß das Alte zerstört wird. Mitunter wird aber auch geschlußfolgert, daß dieses Vakuum im Zuge eines revolutionären Umschwungs gezielt hergestellt werden muß – um einen völligen Neuanfang zu ermöglichen.

### III. Hans Alberts Kritik totalitären Denkens

Die Kritik, die Hans Albert an den drei genannten Denkfiguren übt, geht von folgender Überlegung aus: Unser praktisches Handeln, die Art und Weise, in der wir an die Lösung praktischer Probleme – sei es im alltäglichen Leben, sei es im Bereich der Politik – herangehen, wird wesentlich durch Ideen mitbestimmt. Diese Ideen können natürlich auch Irrtümer und Illusionen enthalten. Deshalb ist es wichtig, sich diese Ideen näher anzusehen. Wesentlich ist, daß zu diesen Ideen, die unser praktisches Handeln beeinflussen, auch *erkenntnistheoretische* Annahmen gehören. Wenn dies stimmt, dann haben erkenntnistheoretische Anschauungen nicht nur Konsequenzen für die Erkenntnispraxis in den Wissenschaften, sondern auch für das lebenspraktische, insbesondere für das politische Problemlösungsverhalten.

Hans Albert hat nun zweierlei gezeigt: *erstens*, daß mit den drei namhaft gemachten totalitären Denkfiguren eine ganz bestimmte erkenntnistheoretische Einstellung verbunden ist – nämlich der sogenannte *klassische* Rationalismus; *zweitens*, daß, wer so denkt, wie es diesen Denkfiguren entspricht, dazu neigt, einen bestimmten *Stil des Problemlösungsverhaltens* an den Tag zu legen. Dieses Problemlösungsverhalten zeichnet sich dadurch aus, daß bestimmte Problemlösungen dogmatisiert – also für perfekt, für nicht überbietbar, für nicht verbesserbar erklärt und deshalb gegen Kritik abgeschirmt werden.

Danach kann die Kritik an diesen Denkfiguren unter zwei Gesichtspunkten ansetzen, woraus sich zwei Arten von Kritik ergeben: (1) eine erkenntnistheoretische

und (2) eine pragmatische Kritik. Beide lassen sich im Werk von Hans Albert nachweisen.

#### 1. Erkenntnistheoretische Kritik

Es handelt sich hierbei um eine Kritik, welche die genannten Denkfiguren unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten beleuchtet. Die erkenntnistheoretische Kritik hat zwei Funktionen: Sie erklärt die Herkunft totalitären Denkens, und sie legt dessen illusionären Charakter bloß. Zur Kritik steht – wie bereits gesagt – der klassische Rationalismus – speziell das Begründungsprogramm, das für ihn charakteristisch ist.

Der klassische Rationalismus folgt der Idee, es sei die Aufgabe der Wissenschaft und der Philosophie nicht nur nach objektiver Erkenntnis schlechthin, sondern nach absolut sicherer Erkenntnis, also nach echtem Wissen zu streben (TkV 9-34). Echtes Wissen ist im Unterschied zum bloßen Meinen oder Glauben ein Wissen, welches tatsächlich wahr ist und von dem man weiß, daß es wahr ist. Echtes Wissen muß also – der klassisch-rationalistischen Idee zufolge – außer dem Moment der Wahrheit auch das der Gewißheit enthalten. Dabei allerdings geht es nicht nur um eine *subjektive* Gewißheit – denn auch dann, wenn man sich einer Sache ganz sicher ist, kann man sich bekanntlich irren. Es geht vielmehr um eine *objektive* Gewißheit – nämlich um Unbezweifelbarkeit. Echtes Wissen liegt danach nur dann vor, wenn keinerlei Möglichkeit besteht, an der entsprechenden Erkenntnis überhaupt zu zweifeln.

Diese Idee, was Wissenschaft und Philosophie zu leisten haben, beeinflußt die Forschungspraxis; sie führt zu einer bestimmten wissenschaftlichen Herange-



hensweise – und zwar zur Suche nach zureichenden Begründungen. Das für den klassischen Rationalismus charakteristische Gewißheitsverlangen animiert dazu, nach letzten Gründen zu suchen, nach einem sicheren, einem unbezweifelbaren Fundament aller Erkenntnis.

Angenommen nun, man hält dieses Begründungsprogramm für durchführbar, und weiterhin angenommen, man glaubt, eine solche zureichend begründete Theorie für einen bestimmten Erkenntnisbereich gefunden zu haben, dann ist man gezwungen, alle konkurrierenden Theorien für falsch zu halten und abzulehnen (TkV 12). Diese Einstellung aber führt zu dem, was Albert „*Totalkritik*“ nennt. Wer glaubt, daß er eine unbezweifelbar wahre Theorie gefunden hat, kann keinen Grund mehr sehen, diese Theorie weiterhin der Kritik auszusetzen; er muß es für unmöglich halten, daß diese Theorie in Zukunft widerlegt werden könnte. Aus dieser methodischen Einstellung ergibt sich zwingend, daß er alle Theorien, insoweit sie mit Aussagen dieser Theorie in Widerspruch stehen, einer totalen Kritik unterziehen muß. Wer so denkt, rechnet nicht mit der Möglichkeit, daß auch die andere Theorie eine partielle Wahrheit enthalten könnte; er rechnet nicht damit, daß sich auch die eigene Theorie als falsch oder verbesserungsbedürftig herausstellen kann. Dies schließt nicht aus, daß eine umfassende (und in diesem Sinne auch „totale“) Kritik rational sein kann; eine (umfassende) Kritik wird dann zur Totalkritik, wenn sie die Möglichkeit nicht in Rechnung stellt, selbst fehlerhaft und revidierungsbedürftig zu sein.

Diese Überlegung zeigt: Das klassische Begründungsideal ist mit einem *theoretischen Monismus* verbunden – nämlich der

Idee, die für den betreffenden Erkenntnisbereich *eine* wahre und zureichend begründete Theorie zu finden (TkV 12). Dabei wird übersehen, daß es keinen Tatbestand gibt, der notwendigerweise nur durch eine Theorie erklärbar wäre – denn jede Aussage kann aus unendlich vielen alternativen Prämissenmengen gefolgert werden (KrE 81f.; KK 20). Wer tatsächlich glaubt, es könne für einen bestimmten Realitätsbereich die eine richtige Theorie geben, wird aber dazu neigen, alternativen Theorien jeden Erkenntniswert abzusprechen. Er wird dazu neigen, die Prüfung von Alternativen für überflüssig zu halten, und er wird Alternativvorschläge generell ablehnen. Dies aber heißt: Er wird eine Strategie verfolgen, die Albert unter dem Namen „*Alternativ-Radikalismus*“ kritisiert.

Was die als „*Vakuum-Fiktion*“ bezeichnete Idee betrifft, so ist zunächst zu sagen, daß auch Vorurteile wahr bzw. in normativer Hinsicht akzeptabel sein können. Ebenso können bestehende Institutionen oder Traditionen brauchbar oder reformierbar sein. Albert konnte nun auch hier plausibel machen, daß es sich bei der Idee, den Geist von Vorurteilen bzw. die Gesellschaft von allen Restbeständen des Alten zu reinigen, um eine Idee handelt, die aus dem Begründungsideal des klassischen Rationalismus stammt. Danach sollen alle die Aussagen, Annahmen oder auch Normen verworfen werden, die nicht zureichend begründet sind; es sollen alle diejenigen Institutionen oder Traditionen beseitigt werden, die sich nicht legitimieren lassen. Bisher allerdings sind zureichende Begründungen für irgendwelche Wissensbestandteile oder irgendwelche Überzeugungen generell nicht gefunden worden – genausowenig wie sich absolu-

te Legitimationen finden lassen (TkV 202f.).

Darüber hinaus hat Hans Albert mit seinem berühmten Münchhausen-Trilemma gezeigt, daß jeder Versuch einer zureichenden Begründung (einschließlich nicht-deduktiver Verfahren [TkV 15ff., 230ff.]) in einer von drei Alternativen enden muß, die sich alle drei als Sackgasen erweisen – nämlich einem infiniten Regreß, einem logischen Zirkel oder einem Abbruch des Verfahrens, inklusive des Rekurses auf ein Dogma (TkV 13-18). Während der erste Weg (infiniter Regreß) nicht vollständig begehbar ist und der zweite (logischer Zirkel) als inakzeptabel erscheint, stellt der dritte – prinzipiell mögliche – Weg (Abbruch des Verfahrens) eine Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung dar.

Damit dürfte bereits deutlich geworden sein, daß eine bestimmte erkenntnistheoretische Einstellung – hier also die Einstellung des klassischen Rationalismus – das Verhalten des Forschers in der Forschungspraxis beeinflusst. Und zwar wird das Verhalten des Forschers in zweierlei Hinsicht beeinflusst: zum einen wird er dazu neigen, bestimmte Überzeugungen zu dogmatisieren; zum anderen wird er sich auf die Suche nach einem vollkommenen System von Überzeugungen machen – und zwar mit dem Ziel, den Forschungsprozeß in dieser Frage zu einem Abschluß zu führen. Auf der einen Seite (Dogmatisierung) werden bestimmte Bestandteile unseres Wissens der Kritik entzogen, indem man sich entschließt, sie als unwiderlegbar zu erklären – Albert spricht hier von einer „Immunisierung“–; auf der anderen Seite (Fixierung eines vollkommenen, also nicht mehr veränderbaren Systems von Überzeugungen) wird

unser gegenwärtiger Wissensstand konservert und gegen mögliche Verbesserungen abgeschirmt. Auf der einen Seite – so könnte man sagen – überschätzen wir die menschliche Erkenntnisfähigkeit, insbesondere unseren eigenen Erkenntnisstand; auf der anderen Seite unterschätzen wir das menschliche Erkenntnisvermögen, die menschliche Lernfähigkeit und Kreativität, indem wir sinnvolle Erweiterungen und Vertiefungen unseres Wissens für ausgeschlossen halten.

Dies führt zu der Konsequenz, daß das für das Begründungsdenken charakteristische Gewißheitsstreben unvereinbar ist mit einer kompromißlosen Suche nach der Wahrheit (TkV 40f.; KR 217). Die jeweils akzeptierte Erkenntnistheorie beeinflusst die Chancen der Aufklärung.<sup>5</sup> Wer nach Gewißheit strebt, kann nicht gleichzeitig ergebnisoffen nach der Wahrheit streben – und zwar deshalb, weil der Versuch, Gewißheit zu erreichen, ihn auf die Herstellung und Aufrechterhaltung von Dogmen lenkt. Diese Art von Ausgerichtetheit seiner Erkenntnissuche läßt bestimmte Ergebnisse, nämlich solche, die in Widerspruch zu den akzeptierten Dogmen stehen, aus sachfremden, das heißt: nicht wahrheitsorientierten, Motiven gerade nicht zu.

Hinzu kommt: Wenn es stimmt, daß alle Sicherheit in der Erkenntnis selbstfabriziert ist (TkV 36) und jede Dogmatisierung mit einem Entschluß verbunden ist, die betreffende Überzeugung aufrechtzuerhalten, „gleichgültig, welche Einwände gegen sie gemacht werden könnten, und damit auch gleichgültig, wie die Realität beschaffen sein mag“ (TkV 41), dann ist „Kritikimmunität eines Systems oder einer Aussage in erkenntnismäßiger Hinsicht auf jeden Fall kein Vorzug“ (TkV

41). Denn es gilt: Wer subjektive Sicherheit erreichen möchte, muß ab irgendeinem Grad der Bewährtheit einer Erkenntnis damit aufhören, sie weiterhin dem Risiko des Scheiterns auszusetzen. Insofern aber hat er ein „intellektuelles Opfer“ (PkR 17) zu bringen – nämlich den Verzicht, ohne Rücksicht auf die eigene Befindlichkeit nach Erkenntnisfortschritt zu streben.

Hans Albert plädiert daher für einen *methodologischen Revisionismus*. Das ist eine praktische Einstellung, die davon ausgeht, daß jeder Bestandteil unseres Wissens fallibel ist, jede einzelne unserer Überzeugungen – wenn auch nicht alle gleichzeitig (TT 111; MRmA 138) – revidiert und jede für gut befundene Problemlösung durch eine bessere ersetzt werden kann. Die in dieser Einstellung zum Ausdruck kommende Annahme nennt man „Fallibilismus“. Den Fallibilismus versteht Albert als eine „These über menschliche Möglichkeiten“ (TkV 271); er selbst ist keine methodologische Konzeption. Genauer gesagt handelt es sich um die Annahme der Fehlbarkeit des Menschen in bezug auf die Lösung von Problemen beliebiger Art. Ein so verstandener Fallibilismus ist notwendigerweise mit einem erkenntnistheoretischen Realismus sowie der Akzeptanz einer Korrespondenztheorie der Wahrheit verbunden.<sup>6</sup>

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sollte man folgendes beachten. *Erstens*: Die Praktizierung eines methodologischen Revisionismus erfordert *nicht*, daß der jeweils geäußerte Zweifel selbst unbezweifelbar sein müßte (TT 111, 115). Zwar setzt jede Kritik die Akzeptanz bestimmter Auffassungen voraus – und damit die zeitweise Suspendierung des Zweifels in bezug auf diese Auffassungen.

Deren prinzipielle Bezweifelbarkeit kann jedoch eingeräumt werden, ohne daß damit Kritik unmöglich würde. Gewißheiten irgendwelcher Art sind nicht Bedingung der Möglichkeit von Kritik. *Zweitens*: Diese Methodologie erfordert *nicht*, daß man in der Lage sein müßte, jede Theorie oder jede Annahme, von deren *prinzipieller* Revidierbarkeit man ausgeht, tatsächlich zu kritisieren. Es mag sogar Voraussetzungen der Erkenntnis geben, die man für unverzichtbar hält. Der methodologische Revisionismus fordert lediglich, auch Unverzichtbarkeithesen als Hypothesen zu behandeln (TT 85). Es geht darum, Problemlösungen offenzuhalten für eine kritische Durchleuchtung – selbst wenn man eine Revision im konkreten Falle für wenig wahrscheinlich hält (TT 124); und es geht darum, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch Alternativen zu unseren gegenwärtigen Überzeugungen sich bewähren oder als brauchbar erweisen könnten. *Drittens*: Der methodologische Revisionismus schließt keineswegs aus, für bestimmte Positionen zu argumentieren (TkV 266). Ohne die Möglichkeit, gültige Argumente für (genauso wie gegen) bestimmte Positionen vorbringen zu können, wären Falsifikationen ausgeschlossen. Zum Fallibilismus gehört allerdings, daß man auch die (derzeit) für gültig erachteten Argumente für prinzipiell revidierbar hält. *Viertens*: Indem man argumentiert, nimmt man auf Gründe Bezug. Im Prozeß der Bewertung und Auswahl alternativer Problemlösungen ist also auch der kritische Rationalismus auf Begründungen angewiesen – allerdings nicht auf solche, die infallibel wären, sondern solche, die eine vorläufige Bevorzugung hinsichtlich angestrebter Ziele rational rechtfertigen.<sup>7</sup>

Aus dieser Beschreibung der Erkenntnis-situation folgt, daß es gemessen am Kriterium der zureichenden Begründung keine Möglichkeit gibt, zwischen Vorurteilen und Nicht-Vorurteilen zu unterscheiden. (Vor-)Urteile sind entweder wahr oder falsch, entweder widerlegt oder nicht widerlegt. Aber weder sogenannte Vorurteile noch bereits bewährte (und nicht widerlegte) Urteile sind zureichend begründet. Unsere Überzeugungen mögen zwar in bezug auf eine Prämissenmenge mehr oder weniger gut begründet sein, wir haben aber keine Überzeugungen, von denen wir aufgrund ihrer Begründetheit sagen könnten, daß sie absolut gewiß sind – und zwar nicht nur in einem psychologisch-subjektiven Sinn, sondern in dem Sinn, daß ihre Wahrheit gar nicht bezweifelbar, in dem Sinne also, daß ihre Unrevidierbarkeit erkennbar ist.

Angesichts dieser Situation nun, da zureichende Begründungen nicht zu haben sind und also auch eine „Reinigung“ des Geistes von Vorurteilen, das heißt von nicht zureichend begründeten Urteilen, nicht möglich ist, schlägt der kritische Rationalismus das *Prinzip der kritischen Prüfung* vor. Das Prinzip der kritischen Prüfung ersetzt das Prinzip der zureichenden Begründung – und orientiert damit unser Erkenntnisstreben und generell unser Problemlösungsverhalten in neuartiger Weise. Es ist eine Konsequenz dieser Neuorientierung, daß es im Erkenntnis- und Willensbildungsprozeß nicht darum gehen kann, durch Eliminierung aller nicht zureichend begründeten Überzeugungen gleichsam ganz neu anzufangen, indem man zunächst – wie Albert formuliert – einen Tabula-rasa-Zustand herstellt. Vielmehr halten wir – im Wissen um ihre Revidierbarkeit – zunächst an denjenigen

Überzeugungen fest, die wir gegenwärtig haben, unterwerfen diese aber einer möglichst strengen Kritik. Das Ziel der Kritik ist die Eliminierung von Fehlern und Irrtümern.

Mit diesem Perspektivenwechsel vermeidet Albert die durch das Münchhausen-Trilemma beschriebene ausweglose Situation (TkV 43; KK 21f.; KrE 14-16). Er bietet eine Reformulierung der Forschungsmethodik, mit der es möglich wird, das unlösbare Begründungsproblem zu umgehen. Der Gewinn besteht nicht darin, nunmehr über eine bessere Methode zu verfügen, sicheres Wissen zu erlangen. Vielmehr werden zum einen erkenntnisfeindliche Dogmatisierungen und zum anderen ein skeptizistischer Verzicht auf die Idee der objektiven Wahrheit vermieden. An der Idee der Wahrheit in Gestalt der „Idee der zutreffenden Darstellung irgendwelcher Sachverhalte, auf die man sich mit sprachlichen Mitteln beziehen kann“ (ESW 58; WFV 16f.), kann festgehalten werden, auch wenn das jeweils akzeptierte Kriterium der Wahrheit (an dem das Zutreffen der Darstellungen gemessen wird) – wie jede Instanz – der kritischen Diskussion unterliegt und im Lichte von Zielsetzungen durch ein anderes Kriterium ersetzbar ist (TT 149; WFV 25f.).

Zugleich wird mit diesem Perspektivenwechsel deutlich, daß die vermeintliche Mißlichkeit, die dadurch entsteht, daß wir auf der Suche nach Begründungen in einen unendlichen Regreß geraten, nur dann als eine solche erscheint, wenn wir glauben, auf Begründungen angewiesen zu sein. Mit der Methodologie der kritischen Prüfung wird eine Alternative aufgezeigt, die Erkenntnisfortschritt ermöglicht, ohne auf Rechtfertigungen irgendwelcher In-

stanzen abzuzielen oder auf sichere Erkenntnisfundamente rekurren zu müssen. Daher hieße es auch, die Pointe des kritischen Rationalismus zu verfehlen, wenn man meinte, um Kritik üben zu können, bedürfte es unangreifbarer Maßstäbe oder sicherer Ausgangspunkte, und da diese nicht zu haben seien, müßten sie durch Setzung eines Dogmas beschafft, mithin selbstfabriziert werden. Begründungen dieser Art sind weder möglich noch nötig. Vielmehr haben Maßstäbe der Falsifikation ebenfalls als fallibel und Falsifikationen als falsifizierbar zu gelten.

Hans Albert konnte deutlich machen, daß ein Hang zu bestimmten Denkweisen oder die Neigung zu bestimmten Formen der Problemlösung (und damit auch zu einer bestimmten Art des politischen Engagements), eine epistemische Wurzel hat, daß wir also nicht von ungefähr bestimmte Denk- und Handlungsweisen an den Tag legen, sondern daß es für diesbezügliche Neigungen Gründe gibt, die in unseren erkenntnistheoretischen Annahmen liegen. Damit behaupte ich nicht, daß die Präferenzierung bestimmter erkenntnistheoretischer Anschauungen die Ursache für ein bestimmtes praktisches Handeln wäre. Die hier obwaltenden Determinationsverhältnisse sind vermutlich komplizierter. Aber: Bestimmte erkenntnistheoretische Annahmen bzw. eine bestimmte Wissenschaftstheorie können uns in praktischen Angelegenheiten dazu verleiten, Problemlösungsvarianten zu bevorzugen, die letztlich totalitäre Verhältnisse etablieren.

Ich glaube, daß dies eine Quintessenz der Philosophie von Hans Albert ist und daß diese Philosophie zumindest auch als Versuch verstanden werden muß, die Erfah-

rung des Totalitarismus des 20. Jahrhunderts philosophisch zu durchdringen und dabei insbesondere den Zusammenhang zwischen bestimmten philosophischen Einstellungen *und* jener Art von politischem Denken und Handeln zu entschlüsseln, die letztlich in den Totalitarismus führen kann.

## 2. *Pragmatische Kritik*

Hierbei handelt es sich um Kritik, die auf die Folgen totalitären Denkens hinweist – genauer gesagt: auf die praktischen Folgen, die sich ergeben, wenn totalitäres Denken praxiswirksam wird.

*Totalkritik* an gegnerischen Anschauungen oder konkurrierenden Problemlösungen verhindert es, mögliche Stärken von Alternativen wahrzunehmen. Wer alternative Problemlösungen total ablehnt, ist nicht in der Lage, eventuelle positive Ansätze, die in diesen Alternativen hervorgebracht werden, zu erkennen. Totalkritik an einer abzulehnenden Praxis schließt jede Weiterentwicklung dieser Praxis aus, die diese möglicherweise akzeptabel macht (KrE 91).

Totalkritik ist mit einer lernfeindlichen Einstellung verbunden. Wer ausschließlich bereit ist, in konkurrierenden Anschauungen das Negative zu suchen, wird seinen eigenen Anschauungen gegenüber um so kritikloser sein. Totalkritik an einer konkurrierenden gesellschaftlichen Praxis macht eine Detailuntersuchung dieser Praxis überflüssig. Gleichzeitig macht sie blind für die Reformbedürftigkeit der eigenen gesellschaftlichen Praxis.

Totalkritik erzwingt geradezu ein bestimmtes Problemlösungsverhalten, denn sie führt zu undifferenzierten Totalverurteilungen. Wer eine gegebene gesellschaftliche Praxis verändern möchte, ist, nach-

dem er Totalkritik an dieser Praxis geübt hat, gezwungen, diese Praxis als Ganzes zu verändern, d.h. sie umzustürzen.

Totalkritik korreliert daher häufig mit einer Überschätzung des „ganz Anderen“. Eine Überschätzung z. B. des angestrebten neuartigen Gesellschaftszustandes verhindert realistische Gewinn- und Verlust-Rechnungen und macht eher geneigt, die mit seiner Herstellung verbundenen Transformationskosten zu tragen (KK 35f.).

*Alternativ-Radikalismus* ist sehr häufig kombiniert mit einem *dichotomischen Denken* – d.h. mit einem Denken in absoluten und unvermittelbaren Gegensätzen. Ein Denken in klar umrissenen und einfachen Alternativen führt zu bipolaren Kategorisierungen. In einer solchen Welt gibt es neben dem (absolut) Wahren nur (absolut) Falsches, politische Systeme sind entweder (absolut) legitim oder (absolut) illegitim, eine gesellschaftliche Praxis ist entweder (absolut) human oder (absolut) inhuman, eine Problemlösung ist entweder (absolut) akzeptabel oder (absolut) inakzeptabel, ein menschliches Verhalten entweder (absolut) gut oder (absolut) schlecht. Ein solches Denken führt zu einer unangemessenen Komplexitätsreduktion; die Realität wird einfacher dargestellt als sie ist. In einer solchen Welt gibt es weder Mischverhältnisse noch graduelle Abstufungen.

Dieser Denkstil bleibt nicht ohne Auswirkungen auf das Handeln. Wer Problemlösungen entweder akzeptiert oder ablehnt, hat keine Veranlassung, Vor- und Nachteile verschiedener Problemlösungen abzuwägen und miteinander zu vergleichen. Für wen es nur Schwarz oder Weiß, nur Freund oder Feind gibt, hat es schwer, sich auf bestimmte Kompromisse oder Kooperationen einzulassen. Ein dichotomischer

Denkstil hat daher Konsequenzen für die Wahl der Mittel, die man zur Zielerreichung einsetzt. Darüber hinaus beeinflusst er die Risikobereitschaft des Veränderers. Denn wer eine bestehende Praxis für in jeder Hinsicht überwindenswert betrachtet, wird möglicherweise auch dann ihre Eliminierung anstreben, wenn eine konkrete Alternative nicht zur Verfügung steht.

Das Denken in sich konträr gegenüberstehenden Alternativen zwingt praktisch dazu, Prinzipien nur in „Reinkultur“ anzuwenden. Die Konsequenz ist, daß bestimmte Problemlösungen zumindest tendenziell dogmatisiert werden. Denn wenn die Abweichung von einem als gültig oder zweckmäßig erkanntem Prinzip grundsätzlich von Übel ist, wird dieses Prinzip faktisch als sakrosankt erklärt.

An dieser Überlegung zeigt sich, daß *Alternativ-Radikalismus* nicht nur zur radikalen Ablehnung anderer Alternativen führen kann, sondern ebenso zur totalen Anerkennung des gegenwärtigen Zustandes (TkV 211). Ein und derselbe Denkstil – das Denken in radikalen Alternativen – macht die einen zu Revolutionären und die anderen zu extrem Konservativen. Totale Kritik und totale Anerkennung sind zumindest denkpsychologisch zwei Seiten einer Medaille. Während der Revolutionär zwar kritisch gegenüber dem Bestehenden ist, jedoch häufig die Probleme der Realisierung seiner Zukunftsvorstellungen unterschätzt, verhält sich der extrem Konservative rein affirmativ zur – in aller Regel tatsächlich kritikwürdigen – sozialen Realität und unterläßt es daher, über Möglichkeiten der Verbesserung überhaupt nachzudenken. Damit führt diese Einstellung zu einer faktischen Immunisierung der bestehenden Problemlösungen – das

heißt alternative institutionelle Lösungen werden nicht erdacht und können somit auch nicht mit den bestehenden verglichen werden.

Ein dichotomischer Denkstil hat ein enormes Verführungspotential. Wer unfähig ist, Grautöne wahrzunehmen, wird sich eher in Gewißheit wägen; er wird dazu neigen, sich selbst auf der richtigen Seite zu vermuten und alle Andersdenkenden auf der falschen. Für wen es nur Licht und Schatten gibt, der wird schnell bereit sein, moralische Verurteilungen auszusprechen. *Manichäisches Denken* – ein Denken in wertmäßig radikalen Gegensätzen – kommt zwar dem menschlichen Verlangen nach Orientierung entgegen, lähmt aber die Erkenntnissuche. Der ständig drohenden Gefahr, in diesen Denkstil zu verfallen, begegnet man am besten, indem man lernt, Komplexität und Ungewißheit zu ertragen.

Totalkritik und Alternativ-Radikalismus fördern gemeinsam ein *Freund-Feind-Denken* (TrP 170; KK 377, 384; KR 217), sie spalten die Welt in feindliche Lager auf, die sich unversöhnlich gegenüber stehen. Sie fördern damit eine irrationale Begeisterung für die eigene Sache; sie fördern Fanatismus und Intoleranz, die schließlich selbst Gewalt und Terror als Mittel akzeptabel erscheinen lassen (TkV 6). Freund-Feind-Denken verführt zu der Auffassung, daß man sich mit Kritik des Gegners inhaltlich nicht auseinandersetzen muß, sondern diese lediglich als feindlichen Angriff zu behandeln und zurückzuschlagen hat.

Die Neigung zur Totalkritik hat damit auch moralische Implikationen. Wer glaubt, den politischen oder ideologischen Gegner total verurteilen zu müssen, kann ihn nur als Feind, als Teufel oder als Irre-

geleiteten sehen. Diese Sicht auf den Gegner hat Konsequenzen für den Umgang mit ihm und hat in der Geschichte nicht selten katastrophale Folgen nach sich gezogen. Totalkritik am Gegner immunisiert den eigenen Standpunkt gegen Kritik. Wer sich sicher ist, das falsche Bewußtsein ausschließlich beim Gegner zu finden, fühlt sich eher berechtigt, dessen Widerstand auch mit Gewalt zu brechen.

Die als *Vakuum-Fiktion* bezeichnete Vorstellung – die Vorstellung, eine bessere Gesellschaft könne erst dann aufgebaut werden, wenn zuvor alle Restbestände der alten Gesellschaft beseitigt worden sind – verkennt bestimmte Realisierbarkeitsbedingungen. Zunächst dürfte es offensichtlich sein, daß auch im praktischen Bereich eine vollständige „Reinigung“ gar nicht möglich ist – es sei denn, man wäre bereit, auch die Menschen zu beseitigen.

Es mag zwar möglich sein, die Institutionen einer Gesellschaft zu zerschlagen, es ist aber ausgeschlossen, die Menschen von heute auf morgen zu ändern; es ist ebenfalls ausgeschlossen, die Traditionen, die in einer Gesellschaft wirksam sind, schlagartig auszuschalten. Sitten und Bräuche sind häufig noch dann wirksam, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen sie ursprünglich entstanden, schon längst verschwunden sind. Eine rationale Praxis muß aber gerade anthropologische Invarianten berücksichtigen, sie muß mit den in der Gesellschaft verbreiteten Wünschen und Motiven rechnen. Die jeweils gegebenen Bedürfnisse und Interessen sind zwar veränderbar, aber nicht in beliebiger Richtung und nicht mit beliebiger Geschwindigkeit; sie begrenzen daher, die jeweiligen Möglichkeiten des politisch Durchsetzbaren (AS 22f.).

Sodann kann die Herstellung eines sozia-

len und kulturellen Vakuums auch nicht erwünscht sein. Um zu adäquaten Problemlösungen zu gelangen, muß an Teilen des sozialen Erbes angeknüpft werden – müssen bestehende Regelungen übernommen, müssen Fähigkeiten der Menschen genutzt werden. Anstrebenswert ist es, soziale Veränderungen so zu gestalten, daß dabei nicht jede Stabilität der sozialen Ordnung aufgegeben werden muß, so daß die Alternative zum Gelingen der angestrebten Veränderung nur das Chaos oder der Bürgerkrieg sind.

Zu einer rationalen Praxis gehört es, in *realisierbaren* Alternativen zu denken. Ziel muß es sein, Anknüpfungspunkte für realistische Umgestaltungen aufzudecken. Um eine soziale Situation verbessern zu können ist es unzureichend, lediglich wünschbare Ziele zu bestimmen. Es ist vor allem erforderlich, über die Realisierbarkeit dieser Ziele nachzudenken. Dazu müssen die Wirkungen bestehender Institutionen, die aus ihnen hervorgehenden Anreize für menschliches Handeln – Albert spricht hier vom „institutionellen Apriori“ (TkV 213; VF 318) – sowie Gesetzmäßigkeiten aus dem jeweiligen Realitätsbereich beachtet werden. Sollen verschiedene Ziele gleichzeitig verwirklicht werden, treten Kompatibilitätsprobleme auf. Totalitäres Denken ist häufig mit einer Verkennung der Bedeutung nomologischen Wissens im Bereich der Sozialwissenschaften verbunden (PkR 69; KK 387).

Die mit der Vakuum-Fiktion verbundene *Idee der totalen Erneuerung* (TrP 167f.) zielt darauf ab, eine Gesellschaft auf dem Wege einer revolutionären Umwälzung gänzlich neu aufzubauen. Um mit dieser Methode erfolgreich zu sein, bedarf es einer ungeheuren Machtkonzentration. Not-

wendig ist eine Machtzentrale, die die Zerstörung der alten Gesellschaft und den Aufbau der neuen Gesellschaft steuert. Einfache Überlegungen, aber auch Erfahrungen zeigen, daß die dazu nötigen Institutionen der Erreichung der Endziele, die mit dem Aufbau einer neuen Gesellschaft verfolgt werden, häufig im Wege stehen. Diese Institutionen können aber, vor allem dann, wenn sich der Aufbau der neuen Gesellschaft verzögert und sie ein Eigenleben entwickelt haben, nicht ohne weiteres beseitigt werden. Es zeigt sich daher, daß die Methode der totalen Erneuerung zumindest in der Gefahr steht, statt die revolutionären Ziele zu erreichen, eine totalitäre Ordnung zu etablieren.

#### **IV. Methodischer Kritizismus als rationale Heuristik**

Hans Alberts Kritik totalitären Denkens erweist sich als der Versuch, die Frage zu beantworten, wie sich – nach dem Scheitern des Begründungsprogramms des klassischen Rationalismus und unter Umgehung einer skeptizistischen Resignation – ein *rationales und verantwortbares* Engagement im Bereich der sozialen Welt bewerkstelligen läßt. Diesen Kriterien genügt das folgende schrittweise Vorgehen: Identifikation sozialer Probleme; Entwurf konstruktiver und realisierbarer Problemlösungen unter Verwendung des in den theoretischen Realwissenschaften gefundenen Gesetzeswissens; Kritik und komparative Beurteilung dieser Lösungen bzw. ihrer Ergebnisse anhand von Maßstäben, wobei diese Maßstäbe selbst der kritischen Beurteilung unterliegen; gegebenenfalls Revision dieser Lösungen und ihre Ersetzung durch leistungsfähigere. Begründungen bzw. Rechtfertigungen sind bei diesem methodischen Vorgehen nur insoweit



von Belang, als es darum geht, kognitive Grundlagen für begründete Entscheidungen zwischen Alternativen bereitzustellen (SFE 6). Indem wir in der Lage sind, begründete Entscheidungen zu treffen, sind wir rational gerechtfertigt, an bestimmten Problemlösungen festzuhalten oder sie aufzugeben. Die Methodologie der kritischen Prüfung ist daher nicht an Bewahrung, sondern an Bewährung interessiert (PkR 42). Leistungsfähigkeit begründet Vorzugswürdigkeit. Wir halten aber niemals an Problemlösungen fest, weil diese etwa selbst – im Sinne des klassischen Begründungsprogramms – (letzt)begründet wären, sondern nur, weil wir derzeit über keine bessere realisierbare Lösung verfügen. Dieses methodische Vorgehen unterscheidet sich nicht von der Erkenntnispraxis in den Wissenschaften. Es gibt daher keinen Grund, von einer scharfen Trennung zwischen theoretischer und praktischer Rationalität auszugehen (WKPR 63f.).

Das zentrale Ergebnis der Albertschen Analyse des Erkenntnisproblems ist: Ein rationales Problemlösungsverhalten bzw. eine *rationale Heuristik* ist mit der Dogmatisierung und Immunisierung von Problemlösungen unvereinbar (TkV 35ff.; TrP 150). Es gibt keine Instanz – nicht einmal die Logik und die „Institution der Kritik“ selbst (TkV 239f.; TT 85f., 124) –, von der sich zeigen ließe, daß sie einer Kritik und Revision prinzipiell nicht zugänglich wäre.<sup>8</sup> Dies gilt für den methodischen Kritizismus selbst, dessen Selbstanwendung keineswegs in eine Paradoxie führt (TT 86, 122ff.). Es gibt keine Wissensbestände, die als absolut gewiß gelten könnten. Dies gilt auch in bezug auf Annahmen bzw. Voraussetzungen, von denen wir (womöglich unbewußt) etwa

beim Argumentieren oder Kritisieren Gebrauch machen und die in diesem Sinne notwendig sein mögen, um (überhaupt oder in dieser Art) argumentieren oder kritisieren zu können.<sup>9</sup> Auch bei der Erkenntnis von solcherart implizitem „Wissen“ können Fehler oder Unzulänglichkeiten unterlaufen (TT 141). Sowohl die Feststellung der Notwendigkeit (Unvermeidbarkeit) gewisser Voraussetzungen als auch die Erfassung dieser notwendigen – das heißt: als notwendig geltenden – Voraussetzungen ist fallibel. Daher gilt generell, daß sämtliche Erkenntnissicherheiten auf Entscheidungen beruhen, bestimmte Wissensbestände, Instanzen, Verfahren oder Kriterien gegen Kritik zu immunisieren und sie damit zu einem Dogma zu erheben. *Subjektive* Gewißheit ist also durchaus herstellbar, nicht aber *objektive* Gewißheit – eine Gewißheit, von der man einsehen könnte, daß sie prinzipiell nicht enttäuschbar ist.

Um zu besseren Problemlösungen zu gelangen, sind jedoch Dogmatisierungen weder notwendig noch hilfreich (MRmA 138). Statt bestimmte Problemlösungen durch irgendeine Gewißheit verbürgendes Begründungsverfahren auszuzeichnen, besteht die Pointe des *methodischen Kritizismus* (KrE 89f.) darin, alternative Lösungsvorschläge zu konstruieren, um auf der Basis einer komparativen Beurteilung der Leistungsfähigkeit der verschiedenen Optionen eine Entscheidung zwischen ihnen vorbereiten zu helfen. Daß für ein Problem sinnvolle alternative Lösungen bestehen könnten, kann nie ausgeschlossen werden; dies gilt selbst für besagte Argumentationsregeln bzw. für implizite Voraussetzungen des Argumentierens (WFV 84; PFAT 424). Die Entscheidung über die Bevorzugung der zur Auswahl

stehenden Problemlösungen wird anhand von für relevant gehaltenen Zielen oder Kriterien getroffen.

Alternative Problemlösungen sind stets rational diskutierbar. Dies gilt auch für alternative Lösungen ethischer Probleme, die ebenfalls als Hypothesen zu behandeln, das heißt anhand ihrer spezifischen Leistungsfähigkeit zu bewerten sind (TkV 90). Die Preisgabe des klassischen Begründungsprogramms mündet daher nicht in einen Relativismus, der dazu zwänge, beliebige Problemlösungen im Bereich des Erkennens oder der Politik für gleichwertig oder gleichberechtigt zu halten (MRmA 138; RmE 109f.). Aus dem Umstand, daß wir uns aufgrund prinzipieller Überlegungen nicht als berechtigt dünken, irgendeine Problemlösung für unverbesserbar zu halten, folgt auch nicht, daß es auf eine unausgesetzte und nachgerade sämtliche Überzeugungen oder Institutionen erfassende Kritik und Veränderung ankäme. Der methodologische Revisionismus fordert weder einen Aktionismus dieser Art, noch darf er als ein Aufruf zu andauernden Falsifikationsversuchen von beliebigen Überzeugungen mißverstanden werden. Zur praktischen Rationalität gehört es, gut bewährte von weniger gut bewährten Problemlösungen zu unterscheiden; es gehört dazu, Verbesserungsbedarf zu erkennen, und die verfügbaren Ressourcen zur Konstruktion und Etablierung verbesserter Problemlösungen zweckmäßig einzusetzen. Dies erfordert es, die Opportunitätskosten abzuwägen – zu überlegen, was bei einem anderen Kräfteinsatz erreichbar wäre.

Insofern der methodische Kritizismus in allen Bereichen der menschlichen Praxis darauf abzielt, Fehler auszumerzen und schlechtere Problemlösungen durch bes-

sere zu ersetzen, hat er „selbst moralischen Gehalt“ und seine Praktizierung Bedeutung für das individuelle und gesellschaftliche Leben (TkV 95).

## **V. Methodologischer Revisionismus im Bereich der Politik?**

Wird diese Methodologie auf das Problemlösungsverhalten in der Politik übertragen – wie dies sowohl Popper als auch Albert vorgeschlagen haben –, so entstehen zwei Probleme, die im Bereich der Naturwissenschaften, für die der kritisch-rationalistische Standpunkt zunächst erarbeitet wurde, nicht – zumindest nicht in dieser Form oder Schärfe – auftreten. Im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften, in denen mit der Idee der Wahrheit ein weithin akzeptierter Bezugspunkt zur Evaluierung von Aussagen und Theorien zur Verfügung steht, können im Bereich des politischen Handelns inkommensurable Wertvorstellungen sowie divergierende Interessen aufeinander treffen. Mit dieser Möglichkeit muß zumindest gerechnet werden, obwohl es geradezu ein Kennzeichen der Albertschen Philosophie ist, den Bereich dessen, worüber man rational diskutieren kann, ausgedehnt zu haben. Jedenfalls: Idiosynkratische Wertvorstellungen und partikulare Interessen werden die jeweils favorisierten Entscheidungen maßgeblich beeinflussen. Daher kann, obwohl bei allen Entscheidungen, die als rational gelten können, Wissen über die Wirklichkeit verarbeitet wird, die Herbeiführung einer Entscheidung über politische Problemlösungsalternativen *nicht nur* als Wahrheitssuche begriffen werden. Politische Entscheidungen sind unweigerlich auch das Ergebnis des politischen Kampfes um die Durchsetzung von Wertvorstellungen und Gruppeninteressen. *In dem*

*Maße*, in dem es – prinzipiell oder auch nur in einer konkreten Forschungs- oder Handlungssituation – unmöglich ist, über die Geltung unterschiedlicher Wertvorstellungen oder die Akzeptierbarkeit konfligierender Interessen rational zu entscheiden, versagt auch das Kritikprinzip: es läuft ins Leere. Der methodische Kritizismus stößt in einem solchen Falle wenn nicht auf eine Anwendungs-, so aber doch auf eine – zumindest vorläufige – Wirksamkeitsschranke. Moralische Entscheidungen und Wertüberzeugungen können zwar, wie Hans Albert hinlänglich gezeigt hat (TkV 66-95), unter verschiedenen Gesichtspunkten rational diskutiert oder diskutierbar *gemacht* (WErW 128) werden, sofern man aber vor *aktuell nicht-entscheidbaren* Meinungsunterschieden hinsichtlich der Geltung und Akzeptabilität von Werten und Normen oder auch einer Nicht-Ablehnbarkeit partikularer Interessenstandpunkte steht, bleibt ein – jedenfalls vorerst – irreduzibler Rest, der der rationalen Diskussion und der Kritik situationsbedingt entzogen ist. Wo genau die Grenze rationaler Diskutierbarkeit in einer konkreten Situation liegt und ob es – darüber hinaus – möglicherweise *bestimmte* prinzipielle Grenzen gibt, sind freilich wiederum Fragen, die im Sinne des methodischen Kritizismus als offen zu gelten haben. Indem der kritische Rationalismus eine Letztbegründungsmöglichkeit moralischer Normen *hypothetisch* bestreitet und von ihrer Nichtableitbarkeit aus kognitiven Aussagen ausgeht, räumt er jedenfalls ein, daß sogenannte letzte Wertentscheidungen oder letzte Zielsetzungen *nicht an sich*, sondern nur unter Berücksichtigung etwa ihrer Realisierbarkeit, ihrer praktischen Folgen oder ihrer Kohärenz untereinander kritisierbar sind.

Diese Situation kann politisch-moralische Diskussionen „früher“ und vor allem in existentiell bedeutsameren Fragen an ein (vorläufiges) Ende kommen lassen als dies im Bereich der Wissenschaften der Fall ist. Wenn auch in der Wissenschaft rationale Diskussionen ebenfalls nicht zu einem Konsens führen müssen (und insofern kein grundsätzlicher Unterschied zu politischen Diskussionen besteht), scheint doch zumindest unter empirisch arbeitenden Naturwissenschaftlern in höherem Maße ein Konsens darüber herstellbar zu sein, welcher Weg der weiteren Forschung beschritten werden muß, um Konsens in der strittigen Sache zu erzielen. Die diesbezüglichen Verhältnisse dürften im Bereich der Politik wesentlich komplizierter sein – ohne daß deshalb ein grundsätzlicher Unterschied in der Anwendbarkeit des Prinzips der kritischen Prüfung im Vergleich zur Wissenschaft zu behaupten wäre.

Ein zweites Problem ergibt sich aus dem Umstand, daß im Bereich des praktischen Handelns Alternativlösungen nicht in derselben „schonungslosen“ Weise getestet, das heißt einem möglichen Scheitern an der Erfahrung ausgesetzt werden können, wie dies in den theoretischen Wissenschaften der Fall ist. Da von praktischen Problemlösungsversuchen Menschen betroffen sind, müssen der Erprobung von Alternativen moralische Grenzen gesetzt werden. Zwar kann die politische Wissenschaft Theorien kritisieren, für das politisch-gesellschaftliche Handeln gilt jedoch gerade nicht, was Popper für die Wissenschaft reklamierte: nämlich daß wir Theorien an Stelle unserer selbst sterben lassen können. *Daß* es für das praktische politische Handeln normative Richtlinien geben muß, ist eine Forderung rationaler

Praxis. Welche sozialmoralische Schranke einem methodisch-kritizistischen Vorgehen innerhalb der gesellschaftlichen Praxis aufzuerlegen ist, folgt jedoch nicht aus dem Begriff der rationalen Praxis. Vielmehr müssen auch für dieses Problem Lösungsvorschläge konstruiert werden. Die Vorschläge zur normativen Begrenzung des methodischen Kritizismus innerhalb der praktischen Politik<sup>10</sup> unterliegen dabei selbst dieser Methodologie. Allerdings ist man auch an dieser Stelle mit dem ersteren Problem konfrontiert: Es ist keineswegs selbstverständlich, daß über die notwendige sozialmoralische Beschränkung des methodischen Kritizismus im praktischen Handeln ein gesellschaftlicher Konsens auf Basis einer rationalen Diskussion zu erzielen ist. In einem solchen Falle bleibt nur der politische Kampf.

Angesichts dieser Probleme auf eine Nichtübertragbarkeit der kritisch-rationalistischen Methodologie auf den Bereich der Politik zu schlußfolgern wäre verfehlt. Daß diese Methodologie in verschiedenen Bereichen der menschlichen Praxis auf unterschiedliche Anwendungsbedingungen stößt, steht nicht in Widerspruch zu ihr.

## **VI. Methodischer Kritizismus als kritizistisches Totalitarismuskonzept**

Ich glaube nun, daß Hans Albert mit diesem methodischen Kritizismus zugleich ein Kriterium entwickelt hat, das sich für die Bestimmung eines allgemeinen Totalitarismusbegriffs als zweckmäßig erweisen könnte. Der methodische Kritizismus – so meine These – impliziert ein *kritizistisches Totalitarismuskonzept*. Alleiniges Bestimmungsmerkmal eines solchen, kritisch-rationalistischen Begriffs des Totalitären ist die prinzipielle Immunisierung

von Aussagen, Werten, Normen, Institutionen, Verfahren, kurz: von Problemlösungen oder Instanzen irgendwelcher Art, gegen Kritik oder Revision. In diesem Sinne heißt es bei Albert: „Die Kritikimmunität fundamentaler Annahmen und ihre prinzipielle Nicht-Revidierbarkeit ist überhaupt das wesentliche Kennzeichen fundamentalistischer Auffassungen.“ (AF 99) Legt man einen solchen – an den Ideen der Kritisierbarkeit und der Revidierbarkeit orientierten – Begriff des Totalitären zugrunde, ergeben sich folgende Bestimmungen: *Totalitarismus* ist überall dort, wo bestimmte Problemlösungen der kritischen Prüfung entzogen werden und ihre Ersetzung durch bessere Lösungen generell unterbunden wird. *Totalitarismus* ist überall dort, wo bestehende Institutionen oder praktizierte Verfahren prinzipiell unveränderbar sowie bisher gültige Wissensbestände oder bislang akzeptierte Maßstäbe nicht revidierbar sind. *Totalitäres Denken* ist überall dort, wo das Scheitern etablierter Problemlösungen als ausgeschlossen gilt. *Totalitäres Denken* ist überall dort, wo nicht mit der Möglichkeit alternativer Lösungen gerechnet wird, die sich gemessen an Bewertungsmaßstäben als vorzuzugswürdig erweisen könnten. Totalkritik, Alternativ-Radikalismus und die Idee der totalen Erneuerung „sind“ totalitäre Denkgestalten, weil sie derartige Dogmatisierungen und Immunisierungen verkörpern oder nahelegen.

*Totalitäres Denken* ist an dem Versuch erkennbar, unkritisierbare letzte Instanzen zu postulieren, aus denen Rechtfertigungen für bestimmte Problemlösungen mit dem Ziel abgeleitet werden können, ihre Revision grundsätzlich auszuschließen. Die Bezeichnung „totalitäres Denken“ erfaßt keine Eigenschaft von Aussagen oder

Urteilen, sondern eine *gedankliche Beziehung*, die man zu bestimmten Aussagen oder Urteilen unterhält – nämlich die Annahme, diese seien unrevidierbar. Daher tritt auch an dieser Stelle kein Problem auf, totalitäre von nicht-totalitären Aussagen oder Urteilen zu unterscheiden. Die „Berechtigung“, ein solches Denken als „totalitär“ zu bezeichnen, ergibt sich zum einen daraus, daß, wenn man ein derartiges Denken vermeidet, man auch ein Problemlösungsverhalten vermeidet, das in den Totalitarismus führt. Zum anderen gilt auch umgekehrt, daß eine Untersuchung des Problemlösungsverhaltens, das gesellschaftliche Zustände generiert, die man üblicherweise als „totalitär“ bezeichnet, zu der Erkenntnis führen wird, das ihm ein Denkstil zugrundeliegt, der sich gerade durch jenen Mangel an reflexiver Skepsis auszeichnet, der in der gegebenen Begriffsbestimmung für ein solches Denken konstitutiv ist.

Dieser – aus dem Albertschen Kritizismus hervorgehende – Totalitarismusbegriff greift an der Methodologie, das heißt an der Technik des Problemlösens an. Der kritizistische Totalitarismusbegriff zielt damit weder ausschließlich noch primär auf die materialisierten Resultate des Handelns, also zum Beispiel die Form der Institutionen einer Gesellschaft oder eines politischen Systems, ab, sondern zunächst darauf, wie Probleme gelöst werden. Ausgehend hiervon bezieht er sich auf eine vorgeordnete und eine nachgeordnete Ebene. Die dem Problemlösungsverhalten vorgeordnete Ebene ist die Ebene des Denkens, die ihm nachgeordnete Ebene ist die der realisierten Problemlösungen. Insofern zielt der kritizistische Totalitarismusbegriff auch auf die Institutionen ab, denn Institutionen sind geronnene Pro-

blemlösungen, und Institutionen legen ihrerseits fest, wie Probleme gelöst werden. Der hier vorgeschlagene Begriff des Totalitären ist – indem er sich nicht nur auf die Problemlösungen selbst, sondern das Problemlösungsverhalten und das ihm vorausgehende Denken bezieht – allgemeiner als die herkömmlichen Totalitarismusbegriffe. Er ist insbesondere nicht nur ein Begriff der Herrschaftsformenlehre.

Die Auszeichnung des Problemlösungsverhaltens als entscheidend für die Kennzeichnung des Totalitären hat Konsequenzen, die hier nur beispielhaft angedeutet werden können. Zum Beispiel folgt aus ihr, daß ein totalitäres politisch-gesellschaftliches System nicht notwendigerweise eine Diktatur sein muß (TrP 145). Von einem totalitären System oder einer totalitären Organisation kann man tendenziell auch dann sprechen, wenn in ihnen ein totalitäres Problemlösungsverhalten um sich gegriffen hat. Ebenso folgt aus ihr, daß politisch-gesellschaftliche Systeme, in denen bestimmte Entscheidungen beispielsweise nicht auf der Basis von Mehrheitsbeschlüssen gefällt werden (etwa in der Wirtschaft), nicht schon deshalb totalitär sind. Auch demokratische Entscheidungsprozeduren sind nicht sakrosankt, sondern müssen sich an Leistungskriterien messen lassen. Daher ist zu prüfen, welche Entscheidungen auf welche Weise gefällt werden sollen. Die Legitimiertheit eines politisch-gesellschaftlichen Systems etwa von der universalen Anwendung bestimmter Entscheidungsregeln abhängig zu machen wäre selbst eine Form von Dogmatismus. Des weiteren gilt: So wie es keine absolute Begründung für irgendwelche Erkenntnisinhalte gibt, kann es auch keine absolute

Legitimation für bestimmte Arten von Systemen sozialer Herrschaft geben (TrP 177ff.). Aus dem allgemeinen methodologischen Revisionismus ergibt sich jedoch die Forderung, soziale Herrschaftssysteme so zu konstruieren, daß Meinungen zu beliebigen Themen sachlich geäußert, kritische Diskussionen öffentlich geführt, soziale Lernprozesse in Gang gebracht, geltende Gesetze geändert und gesellschaftliche Reformen durchgesetzt werden können.

Das kritizistische Totalitarismuskonzept wendet sich gegen die Dogmatisierung von Problemlösungen, gegen alle Versuche, Problemlösungen der Kritik zu entziehen bzw. gegen mögliche Fälskationen oder Revisionen zu immunisieren. Überall, wo es Dogmatisierungen und Immunisierungen dieser Art gibt, treffen wir auf totalitäre Momente. Abzulehnen sind Problemlösungen, für die ihre eigene Immunisierung konstitutiv ist.

*Totalitäre Systeme* sind durch die Art und Weise charakterisiert, wie sie den Prozeß der Problemlösung, einschließlich des Prozesses des sozialen Lernens organisieren. In totalitären Systemen ist der geistige Prozeß von Versuch und Irrtumsbeseitigung nicht institutionalisiert. Entscheidungen über Problemlösungen sind der Einflußnahme durch die Betroffenen entzogen, ohne daß diese die Möglichkeit hätten, die entsprechenden Regelungen zu debattieren und deren Veränderung anzustreben. Staatlich nicht genehmigte öffentliche Kritik ist verboten und unter Strafe gestellt. Es herrscht das, was Albert „kognitiven Protektionismus“ nennt (KrE 154): Bestimmte Überzeugungsbestände, die die Identität einer Ideologie begründen oder zum Selbstverständnis einer sozialen Gemeinschaft gehören, werden vor

Kritik und damit vor Aufweichung und Revision geschützt. Totalitäre Systeme sind politisch-gesellschaftliche Systeme, in denen nicht nur schlechthin die Möglichkeiten für kritische Diskussionen und für gesellschaftliche Reformen punktuell beschränkt, sondern in denen öffentliche Kritik an bestehenden Beschränkungen ausgeschlossen sind und Revisionsmöglichkeiten nicht existieren.

Analoges gilt für *totalitäre Ideologien*. Zu ihnen gehören Bestandteile, die sie kritikimmun machen und damit ihre Unwiderlegbarkeit verbürgen sollen. Totalitäre Ideologien propagieren ihre prinzipielle Unrevidierbarkeit. Sie verstehen sich nicht als Denkangebote, sondern verpflichten jeden einzelnen zur unkritischen Übernahme der propagierten Glaubensüberzeugungen. Totalitäre Ideologien fordern absoluten Gehorsam und Parteilichkeit, und indem sie Rechtfertigungen bieten, sorgen sie für das gute Gewissen derjenigen, die sich in ihrem Sinne engagieren.<sup>11</sup>

Dieses kritizistische Totalitarismuskonzept hebt auf Merkmale ab, die für rechte wie linke, für säkulare wie auch religiöse historisch-politische Phänomene charakteristisch sein können, und genügt damit der Albertschen Forderung (TkV 5f.), nach strukturellen Gemeinsamkeiten von Katholizismus, Calvinismus, Kommunismus und Faschismus zu suchen. Es ist die Aufgabe einer unter diesem Blickwinkel ansetzenden Totalitarismusforschung, die institutionellen und kognitiven Immunisierungsstrategien zu identifizieren, die für totalitäre Systeme konstitutiv sind.

## **Siglen:**

### **Werke von Hans Albert**

TkV – Traktat über kritische Vernunft (1968). 5., verbesserte und erweiterte Auflage. Tübingen: Mohr, 1991.

PkR – Plädoyer für kritischen Rationalismus. München: Piper, 1971.

KK – Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1972.

TT – Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1975.

AS – Aufklärung und Steuerung. Aufsätze zur Sozialphilosophie und zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1976.

ESW – Erkenntnis, Sprache und Wirklichkeit. Der kritische Realismus und das Problem der Erkenntnis. In: Bernulf Kanitscheider (Hrsg.): Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag. Innsbruck 1976, S. 39-53; zit. nach: LB, S. 53-76.

TrP – Traktat über rationale Praxis. Tübingen: Mohr, 1978.

WFV – Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft. Tübingen: Mohr, 1982.

SFE – Die Suche nach dem Fundament der Erkenntnis. Husserl, Heidegger und die Erlanger Schule. In: *Il cannocchiale*, 3, 1986, S. 3-10.

KrE – Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive. Tübingen: Mohr, 1987.

PFAT – Die angebliche Paradoxie des konsequenten Fallibilismus und die Ansprüche der Transzendentalpragmatik. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), S. 421-428.

WKPR – Der Wiener Kreis und die Problematik der Rationalität. In: Paul Kruntorad (Hrsg.): *Jour fixe der Vernunft. Der Wiener Kreis und die Folgen*. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1991, S. 56-68.

VF – Die Verfassung der Freiheit. Bedingungen der Möglichkeit sozialer Ordnung. In: Kurt

Salamun (Hrsg.): *Moral und Politik aus der Sicht des Kritischen Rationalismus*. Amsterdam 1991, S. 13-42; zit. nach: LB, S. 303-335.

WErW – Wissenschaftliche Erkenntnis und religiöse Weltauffassung. In: Jürgen Audretsch (Hrsg.): *Die andere Hälfte der Wahrheit*. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion. München: Beck, 1992, S. 113-133.

GSW – Das Gewißheitsbedürfnis und die Suche nach Wahrheit. Ideologisches Denken zwischen Fundamentalismus und Pragmatismus. In: Friedrich Schneider/Rudolf Strasser/Karl Vodrazka (Hrsg.): *Pragmatismus versus Fundamentalismus*. Wien: Orac, 1993, S. 11-30.

AF – Anmerkungen zum Fundamentalismus. In: Kurt Salamun (Hrsg.): *Geistige Tendenzen der Zeit. Perspektiven der Weltanschauungstheorie und Kulturphilosophie*. Frankfurt am Main u.a.: Lang, 1996, S. 85-111.

MRmA – Der Mythos des Rahmens und der moderne Antirealismus. Zur Kritik des idealistischen Rückfalls im gegenwärtigen Denken. In: Volker Gadenne/Hans Jürgen Wendel (Hrsg.): *Rationalität und Kritik*. Tübingen: Mohr, 1996, S. 9-28; zit. nach: LB, S. 118-139.

RmE – Realität und menschliche Erfahrung. Zur Problematik der Erfahrung im transzendentalen Realismus. In: Jürg Freudiger/Andreas Graeser/Klaus Petrus (Hrsg.): *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München: Beck, 1996, S. 93-110.

PmkR – Pragmatismus und kritischer Rationalismus. Zur Rolle pragmatischer Tendenzen im modernen Denken. In: Volker Gadenne (Hrsg.): *Kritischer Rationalismus und Pragmatismus*. Amsterdam – Atlanta 1998, S. 19-36.

KR – Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

MRdR – Methodologischer Revisionismus und diskursive Rationalität. Bemerkungen zur Methodendiskussion in den Sozialwissenschaften. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 25 (2000) 1, S. 29-45.

LB – Hans-Albert-Lesebuch. Ausgewählte Texte. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

## Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vgl. dazu Volker Gadenne: Rationale Heuristik und Falsifikation. In: Ders./Hans Jürgen Wendel (Hrsg.): Rationalität und Kritik. Tübingen 1996, S. 57ff., sowie John R. Wettersten: Eine aktuelle Aufgabe für den kritischen Rationalismus und die Soziologie. In: Ebd., S. 193-198.

<sup>2</sup> Zur Kritik an Poppers Abgrenzungskriterium vgl. Gadenne, a.a.O., S. 64-67, sowie Ingo Pies: Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Der Beitrag Karl Poppers. In: Ders./Martin Leschke (Hrsg.): Karl Poppers kritischer Rationalismus. Tübingen 1999, S. 18-21.

<sup>3</sup> Hans Albert hat das „totalitäre Denken“ auch mit dem „liberalen Denken“ kontrastiert (KK 376).

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Lothar Fritze: Essentialismus in der Totalitarismusforschung. Über Erscheinungsformen und Wege der Vermeidung. In: Achim Siegel (Hrsg.): Totalitarismustheorien nach dem Ende des Kommunismus. Köln – Weimar – Wien 1998, S. 143-166.

<sup>5</sup> Vgl. Herbert Keuth: Idealismus, Realismus und die Chancen der Aufklärung. In: LOGOS, N. F. 7 (2001), S. 70.

<sup>6</sup> Vgl. Hans Jürgen Wendel: Fallibilismus und Letztbegründung: Über notwendige Voraussetzungen und die Kontingenz von deren Erkenntnis. In: Volker Gadenne/Hans Jürgen Wendel (Hrsg.): Rationalität und Kritik. Tübingen 1996, S. 42-49.

<sup>7</sup> Vgl. Karl R. Popper: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf. Hamburg 1984, S. 97.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Gunnar Andersson: Die Kritisierbarkeit der Logik. In: Volker Gadenne (Hrsg.): Kritischer Rationalismus und Pragmatismus. Amsterdam – Atlanta, GA 1998, S. 61-75.

<sup>9</sup> Vgl. Wendel, a.a.O., S. 50-55.

<sup>10</sup> Zu einem solchen Vorschlag vgl. Werner Becker: Kritischer Rationalismus oder Kritizismus? Zur Frage der Übertragbarkeit der kritisch-

rationalen Grundidee auf die Politik. In: Kurt Salamun (Hrsg.): Karl R. Popper und die Philosophie des kritischen Rationalismus. Zum 85. Geburtstag von Karl R. Popper. Amsterdam – Atlanta, GA 1989, S. 217ff.

<sup>11</sup> Zu einer kritisch-rationalistischen Ideologietheorie vgl. Kurt Salamun: Perspektiven einer Ideologietheorie im Sinne des kritischen Rationalismus. In: Ders. (Hrsg.): Karl R. Popper und die Philosophie des kritischen Rationalismus. Zum 85. Geburtstag von Karl R. Popper. Amsterdam – Atlanta, GA 1989, S. 251-268.

*Priv.-Doz. Dr. phil. habil. Lothar Fritze, geb. 1954 in Karl-Marx-Stadt. Diplom in Betriebswirtschaft 1978, Promotion in Philosophie 1988, Habilitation in Politikwissenschaft 1998. Privatdozent an der TH Chemnitz; Mitarbeiter am Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung an der TH Dresden, Mommsenstr. 13, 01062 Dresden. Letzte Buchveröffentlichung: Täter mit gutem Gewissen. Über menschliches Versagen im diktatorischen Sozialismus. Böhlau Verlag, Weimar-Köln 1998.*



## **Kritische Prüfung und pluralistische Demokratietheorie. Hans Albert als politischer Denker**

---

Philosophische Erkenntnistheorie beschäftigt sich mit den Bedingungen für die Erlangung und Bestätigung von Wissen. Damit zusammenhängende Fragen wurden und werden häufig in einer besonders abstrakten Form erörtert, so daß Zweifel an deren Relevanz für gesellschaftliche Zusammenhänge entstanden. Das daraus resultierende Desinteresse verkennt indes die Bedeutung erkenntnistheoretischer Auffassungen für die Gestaltung einer sozialen Ordnung. Das Ausmaß des Anspruchs, über sicheres Wissen hinsichtlich der Entwicklung von Geschichte und Gesellschaft, Politik und Wirtschaft zu verfügen, geht einher mit dem Anspruch, das Miteinander der Menschen im Namen solcher Erkenntnisse verbindlich zu regeln. Hiermit einher gehen kann sowohl humaner Fortschritt wie autoritäre Herrschaft. Gerade die letztgenannte Möglichkeit veranschaulicht die Gefahr, individuelle Freiheiten im Namen angeblich gesicherter Erkenntnisse einzuschränken. In solchen Fällen besteht ein enger Zusammenhang zwischen erkenntnistheoretischem Anspruch und politischer Ordnung. Gleiches gilt für die Auffassung, wonach es keinen letzten Grund der Erkenntnis gebe, sondern nur vorläufige Hypothesen über Sachverhalte benennbar seien. Das damit verbundene „trial and error“-Prinzip bedingt für das soziale Miteinander eine Gesellschaft, die Kritik nicht als ein ihrer Entwicklung abträgliches Prinzip ansieht. Vielmehr muß sie die Korrektur bisheriger Auffassungen nach einer kritischen Prüfung als konstitutives Element ihrer selbst betrachten. Eine Erkenntnistheorie,

die Wissen nur als vorläufig und korrigierbar ansieht, plädiert demnach für eine Gesellschaftsordnung, die pluralistisch ausgerichtet und offen kritikfähig ist.

In diesem Sinne versteht sich die wissenschaftstheoretische Strömung des „Kritischen Rationalismus“, die wesentlich von Karl R. Popper geprägt wurde. Sie geht davon aus, daß nur solche Auffassungen und Werte (vorläufig) begründbar seien, die sich bei einer kritischen Prüfung bewährten. Das damit verbundene Prinzip unterstellt die Fehlbarkeit der Vernunft und die Notwendigkeit der Widerlegbarkeit von Annahmen. Theorien müßten an der Erfahrung scheitern können und dürften sich nicht gegenüber Kritik immunisieren. Dies ist für Popper nicht in einer „geschlossenen Gesellschaft“ möglich, wo das soziale Miteinander durch starre Dogmen und Traditionen festgelegt ist. Hier erfolgten Veränderungen nicht aufgrund der Einsicht gegenüber kritischen Einwänden, sondern aufgrund der Einführung neuer Tabus. Insbesondere in Platon, Hegel und Marx sah Popper Vordenker einer solchen Gesellschaftsordnung. Dem gegenüber plädierte er für das Modell einer „offenen Gesellschaft“, wo der Einzelne durch eine individuelle Entscheidung seinen Platz in sozialen Zusammenhängen bestimmen könne. Deren Gestaltung sollte das Ergebnis von kritischen Diskussionen um die richtigen Normen und Werte sein. Hierbei handelt es sich für den „Kritischen Rationalismus“ um den einzigen vernünftigen Weg, der eine schrittweise Verbesserung gesellschaftlicher Zustände ermögliche. Dem gegenüber führe das

Streben nach einem Idealzustand der Utopie zu einer bedenklichen Theorie über die geschichtliche Entwicklung, münde sie doch allzu oft in Modellen von „geschlossenen Gesellschaften“.<sup>1</sup>

Ähnliche Auffassungen vertritt auch der wichtigste deutsche Repräsentant des „Kritischen Rationalismus“, der Wissenschaftstheoretiker Hans Albert. Der 1921 Geborene studierte zwischen 1946 und 1952 an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln, erlangte 1950 den Grad des Diplom-Kaufmanns und promovierte 1952. Von 1952 bis 1958 arbeitete Albert als Assistent am Forschungsinstitut für Sozial- und Verwaltungswissenschaften in Köln und habilitierte sich 1957. Ein Jahr später, 1958, begegnete er Popper und wandte sich unter dessen Einfluß dem „Kritischen Rationalismus“ zu. Seit 1963 hatte Albert bis zu seiner Emeritierung 1989 eine Professur für Soziologie und Wissenschaftslehre in Mannheim inne.<sup>2</sup> Erstmals einem größeren Publikum bekannt wurde er durch sein Engagement im „Positivismusstreit“ in der Soziologie Anfang der sechziger Jahre. Hier trat Albert als vehementer Gegner der Anhänger der „kritischen Theorie“ der „Frankfurter Schule“ um Theodor W. Adorno und Max Horkheimer auf und nahm insbesondere eine scharfe Kritik an den Auffassungen des damals noch jungen Jürgen Habermas vor.<sup>3</sup> Aus dieser Frontstellung gegen die seinerzeitigen neo-marxistischen Strömungen resultiert der Eindruck, die Auffassungen des „Kritischen Rationalismus“ seien bezogen auf den gesellschaftlichen status quo affirmativ und negierten die Möglichkeiten politischer Veränderungen. Wie unangemessen diese Einschätzung ist, will die folgende Darstellung und Erörterung

von Alberts politischem Denken zeigen.

### **Grundzüge von Alberts Wissenschaftstheorie**

Dem vorangestellt werden muß allerdings eine kurze Skizze seiner Wissenschaftstheorie. Systematisch dargestellt findet sie sich in dem 1968 erstmals erschienenen „Traktat über kritische Vernunft“. Darin kritisiert Albert zunächst die Versuche, eine „letzte Begründung“ für wahre Theorien angeben zu können: Verlangt man für alles eine Begründung, so muß man auch für jene Erkenntnis, worauf man die zu begründende Auffassung zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen. Die damit verbundene Suche nach einem „archimedischen Punkt“ (Descartes) für den Bereich der Erkenntnis führt nach Albert aber zu einem „Münchhausen-Trilemma“. Letztendlich bliebe die Wahl zwischen drei Möglichkeiten: Erstens könnte man bei der Suche nach Gründen immer weiter zurückgehen, was aber praktisch nicht möglich wäre und daher keine sichere Grundlage liefere (infiniter Regreß). Zweitens wäre es möglich im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückzugreifen, die vorher schon als begründungsbedürftig erschienen und somit ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führten (logischer Zirkel). Oder drittens könnte man an einer bestimmten Stelle der Suche nach einer zureichenden Begründung einfach willkürlich beenden (Abbruch des Verfahrens). So sei kein letztendlicher Grund als „Prinzip der zureichenden Begründung“ für wahre Theorien möglich. Ebenso wenig wie der Lügenbaron sich selbst aus dem Sumpf ziehen konnte, meint Albert, ebensowenig könnte für die Erkenntnistheorie und prak-

tische Philosophie eine „letzte“ Begründung angegeben werden.<sup>4</sup>

Als zusammenfassende Kritik am klassischen Rationalitätsmodell und dem ihm zugrunde liegenden Gewißheitsstreben formuliert er: *„Alle Sicherheiten der Erkenntnis sind selbstfabriziert und damit für die Erfassung der Wirklichkeit wertlos.“*<sup>5</sup> Angesichts des Scheiterns der Suche nach sicheren Grundlagen unserer Erkenntnis plädiert Albert für die „Idee der kritischen Prüfung“<sup>6</sup> und damit für einen „konsequenten Fallibilismus“. Diese Auffassung geht von der prinzipiellen Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft aus und hält theoretische Aussagen nur in Form von Hypothesen für möglich. Somit fordert Albert auch für alle gesellschaftlichen Bereiche, Problemlösungen so zu gestalten, daß sie an Erfahrungswerten überprüfbar und damit widerlegbar sind. Entsprechend lehnt diese Auffassung, Dogmen mit dem Anspruch auf absolute Gewißheit grundsätzlich ab. Sie versuchten sich gegen jede mögliche Kritik zu immunisieren, um so nicht dem Risiko des Scheiterns ausgesetzt zu sein. Problemlösungsversuche können für Albert nicht nur im Bereich der Wissenschaft, sondern auch der Ethik, Politik und Theologie nur vorläufig sein und müssen sich in der Realität bewähren. Insofern plädiert er für eine ständige kritische Prüfung solcher Aussagen. Damit vertritt Albert ein Rationalitätsmodell des Kritizismus, das sich als eine Technologie für das Problemlösungsverhalten versteht.<sup>7</sup>

Hierbei handelt es sich um eine negative Methode, die nicht auf positive Begründbarkeit, sondern auf mögliche Widerlegbarkeit von Aussagen ausgerichtet ist. Dies schließt als Bestandteil der „kritischen Prüfung“ einen „theoretischen Plu-

ralismus“ ein, sind doch für Albert Auffassungen nur dann kritisierbar, wenn es auch Möglichkeiten zum Aufzeigen von Alternativen gibt. In diesem Sinne enthalten für ihn auch unrealistische metaphysische oder utopische Positionen ein konstruktiv aufzugreifendes kritisches Potential, das zu konkreten Veränderungen vorheriger Annahmen und Praktiken führen kann. Ein „theoretischer Pluralismus“ bedingt für Albert daher nicht nur die Zulässigkeit unterschiedlicher Auffassungen, sondern auch die ständige Veränderung des status quo in Gesellschaft und Wissenschaft. Vorläufig anerkannte Problemlösungen stehen somit nie fest, sondern müssen sich immer in der Realität bewähren. Alle Versuche des Ausweichens vor einem kritischen Dialog mit der Wirklichkeit führten demgegenüber zu einer Unterdrückung von Kritik und zur Herrschaft eines starren Systems. Der theoretische Pluralismus dient daher als Mittel, die Dogmatisierung von theoretischen Auffassungen und die Errichtung von kritikimmunen Lehrgebäuden zu verhindern.<sup>8</sup> Den unterschiedlichen derartigen Versuchen in Geschichte und Gegenwart wie Calvinismus und Katholizismus, Faschismus und Kommunismus gilt Alberts Kritik. Trotz grundlegender inhaltlicher Unterschiede wiesen sie strukturelle Gemeinsamkeiten auf.<sup>9</sup>

### **Kritik der Legitimation traditioneller Herrschaftstypen**

Mit ihrer Forderung nach blinder Parteilichkeit, gehorsamem Glauben und unkorrigierbarem Engagement gehörten derartige geistige politische und religiöse Strömungen zu einem traditionellen Herrschaftstyp, den Albert als „politische Theologie“ bezeichnet. Derartiges Denken

ging auf eine Auffassung zurück, wonach der gesamte Kosmos als ein Sinnzusammenhang verstanden wurde. „Die politische Theologie“, so Albert, „war also integrierender Bestandteil einer Kosmo-metaphysik, die eine Deutung der gesamten Wirklichkeit liefern wollte, ihr einen Sinn zu geben suchte und durch Verankerung in diesem Sinn auch der Legitimation politischer Ordnungen und Maßnahmen dienstbar gemacht wurde. Der archimedische Punkt, auf den dabei zurückgegangen werden konnte, war kosmisch-religiöser Natur und daher im allgemeinen einer kritischen Analyse enthoben.“<sup>10</sup> Angesichts einer solchen Auffassung kam hermeneutischen Praktiken<sup>11</sup> in derartigen „politischen Theologien“<sup>12</sup> eine wichtige Bedeutung zu. Bestimmte Grundlagen galten als nicht mehr hinterfragbare Offenbarungen: im religiösen Zusammenhang „heilige Schriften“ (z.B. Bibel, Koran), im politischen Zusammenhang Geschichtstheorien (z.B. dialektischer Materialismus, Rassenkampf-Ideologie). Vermittelt wurden solche Einsichten jeweils durch eine relativ geschlossene und hierarchisch strukturierte Gruppe, die sich auf ihr Interpretationsmonopol stütze und daraus ihren unabdingbaren Gehorsamsanspruch ableiten.<sup>13</sup> Im Namen der Geschichte, des Glaubens oder der Vernunft zog man daraus totalitäre Konsequenzen. Als eine besondere Variante von „politischer Theologie“ sieht Albert die „politische Eschatologie“ an: Während es ersterer um die Legitimation von sozialer Herrschaft ging diente diese der Legitimation sozialer Massenbewegungen. Das ihr eigene Katastrophendenken münde nicht selten in der Forderung nach einer fundamentalen Negation der bestehenden Gesellschaftsordnung. „Soweit in den Ideo-

logien“, so Albert, „die zur Legitimation radikaler und revolutionärer Strömungen auf utopischer Grundlage dienen, unter dem Einfluß der Säkularisierung der einstmalig kosmische Sinnzusammenhang auf einen Sinn der Geschichte reduziert wurde, sind dadurch Lehren entstanden, die nicht weniger autoritär und dogmatisch strukturiert sind als die der alten politischen Theologie. Sie sind nur säkularisierte Formen der gleichen Denkweise, in denen Rechtfertigung und Offenbarung miteinander verbunden sind. Die Rechtfertigung gilt allerdings nicht der bestehenden Ordnung, sondern ihrem Umsturz, sie hat also zunächst negativen Charakter.“<sup>14</sup> Aus dem intensiven Katastrophendenken folge somit eine totale Kritik, die auch den Einsatz von Gewalt im Namen einer als historisch notwendig angesehenen Revolution legitimiere (z. B. bei der Bolschewiki in Rußland, bei Teilen der Achtundsechziger in der westlichen Welt). Bestehende Verhältnisse würden in solchen utopischen Heilslehren ohne das Aufzeigen rationaler Alternativen pauschal verdammt. Es solle vollständig reiner Tisch gemacht und danach eine Gesellschaft neu aufgebaut werden.<sup>15</sup>

Kritik formuliert Albert aber auch gegenüber einer bestimmten Form demokratischer Herrschaftslegitimation, wobei er von einer „demokratischen politischen Theologie“ und von „politischer Arithmetik“ spricht. Hier greife man nicht mehr auf göttliche Mächte zurück, sondern erhebe Verfahrensweisen zu neuen Offenbarungsmodellen. Albert benennt als Beispiel dafür eine bestimmte Auffassung des Wahlaktes, der als getreuer Ausdruck der Bedürfnisse aller Gesellschaftsmitglieder und des Interesses der Gesamtheit gedeutet werde. Diese würden in der Sichtweise

der „politischen Arithmetik“ als letzte Gegebenheiten aufgefaßt und damit jeder Kritik enthoben. Indessen gelten Albert die artikulierten Bedürfnisse und Interessen der Menschen schon als Ergebnis sozialer Prozesse und der mit ihnen verbundenen Deutungen. Die Willenskundgebungen der Individuen beruhen auf ihrem Glauben und Wissen, die grundsätzlich ebenfalls kritisier- und revidierbar seien. Präsentierten sich Institutionen der repräsentativen Demokratie als Induktionsmaschine zur Umsetzung individueller Interessen zur allgemeinen Wohlfahrt, so verkläre man das tatsächliche Funktionieren der betreffenden Institutionen und verschleierte die damit verbundenen sozialen Tatbestände von Herrschaft und Konflikt. Zwar sei einer so verstandenen „politischen Arithmetik“ auch die Idee der Rechtfertigung und das Offenbarungsmodell der alten „politischen Theologie“ eigen, im Unterschied dazu eröffne dieses Legitimationsmodell von politischer Herrschaft aber auch die Möglichkeit der „kritischen Prüfung“.<sup>16</sup>

### **Kritizismus und Pluralismus als Alternativen**

Hauptsächlich wendet sich Alberts politisches Denken allerdings nicht gegen die letztgenannte Form eines „arithmetischen“ Demokratieverständnisses, sondern gegen dogmatische und kritikimmune Auffassungen über Gesellschaft. Diese Frontstellung ergibt sich für ihn aus seinem wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis: „Je nachdem, ob man an die Unfehlbarkeit bestimmter sozialer Instanzen oder auch bestimmter Methoden, an die Sicherheit gewisser Quellen der Erkenntnis oder an die absolute Gewißheit irgendwelcher Einsichten glaubt oder ob

man davon ausgeht, daß alle Instanzen und Methoden prinzipiell fehlbar sind und daß der Glaube an sichere Erkenntnisquellen und an absolut gewisse Einsichten einer Illusion über menschliche Möglichkeiten entspringt, wird man zu anderen Vorschlägen nicht nur für die Prozeduren der wissenschaftlichen Forschung, sondern darüber hinaus auch für die in anderen Bereichen der Gesellschaft einzuschlagenden Verfahrensweisen und für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens im ganzen gelangen.“<sup>17</sup> Aus dieser Einstellung heraus lehnt Albert auch alle in Philosophie und Politik, Theologie und Wissenschaft vorkommenden Varianten eines sich vor Kritik abschottenden Denkens ab. Es fordere häufig genug das totale Engagement für eine heilige Sache, das in der Geschichte zur Diabolisierung des Gegners und zu Gewalt und Terror führte. Hier zeigt sich Albert auch als Totalitarismustheoretiker, weist er doch auf strukturelle Gemeinsamkeiten von Faschismus und Kommunismus hin.

Dogmatismus und Kritikimmunität stellt er Kritizismus und Pluralismus als Alternativen gegenüber: Der erstgenannte Aspekt geht von der bereits referierten Auffassung aus, wonach es keine letztendlich sichere Begründung für unser Wissen gebe. Daher müssten alle Aussagen zu menschlichen Problemlösungen der kritischen Prüfung ausgesetzt werden können. Aus diesem Kritizismus folgt ein konsequenter Fallibilismus, d. h. es können nur prinzipiell fehlbare Hypothesen aufgestellt werden. Diese müssen durch die Konfrontation mit Erfahrungen im Sinne von Konstruktion und Kritik, Versuch und Irrtum widerlegbar sein. Das damit verbundene Verfahren bezeichnet Albert als „dialektisch“ – meint damit aber

anderes als bei Hegel, nämlich die ständige Suche nach Fehlern in einer Aussage und das Bemühen, sie verbessernd zu korrigieren. Die damit verbundene Methode der kritischen Prüfung setzt verständlicherweise voraus, daß Aussagen überprüfbar vorgetragen werden. In diesem Sinne versteht Albert das Rationalitätsmodell des Kritizismus als Entwurf einer Lebensweise, der auch politische Bedeutung zukomme.<sup>18</sup> Keine politische Entscheidung und Norm darf sich der kritische Betrachtung und möglichen Korrektur verweigern, was auch für Legitimationsvarianten von demokratischen Systemen gelte. Alle Entscheidungen, Institutionen und Normen in ihnen stellen für Albert nur vorläufige Problemlösungsversuche dar, welche möglicherweise durch neue Lösungsvorschläge ersetzt werden müssen.

Um allerdings den beschriebenen Kritizismus auch anwenden zu können, bedarf es einer dafür Möglichkeiten gewährenden Gesellschaftsordnung. Die von Albert geteilte Sozialphilosophie kann somit schon aus diesem Grunde nicht politisch neutral sein, sondern zielt in den Worten Poppers gesprochen auf eine „offene Gesellschaft“. Nicht nur in der wissenschaftlichen, sondern auch in der politischen Sphäre bedarf es der Artikulation unterschiedlicher Auffassungen und Kritiken. Erst der damit verbundene Pluralismus gestattet die Suche nach realistischen Alternativen zum Gegebenen und vermeidet die Herausbildung eines theoretischen Monismus. Hierdurch kann auch der im Empirismus feststellbaren Gefahr einer Dogmatisierung der Erfahrung vorgebeugt werden, lehnten doch dessen Anhänger mit Verweis auf das Bestehende vielfach Veränderungen ab.<sup>19</sup> „Der theoretische Pluralismus“ ist für Albert „ein Mittel, die *Dogmatisierung*

von theoretischen Auffassungen und damit ihre Verwandlung in kritikimmune metaphysische Lehrgebäude zu verhindern, und gerade dazu kann die *kritische* Verwendung alternativer metaphysischer Konzeptionen einen Beitrag leisten.“<sup>20</sup> Bezogen auf eine politische Utopie veranschaulicht Albert dies anhand der Kapitalismuskritik im Marxismus, wenn er meint, sie weise kritisch auf das Negativum einer extremen Klassengesellschaft hin, wo große Teile der Bevölkerung in schwer erträglichen Verhältnissen lebten.<sup>21</sup>

### **Reformpolitik statt Traditionalismus und Utopismus**

Mit den aus der Wissenschaftstheorie abgeleiteten politischen Auffassungen nimmt Albert eine Frontstellung sowohl gegen den Traditionalismus als auch gegen den Utopismus ein. Während ersterer Veränderungen überhaupt ablehne, ignoriere letzterer das Realisierbarkeitsproblem. Statt dessen plädiert Albert für eine schrittweise Reformpolitik auf Basis neu gewonnener (vorübergehend gültiger) Einsichten. Insofern kritisiert der Wissenschaftstheoretiker nicht die Orientierung an überlieferten Traditionen, sondern nur deren dogmatische Verklärung.<sup>22</sup> Konservative Denker sehen für Albert in jeglichen Veränderungsversuchen Vorbote eines Umsturzes und verteidigten somit das bestehende System mit all seinen Schwächen. Auch tradierte Problemlösungen müßten kritisierbar und durch neue Problemlösungen ersetzbar sein. Eine rationale Sozialkritik darf aber nicht das Problem der Umsetzung außer acht lassen. Dies kritisiert Albert an den Anhängern des Utopismus, der von einer wirklichkeitsfremden Idealvorstellung aus eine

bestehende Gesellschaftsordnung rigoros verdamme. Man fordert entsprechend einen grundlegenden Umsturz, ohne sich über dessen Folgen bewußt zu sein. Solche Schritte führten in der Geschichte immer wieder zu einer hohen Machtkonzentration, die wiederum eine umfassende Kontrolle der dieser Herrschaft Unterworfenen bedingte. Beide Einstellungen bezeichnete Albert als „Alternativ-Radikalismus“, kämen für sie doch nur die abstrakten Alternativen der totalen Anerkennung oder der totalen Kritik des bestehenden Systems in Betracht.<sup>23</sup>

Dem gegenüber tritt Albert für eine soziale Ordnung im Sinne einer „offenen Gesellschaft“ ein: Deren Institutionen müßten die offene Diskussion von Änderungsvorschlägen ermöglichen, deren Realisierung auf demokratischem Wege gestatten sowie einen geregelten und gewaltlosen Regierungswechsel zulassen. Unter derartigen Rahmenbedingungen läßt sich eine schrittweise Umgestaltung der Gesellschaft in Gestalt einer Reformpolitik betreiben. Sie setzt allerdings das Wissen um realistische Möglichkeiten des Handelns und dessen eventuelle Konsequenzen voraus. Gerade dieser Gesichtspunkt erklärt Alberts ablehnende Haltung gegenüber den – seinerzeit von neo-marxistischen Intellektuellen und Wissenschaftlern erhobenen – Forderungen nach einer Revolution. Sie ignorierten, daß eine Gesellschaft nicht mit beliebigen Mustern versehen werden kann, sondern solche Handlungen einen tiefgreifenden Einschnitt in strukturierte soziale Situationen vornehmen. Die Anhänger der Revolutionsforderungen berücksichtigten diese allerdings nicht und entwickelten daher keine realisierbaren Alternativen. Dazu bedarf es für Albert nicht nur der Berück-

sichtigung der gegebenen sozialen Situation, sondern auch des theoretischen Wissens um die Möglichkeit von Änderungen. Historisches und sozialtechnologisches Wissen spielt dabei eine gewichtige Rolle. Auf deren Basis lassen sich unterschiedliche Alternativmodelle für gesellschaftliche Veränderungen konstruieren und vergleichend auf ihre Angemessenheit für soziale Problemlösungen hin analysieren.<sup>24</sup>

Daher plädiert Albert ganz im Sinne seiner Wissenschaftstheorie für „politische Dialektik“ und „experimentelle Politik“<sup>25</sup>: Alle politischen Problemlösungen müßten als Hypothesen betrachtet und behandelt, der „kritischen Prüfung“ anhand der gesellschaftlichen Realität und wissenschaftlicher Erkenntnisse ausgesetzt und bei feststellbaren Irrtümern und Schwächen korrigiert werden. Statt für das Rechtfertigungsdenken der Legitimationstypen politischer Herrschaft tritt Albert ein für „das in der ökonomischen Tradition der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis kultivierte Denken in Alternativen, das als brauchbares Muster für rationales Problemlösungsverhalten angesehen werden kann, in bestimmter Weise, nämlich als Situationsanalyse durch Konstruktion sozialtechnologisch durchgearbeiteter alternativer Lösungsvorschläge, als Methode politisches Denken auszuzeichnen, als eine Methode, in der theoretisch unterbaute Sozialkritik in Verbindung mit theoretisch gestützter Sozialtechnologie eine wesentliche Rolle spielt.“<sup>26</sup> Insbesondere zwei Begriffe bzw. Vorgehensweisen spielen dabei für Albert eine wichtige Rolle: die „Aufklärung“, also das Bemühen, den Fortschritt der Erkenntnis für die Korrektur bestimmter Vorurteile fruchtbar zu machen, und die „Steuerung“, also das

Bestreben, wissenschaftliche Erkenntnisse von der Physik bis zur Ökonomie für die soziale Praxis im Sinne einer technologischen Anwendung nutzbar zu machen.<sup>27</sup> Politik nimmt in dieser Sichtweise den Charakter von rationalem sozialen Experimentieren an.

### **Einschätzung und Kritik**

Hans Alberts Ableitung politischer Prinzipien aus einer besonderen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie stellt nicht nur ein intellektuell reizvolles Unternehmen dar, sondern liefert wichtige Ansätze für eine moderne Demokratietheorie. Dabei wird weniger auf institutionelle Regelungen, sondern stärker auf strukturelle Prinzipien verwiesen. Hierzu gehören für den Wissenschaftstheoretiker die Kritikmöglichkeit und der Pluralismus, die als unabdingbare Bestandteile einer „offenen Gesellschaft“ zu gelten haben. Er geht darüber hinaus von einem dynamischen Modell sozialen Miteinanders aus, setzt doch das „trial and error“-Prinzip für politische Entscheidungsprozesse ständige Korrekturen und Veränderungen des Bestehenden voraus. Die Möglichkeit der Kritik erweist sich dabei als Motor der gesellschaftlichen Entwicklung, die auf fortwährend Verbesserung und nicht auf einen unrealistischen Idealzustand abzielt. Insofern muß auch den Stimmen, die insbesondere aus dem intellektuellen Umfeld der „Frankfurter Schule“ in den sechziger und siebziger Jahren gegen den „Kritischen Rationalismus“ erhoben wurden, widersprochen werden: Keineswegs ging es Albert und Popper darum, den bestehenden gesellschaftlichen Zustand zu tradieren. Vielmehr forderten sie eine ständige Kritik an ihm und die Entwicklung realistischer Alternativen. Gerade in einer

Zeit, wo nicht nur romantische Revolutionserwartungen verfliegen sind, sondern es auch an breiter angelegten gesellschaftskritischen Ansätzen fehlt, kann an diesen aufklärerischen und emanzipatorischen Aspekt des „Kritischen Rationalismus“ konstruktiv angeknüpft werden.

Allerdings muß dabei berücksichtigt werden, daß sich dafür bei Albert keine konkreten Vorgaben finden. Als Wissenschaftstheoretiker sah er es nicht als seine Aufgabe an, der Politikwissenschaft vorbehaltene Modelle von „offener Gesellschaft“ zu entwickeln. Häufig benennt er daher nur allgemeine Prinzipien, ohne deren konkrete Anwendung näher zu erörtern. Gerade vor dem Hintergrund des von Albert selbst eingeforderten Prinzips der Realisierbarkeit für politische Lösungsvorschläge hätte man sich hier doch mehr erwarten können. Dies gilt auch und gerade für die konkrete Vorgehensweise bei deren „kritischer Prüfung“. Die Forderung, auf die Übereinstimmung mit den Kenntnissen aus der historischen und sozialwissenschaftlichen Forschung zu achten, ignoriert, daß diese keineswegs so eindeutig und einheitlich präsentiert werden, wie der Hinweis auf dieses Kriterium suggeriert. Kritik wäre darüber hinaus noch hinsichtlich der gesellschaftlichen Akzeptanz von Prinzipien der „kritischen Prüfung“ für Gestaltung politischer Prozesse angebracht. Hier entspricht Alberts Ideal nicht der sozialen Realität. Politiker dürften kaum offen von einer Fehlbarkeit ihres politischen Programms sprechen, berechnete Kritik daran einräumen und entsprechende Korrekturen an ihm durchführen. Derartiges Verhalten gilt entweder als Ausdruck von Entscheidungsschwäche oder Inkompetenz.<sup>28</sup> Hier mag eingewandt werden, daß die Gesell-



schaft noch nicht reif für die geforderten Prinzipien ist. Gleichwohl müssen auch sie sich der Problematik der Realisierbarkeit stellen.

Noch auf zwei weitere Aspekte des politischen Denkens von Albert muß kritisch hingewiesen werden: Die Forderung nach der Übertragung des Prinzips der Kritizierbarkeit auf die Politik schließt auch Grundprinzipien des demokratischen Verfassungsstaates wie die Gewalten(ver)teilung, den Konstitutionalismus oder die Menschenrechte ein. Eine solche Forderung widerspricht dem im Grundgesetz (Art. 79,3) festgelegten Unzulässigkeitsprinzip für die Änderung bestimmter Grundsätze, wofür es auch gute Gründe gibt. Gleichwohl mündet Alberts Position in dieser Frage nicht in einem Wertrelativismus, setzt doch sein „Prinzip der kritischen Prüfung“ einige Bestandteile (Meinungsfreiheit, Pluralismus etc.) davon voraus. Gleichwohl hätte dieser Gesichtspunkt einer näheren Reflexion bedurft. Und schließlich verstört auch Alberts pauschale Kritik an der auf die Demokratie bezogenen „politischen Arithmetik“, die sicherlich bezogen auf Vorstellungen von „Gemeinwohl“ als Legitimationsprinzip wie im Utilitarismus mehr als nur berechtigt ist. Die Darstellung des Parlamentariers als Offenbarungsvermittler und die Ausführungen über die Repräsentationsfiktion nehmen allerdings eine unrealistische Perspektive bei der Betrachtung der politischen Praxis in parlamentarischen Demokratien ein. Darüber hinaus sind in solchen politischen Systemen entgegen Alberts Annahme keineswegs die Bedürfnisse und Interessen der Individuen der Kritik enthoben und das Repräsentativprinzip verschleiert auch nicht die sozialen Tatbestände der Herr-

schaft und des Konflikts. Ein demokratischer Verfassungsstaat immunisiert sich – zumindest von seinem Selbstverständnis her – keineswegs gegenüber der Kritik, sondern lebt als soziale Institution davon. Dies geschieht ganz im Sinne von Alberts Prinzip der „kritischen Prüfung“, das daher auch als Bestandteil einer modernen Demokratietheorie angesehen werden kann.

### **Anmerkungen:**

<sup>1</sup> Vgl. Karl R. Popper, *Logik der Forschung* [1935], Tübingen 1984; ders., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. I. Der Zauber Platons, II. Hegel, Marx und die Folgen* [1945], München 1980; Hans Albert, *Der kritischen Rationalismus* Karl Raimund Poppers, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 46. Jg., 1960, S. 391-415; Bryan Magee, *Karl Popper*, Tübingen 1986.

<sup>2</sup> Eine Biographie über Albert liegt nicht vor, vgl. aber Hans Albert, *Autobiographische Einleitung*, in: ders., *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart 1977, S. 5-33. Über seine Wissenschaftstheorie informiert einführend und komprimiert: Eric Hilgendorf, *Hans Albert zur Einführung*, Hamburg 1997.

<sup>3</sup> Vgl. Theodor W. Adorno u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt-Neuwied 1972; Hans-Joachim Dahms, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem Kritischen Rationalismus*, Frankfurt/M. 1994, S. 323-400.

<sup>4</sup> Vgl. Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft* [1968], Tübingen 1991, S. 9-18.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 36.

<sup>6</sup> Vgl. Hans Albert, *Die Idee der kritischen Vernunft. Zur Problematik der rationalen Begründung und des Dogmatismus*, in: ders., *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München 1971, S. 11-29.

<sup>7</sup> Vgl. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Anm. 4), S. 35-56.

<sup>8</sup> Vgl. ebenda, S. 56-65 und S. 116-123.

<sup>9</sup> Vgl. ebenda, S. 5f.

<sup>10</sup> Ebenda, S. 190.

<sup>11</sup> Vgl. Hans Albert, Hermeneutik und Realwissenschaft. Die Sinnproblematik und die Frage der theoretischen Erkenntnis, in: ders. (Hrsg.), Sozialtheorie und soziale Praxis. Eduard Baumgarten zum 70. Geburtstag, Meisenheim 1971, S. 42-77.

<sup>12</sup> Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Anm. 4); S. 189-193.

<sup>13</sup> Vgl. ebenda, S. 19-21.

<sup>14</sup> Ebenda, S. 194.

<sup>15</sup> Vgl. ebenda, S. 193-196.

<sup>16</sup> Vgl. ebenda, S. 196-207.

<sup>17</sup> Hans Albert, Aufklärung und Steuerung. Gesellschaft, Wissenschaft und Politik in der Perspektive des kritischen Rationalismus, in: ders., Kritische Vernunft und menschliche Praxis, Stuttgart 1977, S. 180-210, hier S. 180f.

<sup>18</sup> Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Anm. 4), S. 35-44 und 50-56.

<sup>19</sup> Vgl. ebenda, S. 56-65.

<sup>20</sup> Ebenda, S. 64.

<sup>21</sup> Vgl. ebenda, S. 209.

<sup>22</sup> Vgl. Hans Albert, Tradition und Kritik. Zur Problematik der sozialen Verankerung von Überzeugungen, in: ders., Plädoyer für kritischen Rationalismus (Anm. 6), S. 30-44.

<sup>23</sup> Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Anm. 4), S. 211-213.

<sup>24</sup> Vgl. Albert, Aufklärung und Steuerung (Anm. 17), S. 202f.

<sup>25</sup> Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Anm. 4), S. 207-218.

<sup>26</sup> Ebenda, S. 215.

<sup>27</sup> Vgl. Albert, Aufklärung und Steuerung (Anm. 17), S. 188-195.

<sup>28</sup> Vgl. Werner Becker, Kritischer Rationalismus oder Kritizismus? Zur Frage der Übertragbarkeit der kritisch-rationalen Grundidee auf die Politik, in: Kurt Salamun (Hrsg.), Karl R. Popper und die Philosophie des Kritischen Rationalismus. Zum 85. Geburtstag von Karl R. Popper, Amsterdam/Atlanta 1989, S. 203-220.

Dr. Armin Pfahl-Traugber (Köln)

## **Dogma statt Wissenschaft.**

### **Hans Alberts Kritik der modernen Theologie**

---

„Meines Erachtens ist es nicht mehr möglich, den christlichen Glauben auf überzeugende Art mit der modernen Weltanschauung zu verbinden.“<sup>1</sup> Diese Einschätzung formulierte der Philosoph Hans Albert<sup>2</sup>, der bedeutendste deutsche Repräsentant des von Karl R. Popper begründeten „Kritischen Rationalismus“<sup>3</sup>. Diese Wissenschaftstheorie geht davon aus, daß nur solche Auffassungen und Werte (vorläufig) begründbar seien, die sich bei einer kritischen Prüfung bewährten. Das damit verbundene Prinzip unterstellt die Fehlbarkeit der Vernunft und die Notwendigkeit der Widerlegbarkeit von Annahmen. Theorien müßten an der Erfahrung scheitern können und dürften sich nicht gegenüber Kritik immunisieren. Genau dies wirft Albert den Auffassungen der traditionellen und modernen Theologie vor. Er argumentiert damit nicht vorrangig im ethischen, historischen oder politischen, sondern im wissenschaftstheoretischen Sinne. Alberts Kritik an historischen Begründungsversuchen des christlichen Glaubens und an der Praxis der christlichen Kirche findet sich nur in allgemeiner Form bei der Begründung des eigenen Wissenschaftsverständnisses, wobei insbesondere der Dogmatismus Gegenstand der Auseinandersetzung war. Demgegenüber nahm Albert eine breitere und detailliertere Kritik an den Auffassungen der modernen Theologie vor, welche sich auch in gesonderten Schriften niederschlug.

Damit gehört er zu den wenigen Philosophen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhun-

derts, die sich dezidiert kritisch mit Religion und Theologie beschäftigten. Selbst innerhalb der Anhängerschaft des „kritischen Rationalismus“ fand dieses Thema nur geringes Interesse, hielt sich doch auch dessen Begründer Popper mit Äußerungen über den christlichen Glauben eher zurück. Aber auch bei anderen philosophischen Richtungen spielte die Auseinandersetzung mit Religion und Theologie nur eine geringe Rolle. Dies mag zum einen an dem mit der Säkularisierung einhergehenden schwindenden Interesse an der Rechtfertigung religiöser Behauptungen liegen. Zum anderen nahm die Akzeptanz der Auffassung von einer strikten Trennung von Glauben und Wissen auch in der Philosophie zu. Gegenüber diesen beiden Entwicklungen betonte Albert immer wieder die gesellschaftliche Bedeutung der Religion und die Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit ihr: Er habe schon immer ein Interesse an theologischer Literatur gehabt, da ihn die Religion als Kulturerbscheinung interessiere. Religionen seien wichtige Bestandteile von Versuchen menschlicher Lebensgestaltung und Weltorientierung, die man um eines Verständnisses des menschlichen Geistes willen nicht ignorieren dürfte. Darüber hinaus lehnte Albert die Auffassung ab, wonach religiöse Fragestellungen einer rationalen Klärung nicht zugänglich seien.

Insbesondere die moderne Theologie versuche sich, mit Verweisen auf die Vernunft neu zu legitimieren. Gerade dieser Anspruch erweckte das Interesse und die

Kritik des Wissenschaftstheoretikers Albert. Er sah in solchen Tendenzen ein interessantes Unternehmen, das in einer Gesellschaft, in der christliche Glaubensvorstellungen aufgrund einer anderen Weltauffassung immer mehr an Bedeutung verlören, hartnäckig diesen Auflösungsprozeß verhindern will. Dabei bediene man sich Verfahrensweisen, die unter den Gesichtspunkten echter Wahrheitsuche inadäquat erschienen.<sup>4</sup> Hierzu gehörten insbesondere Versuche innerhalb der modernen Theologie, zwar in Teilbereichen die Prinzipien der kritischen Prüfung von Aussagen zuzulassen, aber wiederum andere Bereiche grundsätzlich vor Kritik abzuschotten. Damit verharre man weiter in einem Dogmatismus, der im Kontrast zum modernen Wissenschaftsverständnis stehe. Gerade dieser Vorwurf in Richtung der teilweise reformerisch ausgerichteten Universitätstheologie löste innerhalb dieser heftige Kritik an Albert aus: Ganze Bücher wurden gegen seine Auffassungen geschrieben, worauf der Wissenschaftstheoretiker wiederum mit eigenen Büchern antwortete.<sup>5</sup> Worin bestanden nun aber Alberts Einwände gegen die traditionelle und moderne Theologie und welchen Standpunkt nahm er innerhalb der Religionskritik ein? Diesen Fragen will die vorliegende Abhandlung nachgehen. Dazu bedarf es zunächst einer Darstellung der Grundzüge von Alberts Wissenschaftstheorie, stellt diese doch den philosophischen Ausgangspunkt seiner Theologiekritik dar.

### **Grundzüge von Alberts Wissenschaftstheorie**

Systematisch dargestellt findet sie sich in dem 1968 erstmals erschienenen „Traktat über kritische Vernunft“. Darin kritisiert

Albert zunächst die Versuche, eine „letzte Begründung“ für wahre Theorien angeben zu können: Verlangt man für alles eine Begründung, so muß man auch für jene Erkenntnis, worauf man die zu begründende Auffassung zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen. Die damit verbundene Suche nach einem „archimedischen Punkt“ (Descartes) für den Bereich der Erkenntnis ergibt nach Albert aber zu einem „Münchhausen-Trilemma“. Letztendlich bliebe die Wahl zwischen drei Möglichkeiten: Erstens könnte man bei der Suche nach Gründen immer weiter zurückgehen, was aber praktisch nicht möglich wäre und daher keine sichere Grundlage liefere (infiniter Regreß). Zweitens wäre es möglich im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückzugreifen, die vorher schon als begründungsbedürftig erschienen und somit ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führten (logischer Zirkel). Oder drittens könnte man an einer bestimmten Stelle der Suche nach einer zureichenden Begründung einfach willkürlich beenden (Abbruch des Verfahrens). So sei kein letztendlicher Grund als „Prinzip der zureichenden Begründung“ für wahre Theorien möglich. Ebensowenig wie der Lügenbaron sich selbst aus dem Sumpf ziehen konnte, meint Albert, ebensowenig könnte für die Erkenntnistheorie und praktische Philosophie eine „letzte“ Begründung angegeben werden.<sup>6</sup>

Als zusammenfassende Kritik am klassischen Rationalitätsmodell und dem ihm zugrunde liegenden Gewißheitsstreben formuliert er: *„Alle Sicherheiten der Erkenntnis sind selbstfabriziert und damit für die Erfassung der Wirklichkeit wertlos.“*<sup>7</sup> Angesichts des Scheiterns der Suche nach sicheren Grundlagen unserer Erkenntnis plädiert Albert für die „Idee der kritischen

Prüfung“<sup>8</sup> und damit für einen „konsequenten Fallibilismus“. Diese Auffassung geht von der prinzipiellen Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft aus und hält theoretische Aussagen nur in Form von Hypothesen für möglich. Somit fordert Albert auch für alle gesellschaftlichen Bereiche, Problemlösungen so zu gestalten, daß sie an Erfahrungswerten überprüfbar und damit widerlegbar sind. Entsprechend lehnt diese Auffassung, was für die Motive von Alberts Theologiekritik von besonderer Bedeutung ist, dogmatische Auffassungen mit dem Anspruch auf absolute Gewißheit grundsätzlich ab. Sie versuchten sich gegen jede mögliche Kritik zu immunisieren, um so nicht dem Risiko des Scheiterns ausgesetzt zu sein. Problemlösungsversuche können für ihn nicht nur im Bereich der Wissenschaft, sondern auch der Ethik, Politik und Theologie nur vorläufig sein und müssen sich in der Realität bewähren. Insofern plädiert Albert für eine ständige kritische Prüfung solcher Aussagen. Damit vertritt er ein Rationalitätsmodell des Kritizismus, das sich als eine Technologie für das Problemlösungsverhalten versteht.<sup>9</sup>

Hierbei handelt es sich also um eine negative Methode, die nicht auf positive Begründbarkeit, sondern auf mögliche Widerlegbarkeit von Aussagen ausgerichtet ist. Dies schließt als Bestandteil der „kritischen Prüfung“ einen „theoretischen Pluralismus“ ein, sind doch für Albert Auffassungen nur dann kritisierbar, wenn es auch Möglichkeiten zum Aufzeigen von Alternativen gibt. In diesem Sinne enthalten für ihn auch unrealistische metaphysische oder utopische Positionen ein konstruktiv aufzugreifendes kritisches Potential, das zu konkreten Veränderungen vorheriger Annahmen und Praktiken führen

kann. Ein „theoretischer Pluralismus“ bedingt für Albert daher nicht nur die Zulässigkeit unterschiedlicher Auffassungen, sondern auch die ständige Veränderung des status quo in Gesellschaft und Wissenschaft. Vorläufig anerkannte Problemlösungen stehen somit nie fest, sondern müssen sich immer in der Realität bewähren. Alle Versuche des Ausweichens vor einem kritischen Dialog mit der Wirklichkeit führten demgegenüber zu einer Unterdrückung von Kritik und zur Herrschaft eines starren Systems. Der theoretische Pluralismus dient daher als Mittel, die Dogmatisierung von theoretischen Auffassungen und die Errichtung von kritikimmunen Lehrgebäuden zu verhindern.<sup>10</sup> Den unterschiedlichen derartigen Versuchen in Geschichte und Gegenwart wie Calvinismus und Katholizismus, Faschismus und Kommunismus gilt Alberts Kritik. Trotz grundlegender inhaltlicher Unterschiede wiesen sie strukturelle Gemeinsamkeiten auf.<sup>11</sup>

### **Kritik des Offenbarungsmodells der Erkenntnis**

Für die christliche Religion und Theologie sah Albert solche zunächst im Offenbarungsmodell der Erkenntnis, das allerdings nicht nur in diesem Bereich besteht. Es handelt sich dabei um eine Auffassung, wonach nur Vorurteile die offen erkennbare Wahrheit verdeckten. An sich kann sie in dieser Sichtweise unmittelbar und unmißverständlich vom Erkennenden wahrgenommen werden. Dies setzt allerdings voraus, daß er die inhaltlichen Botschaften als Wahrheiten akzeptiert und nicht kritisiert. Gerade der Offenbarungscharakter suggeriert, hier gebe es hinter dem Präsentierten keine anderen Gründe oder Ursachen mehr. Insofern handelt es

sich für Albert beim Offenbarungsmodell der Erkenntnis um ein Musterbeispiel für den gescheiterten Versuch der Ermittlung einer absolut sicheren Grundlage für Aussagen. Er ermögliche bis zu einem gewissen Grad die Frage nach Gründen und Ursachenfaktoren, breche dieses Verfahren allerdings dann ab und verweise auf die offenbarte Erkenntnis als letzten Grund. Dieser kann dann nicht mehr hinterfragt und kritisiert werden. Genau darin erblickt Albert den von ihm vehement abgelehnten Dogmatismus, der sowohl weiteres Analysieren als auch Kritisieren grundsätzlich ausschließt. Im Laufe der Geschichte bildeten sich unterschiedliche Versionen eines solchen Offenbarungsmodells heraus, die Albert hinsichtlich der jeweiligen Erkenntnisquelle und des Zugangs zu dieser Quelle unterscheidet. Insbesondere in theologischen Denkweisen erblickt er solche Offenbarungsmodelle, die von einer nicht mehr hinterfragbaren göttlichen Botschaft ausgehen und sie vor jeder kritischen Auseinandersetzung abschotten.

Albert wörtlich: „Eine historisch an einen bestimmten Kreis von Menschen gebundene einmalige übernatürliche Offenbarung, die den übrigen Menschen und damit auch den späteren Generationen nur noch über eine teilweise schriftlich fixierte Tradition zugänglich ist – ein im theologischen Denken der Hochreligionen verbreitetes Muster der Wahrheitsvermittlung – kann in sozialer Hinsicht ... in ganz verschiedener Weise ausgestaltet werden. An sich soll durch dieses Muster eine einmal geoffenbarte und unwandelbare Wahrheit ein für allemal begründet und damit jeder möglichen Kritik entzogen werden. Aber durch eine solche Fixierung sind bekanntlich keineswegs alle Änderungen ausge-

schlossen. Es wird vielmehr nur das eigentliche Problem in die *Identifikation* und die *Interpretation* dieser *Offenbarung* verschoben, das heißt: es kommt nur darauf an festzustellen, welche der in der betreffenden Tradition überlieferten Äußerungen kanonischen Charakter haben und damit als offenbarungshaltig anzusehen sind und wie sie gedeutet werden müssen, damit dieser Gehalt rein und unverfälscht zum Vorschein kommt.“<sup>12</sup> In solchen Fällen geht es nicht mehr um die offene Erörterung von Sachfragen, sondern um die Deutung von verbindlichen Vorgaben. Hermeneutik ersetzt die Analyse. Unterschiedliche Auffassungen können so nur noch durch eine unterschiedliche Auslegung von Offenbarungen erfolgen. Für Religionen sind dies häufig Grundlagenwerke, die als göttliche Botschaft gelten. Im Christentum steht verständlicherweise die Bibel dafür.

Allerdings lassen sich Interpretationen solcher Texte in der Regel nie eindeutig und zweifelsfrei vornehmen. Neben der einseitigen Fixierung auf eine besondere Erkenntnisquelle kritisiert Albert auch den einseitigen Zugang zu ihr. Es stellt sich bei der Deutung immer wieder die Frage, wer zu einer verbindlichen Interpretation legitimiert ist. Der Wissenschaftstheoretiker bemerkt dazu: „Mitunter gelingt es einer relativ geschlossenen und hierarchisch strukturierten Gruppe, einer Bürokratie religiöser oder weltanschaulicher Experten, ein *Interpretationsmonopol* zu errichten, so daß sich mit der Bindung an bestimmte der Offenbarung entstammende Überzeugungen der Gehorsamsanspruch von Inhabern bestimmter sozialer Positionen verbindet, die zur Deutung der Offenbarung legitimiert sind und zur Durchsetzung ihrer Ansprüche und damit

auch zur Verbreitung ihrer eigenen Glaubensvorstellungen über Sanktionen der verschiedensten Art verfügen, von der Verhängung jenseitiger Strafen bis zu den Mitteln physischer Gewalt.“<sup>13</sup> Auf die Spitze getrieben wird eine solche Entwicklung für Albert dann, wenn im Rahmen eines solchen Prozesses eine bestimmte Person mit einem Unfehlbarkeitsanspruch zur Deutung von nicht mehr hinterfragbaren Offenbarungen ausgestattet wird. Hier kommt der autoritär-dogmatische Charakter dieser Erkenntnislehre besonders deutlich zum Ausdruck. Auch wenn die katholische Kirche an dieser Stelle nicht ausdrücklich genannt wurde, ist sie doch unverkennbar als eine solche Institution gemeint.

### **Folgen des Dogmatismus dieser Erkenntnislehre**

Für Albert gibt es, wie erwähnt, nicht nur religiöse, sondern auch säkulare Offenbarungsmodelle der Erkenntnis. Hierzu zählt er auch die mit der Entstehung des modernen Wissenschaftsverständnisses verbundene Lehre, in der die Offenbarung gewissermaßen demokratisiert und naturalisiert sowie auf die Ebene individueller Intuition und Wahrnehmung verlegt worden sei. Demgegenüber weist die theologische Offenbarungsauffassung einen historischen und übernatürlichen Charakter auf. Gerade diese Besonderheit erklärt für den Wissenschaftstheoretiker, warum es sich hierbei hinsichtlich des Dogmatismus um eine extreme Variante handelt. Zwischen der damit verbundenen erkenntnistheoretischen Begründungsproblematik und gesellschaftspolitischen Prozessen besteht dabei ein enger Zusammenhang. Aus dem erwähnten theologischen Offenbarungsmodell folgte der Anspruch auf

das Deutungsmonopol, den Gehorsamsanspruch und die Glaubenspflicht, was jeweils mit Handlungen von der Diskriminierung bis zur Verfolgung Andersgläubiger einher ging. Gerade dadurch erklärt sich Albert auch, warum in der Geschichte im Namen des Christentums bis in die neueste Zeit hinein barbarische Exzesse stattfinden konnten.<sup>14</sup> Die damit verbundenen Grausamkeiten und Verbrechen großen Maßstabs sind für ihn durch den Anspruch auf einen „rechten“ oder „wahren Glauben“ gestützt oder sogar hervorgerufen worden.

Hierin sieht der Wissenschaftstheoretiker eine unmittelbare Folge aus dem Dogmatismus des Offenbarungsmodells, besteht für ihn doch ein direkter Zusammenhang zwischen der geteilten Erkenntnistheorie und der sozialen Realität. Dogmatisierungen im erstgenannten Bereich führten demnach nicht nur zur Immunisierung von Theorien vor Kritik, sondern auch zur Verdammung von Andersdenkenden. „Der Zweck der Installierung von Dogmen“, so Albert, „ist nicht so sehr die Lösung von Problemen der Erkenntnis oder der Moral als die Zurückweisung inadäquater, das heißt: von den betreffenden Autoritäten als gefährlich angesehener Lösungen, die Diffamierung von Alternativen.“<sup>15</sup> Zu deren Durchsetzung entwickelten die unterschiedlichen sozialen Systeme verschiedene Vorkehrungen, wozu insbesondere die bereits angesprochene Herausbildung einer Führungshierarchie mit dem Entscheidungsmonopol gehört. In diesem Punkt sieht Albert auch die strukturellen Gemeinsamkeiten des Christentums mit dem Faschismus und Kommunismus als totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts.<sup>16</sup> Der Hinweis auf ein im Vergleich zu den früheren blutigen

Verfolgungen weitaus gemäßigteres Agieren der katholischen Kirche bringt ihn von dieser Auffassung nicht ab. Albert führt die damit einhergehende Milde auf den Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung der Kirche in den modernen Industriegesellschaften zurück.<sup>17</sup>

Zwar habe sich dadurch etwas in der sozialen Praxis geändert, nicht aber die begründungstheoretische Grundauffassung. Gerade in der Forderung nach einem absoluten und unerschütterlichen Glauben sieht Albert eine Fortsetzung des früher offenkundigen und praktizierten Dogmatismus. Bestimmte Arten des Engagements korrumpierten das Denken und leisteten auch keinen vernünftigen Beitrag zur Problemlösung. Albert wörtlich: „Es gibt ein *totales Engagement*, das die unvoreingenommene Wahrheitssuche und das kritisch-rationale Denken beseitigt oder zumindest beeinträchtigt und das im Endeffekt – gleichgültig, ob es im Namen des Glaubens und einer göttlichen Macht, im Namen der Geschichte oder in dem der Vernunft in Erscheinung tritt – immer wieder zu *totalitären Konsequenzen* geführt hat.“ Und weiter: „Begeisterung für eine heilige Sache führt ... nicht selten zu Fanatismus und Intoleranz, zur Diabolisierung des Gegners und schließlich zu Terror und Gewalt.“<sup>18</sup> Derartigem Denken steht Alberts „Prinzip der kritischen Prüfung“ und die Auffassung des „Kritizismus“ gegenüber. Hier wird weder der Verweis auf Alternativen noch die Konfrontation von Aussagen mit der Realität abgelehnt oder abgewertet. Vielmehr bilden diese beiden Prinzipien ein eigenständiges und konstitutives Element von Alberts Wissenschaftstheorie. Ein blinder Gehorsam und ein unerschütterlicher Glaube gegenüber einer an rationalen Argumen-

ten unzugänglichen Lehre erscheint in dieser Sicht nicht als Tugend, sondern als Laster.<sup>19</sup>

### **Die Immunisierungsstrategie der Trennung von Glauben und Wissen**

Albert konstatiert zwar für die Gegenwart, daß das von ihm vertretene „Prinzip der kritischen Prüfung“ in der Moderne immer mehr an Akzeptanz gewonnen und größere Formen des Dogmatismus philosophisch wie politisch weitgehend diskreditiert seien. Gleichwohl gibt es für ihn immer wieder Versuche, bestimmte Auffassungen gegenüber der Möglichkeit von Einwänden abzuschirmen. Ein solches Vorgehen kann in pluralistischen Gesellschaften verständlicherweise nicht mehr in Form rigoroser Absolutheitsansprüche erfolgen, sondern muß sich eines anderen Verfahrens bedienen. Es besteht für den Wissenschaftstheoretiker darin, eine Aufteilung von Aussagen bezogen auf die Möglichkeit der Kritik vorzunehmen. Ein gewisser Teil wird für sie geöffnet, ein anderer Teil ihr bewußt entzogen. Albert dazu: „Man versucht, bestimmte Bereiche gegen das Eindringen kritischer Gesichtspunkte abzuschirmen oder diesen innerhalb dieser Bereiche nur einen beschränkten Spielraum zuzugestehen, während man andere Gebiete des Denkens ohne weiteres für derartige Gesichtspunkte freigeben zu können meint, so als ob die Annäherung an die Wahrheit oder die Eliminierung von Irrtümern, Fehlern und Mißverständnissen im einen Falle durch Kritik gefördert werden könne, während im anderen Falle kritisches Denken eher schädlich sein müsse oder jedenfalls nur von begrenztem Nutzen sein könne.“<sup>20</sup> Häufig versuche man mit dem Hinweis auf die Eigenart der behandelten Themen,



die Verschiedenartigkeit der Verfahrensweisen zu legitimieren.

Insbesondere im Bereich der modernen Theologie finden sich für Albert derartige Methoden, die ihm als dogmatische Abschirmungspraktiken gegenüber wissenschaftlichen Erkenntnissen und Herausforderungen gelten. Ein Beispiel dafür sei die Behauptung eines fundamentalen Unterschiedes zwischen Glaube und Wissen, komme in diesen Bereichen doch der Vernunft eine jeweils andere Bedeutung und Funktion zu. Während in der Wissenschaft von ihr ungehindert Gebrauch gemacht werden könnte, beschränkten Theologen deren Wirken für den Bereich des Glaubens auf ihren deutenden Charakter. Die Grundlage für solche Interpretation, hier in Gestalt der Basis des Glaubens (Bibel, Verkündigung), wird in dieser Sicht vom kritischen Denken ausgeschlossen. Für die Auferhaltung von für diesen Bereich angeblich unantastbaren Wahrheiten erklärten sich Theologen bereit, die Logik zu ignorieren, um Widersprüche akzeptieren zu können. Nur so ließen sich die Konsequenzen aus dem Nachweis von Absurditäten wie etwa die Abkehr von der Religion verhindern. Der Hinweis auf den grundlegenden Unterschied von Glaube und Wissen dient somit der Entwicklung einer Zwei-Sphären-Metaphysik, die den Kernbereich der religiösen Auffassungen dem kritischen Denken entziehen will. Die Anwender solcher zeigten sich dabei nicht der unvoreingenommenen Wahrheitsuche, sondern einem speziellen Glaubensbestand verpflichtet.<sup>21</sup>

Ähnlich verhält es sich für Albert bei den als progressiv geltenden Theologen, die eine Entmythologisierung des Neuen Testaments anstreben.<sup>22</sup> Hierbei handelt es sich um eine Strömung, die darin enthal-

tene Beschreibungen von bestimmten Vorkommnissen (z.B. Engel, Wunder) nicht für eine Darstellung realer Phänomene, sondern für Mythen hält. Zwar werden hier ansatzweise kritische Prüfungen vorgenommen, sie gehen aber nicht über einen deutenden Gebrauch der Vernunft hinaus. Letztendlich handelt es sich für Albert nur um eine im Unterschied zur traditionellen Sichtweise stehende andere Interpretation einer nicht weiter hinterfragten Grundlage des Wissens in Gestalt eines Textes. Dieses hermeneutische Unternehmen<sup>23</sup> diene nur dazu, den christlichen Glauben durch eine mit dem heutigen Weltbild übereinstimmende Deutung zu retten. Den Anhängern der Entmythologisierung geht es demnach letztendlich um die Apologie bestehender Auffassungen, nicht um ein unbefangenes und unbegrenztes Wahrheitsstreben. Die hier feststellbare Trennung von Glaube und Wissen läuft ebenfalls darauf hinaus, im Namen des Glaubensgehorsams an einer bestimmten Stelle die kritische Prüfung abzubereiten. Dieser Akt erfolgt ohne nähere inhaltliche Begründung und ist damit Ausdruck eines willkürlichen Verfahrens. Die dabei zum Ausdruck kommende Immunisierung vor Kritik dient auch hier der Abwendung von den Konsequenzen weiterer Erkenntnis, die das Fundament der christlichen Lehre überhaupt gefährden könnten.<sup>24</sup>

### **Kritik der Gottesbeweise der modernen Theologie**

Ähnlich verhält es sich für Albert bei den Äußerungen moderner Theologen zur Frage der Existenz Gottes. Die fortschreitende naturwissenschaftlichen Erkenntnisse unterminierten im Laufe der letzten Jahrhunderte ebenso sehr den Glauben daran

wie die philosophische Kritik an der Lehre des Theismus. Diese Entwicklung stellte die Theologie, die sich als Wissenschaft von Gott versteht, vor eine grundlegende Herausforderung. Man reagierte darauf aber in bekannter Manier: Früher zentrale Annahmen über die Existenz Gottes wurden umgedeutet, um so die Identität des christlichen Glaubens weiter aufrecht erhalten zu können.<sup>25</sup> Hier zeigt sich für Albert erneut der Gegensatz zum Umgang der Wissenschaft mit Erkenntnisproblemen, „die durch die Entwicklung prüfbarer und bewährter erklärender Theorien gelöst zu werden pflegen. Wenn man über akzeptable Theorien dieser Art verfügt, die das wirkliche Geschehen ausreichend erklären, dann wird man im allgemeinen annehmen dürfen, daß die in diesen Theorien auftretenden Faktoren auch wirklich existieren. Dagegen wird man den Glauben an die Existenz von Wesenheiten, die nur in gescheiterten und überwundenen Theorien eine wesentliche Rolle spielen, zusammen mit diesen Theorien aufgeben müssen, wenn anders man den Anspruch machen will, sich an kritische Methoden zu halten.“<sup>26</sup> So verabschiedete man sich vom Glauben an Engel, Götter, Hexen und Teufel, erwies sich doch die Annahme ihrer Existenz nicht als haltbar. Zwar akzeptierten die modernen Theologen diese Konsequenz für die genannten Fälle, aber nicht für den biblischen Gott.

Zu diesem Zweck bedient man sich der unterschiedlichsten Aussagen und Methoden, die große Zugeständnisse an das moderne Wissenschaftsverständnis machen und sogar den Anspruch an einen Gottesbeweis aufgeben. Die Existenz eines solchen Wesens sei nicht belegbar, aber auch nicht widerlegbar. Gleiches gelte für die Auffassungen des Atheismus. In-

sofern bestehe nur die Möglichkeit zwischen den beiden Alternativen im Sinne einer rationalen Entscheidung zu wählen. Das Nein zu Gott bedeute ein unbegründetes Grundvertrauen zur Wirklichkeit, das Ja zu Gott ein begründetes Vertrauen zur Wirklichkeit.<sup>27</sup> Allein schon die Zuspitzung der Entscheidung auf zwei Alternativen stellt für Albert eine abzulehnende dualistische und einseitige Herangehensweise dar. Gleiches gilt gegenüber dem Schluß, der Glaube an Gott sei die einzige im echten Sinne rational verantwortbare Entscheidung. Noch bedenklicher wirkt die referierte Auffassung, wenn man sie auch auf andere Existenzprobleme anwendet (z.B. bezogen auf die Existenz Napoleons, der Päpstin Johanna oder des Ödipus). In den dafür zuständigen Fachdisziplinen werden Hypothesen über das Bestehen von etwas formuliert und deren Haltbarkeit durch ein geregeltes Verfahren geprüft. Das Ergebnis dieses Verfahrens und nicht eine willkürliche Entscheidung führt dabei zu einer Einschätzung.<sup>28</sup> Ein ähnliches Verfahren verweigern die modernen Theologen gegenüber der Frage nach dem Gottesbeweis, womit sie zur Immunisierung vor Kritik unterschiedliche Maßstäbe an Existenzbeweise anlegen.

Andere Gottesbeweise beziehen sich auf die notwendige Funktion eines damit angesprochenen Wesens für das gesellschaftliche Leben. Eine atheistische Auffassung führe zu Halt-, Sinn-, Wert- und Ziellosgigkeit des Daseins; der Glaube an einen Gott gebe Orientierung für ein erfülltes und moralisches Leben. Diese keineswegs neuen Varianten eines religiösen Pragmatismus führen nach Albert dazu, daß die Bedeutung theoretischer Annahmen für den Inhalt religiöser Auffassungen und

damit verbundene Wahrheitsprobleme keine Rolle mehr spielten. Der religiöse Glaube werde so zu einem rein praktischen Problem, resultierend aus einer Entscheidung für ein gutes Leben. Letztlich geht es dabei um den Nutzen, nicht um die Wahrheit einer Überzeugung.<sup>29</sup> Darüber hinaus verweist Albert auf die Konsequenzen einer Auffassung, wonach sich der Sinn des menschlichen Lebens nur aus dessen Einordnung in einen göttlichen Plan ergebe. In diesem Fall hat der Anhänger einer solchen Auffassung „alle menschlichen Zwecke, die innerhalb dieses Lebens erwachsen, als irrelevant behandelt, sofern sie sich nicht auf die göttliche Planung beziehen lassen. Damit hat er das ganze menschliche Leben instrumentalisiert, d. h. als bloßes Mittel zu einem äußeren Zweck aufgefaßt, der von einer fremden Autorität bestimmt ist.“<sup>30</sup> In dieser Sicht würdigt man ein Individuum nicht – wie von Kant gefordert – als Selbstzweck, sondern sieht es als bloßes Mittel.

### **Praktizierte Nächstenliebe ohne Gottesglaube als Alternative**

Trotz Alberts scharfer Kritik an Aussagen und Handlungen von christlicher Kirche, Religion und Theologie lehnt er keineswegs alles damit Zusammenhängende pauschal ab. Mit Rekurs auf die Auffassungen von Albert Schweitzer tritt Albert vielmehr für eine Umorientierung von Institution und Lehre dieser Religion ein. Angesichts einer allgemeinen abendländischen Kulturkrise und einer Krise des offiziellen Christentums sollte man sich nicht an wenig überzeugenden Versuchen einer Versöhnung von Glaube und Wissen mit ihren Rücksichten auf der Wahrheit im Weg stehenden Wünschen orien-

tieren. Albert plädiert statt dessen für Lösungen, die eine auf Illusionen gründende Weltanschauung zurückweist. Sie sieht er in den Auffassungen Schweitzers, dessen Denken nicht spezifischen inhaltlichen Glaubensbeständen, sondern der rücksichtslosen Suche nach Wahrheit verpflichtet gewesen sei. In dieser Einstellung unterscheidet sich Schweitzer für Albert auch von den als liberal geltenden modernen Theologen. Er habe etwa die Ergebnisse der kritischen Forschung über das Leben Jesus akzeptiert. Danach sei dieser von einer unmittelbar bevorstehenden Endzeit ausgegangen, welche nicht eingetreten sei. Um den Glauben zu retten, hätten frühe Apologeten des Glaubens eine Verfälschung der eigentlichen Lehre vorgenommen. Erst dadurch sei das Dogma von der Gottheit Christi entstanden. Schweitzer versuchte indessen nicht, sein Verständnis von Religion von historisch identifizierbaren Glaubensvorstellungen her zu entwickeln.

Vielmehr wollte er den ethischen Kern dieser und anderer religiöser Auffassungen ermitteln. Dabei löste Schweitzer sie von den ihm als nicht angemessen erscheinenden Bestandteilen und erweiterte sie um eine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Statt eines Glaubensdogmatismus vertrat er für Albert eine Liebesethik: „Die *Akzentuierung des Glaubens* – und damit auch bestimmter überholter metaphysischer Vorstellungen –, die die christliche Lehre seit der frühkatholischen Dogmenbildung beherrscht hat, wird bei ihm aufgegeben zugunsten der *Betonung der Liebe*. An die Stelle der Glaubensmetaphysik tritt eine Liebesethik, die nicht an das alte Weltbild gebunden ist. Man könnte die *Alternative*, vor die Albert Schweitzer die heutigen Verfechter der christlichen Leh-

re stellt, auf folgende Weise charakterisieren: *Glaube an Gott* oder *Nachfolge Jesu*. Der Glaube an Gott und an den vergöttlichten Christus war, das zeigt die Geschichte des Christentums, mit grotesken Verletzungen des Liebesgebots vereinbar.<sup>31</sup> An einer solchen Einstellung sollte sich auch die Kirche halten und mit der alten Dogmatik brechen. Die Grundlage der Glaubensanforderungen für ihre Amtsträger sollte man nach Albert auf ein Minimum reduzieren, nämlich die Nächstenliebe. Dadurch könnten die Kirchen einen Ausweg aus ihrer gegenwärtigen Krise finden. Statt dessen hielten sie aber weiterhin an der Mißachtung des Denkens im religiösen Bereich fest und ignorierten die Lehren eines ebenso bedeutenden wie einflußlosen Reformers des modernen Christentums.

Im Unterschied zu Schweitzer meint der Wissenschaftstheoretiker indessen, eine Ethik der praktizierten Nächstenliebe sei auch ohne Gottesglauben möglich. Gleiches gelte auch gegenüber dem Sinn des Lebens: „Eine Garantie dafür, daß unser endliches Leben auf dieser Erde sinnvoll ist, kann es nicht geben. Sinnvoll kann ein solches Leben jedenfalls nur insoweit sein, wie wir selbst es mit Sinn versehen, indem wir uns Aufgaben stellen, deren Erfüllung wir als wertvoll ansehen können, und uns Tätigkeiten widmen, die entweder in sich befriedigend sind oder zur Erfüllung solcher Aufgaben beitragen.“ Man solle somit nicht auf die illusionären Vorgaben aus einem göttlichen Plan vertrauen, sondern habe nur die Möglichkeit einer eigenständig Sinngebung für sein Dasein. Dabei sollte nicht Nützlichkeits-, sondern Wahrheitsstreben die Leitlinie bilden. „Jeder muß selbst darüber entscheiden, ob er imstande ist, sein Leben

so mit Sinn zu erfüllen, daß es ihm lebenswert erscheint. Wer sich das Angebot einer der großen Religionen – zum Beispiel des Christentums – zu eigen macht, mag es mitunter leichter haben, dieses Problem zu lösen. Aber viele moderne Menschen können sich mit der christlichen Lösung nicht mehr zufriedengeben, weil sie nicht in der Lage sind, sich die Überzeugungen anzueignen, die ihnen dabei zugemutet werden. Für sie ist es wichtig zu erkennen, daß ein sinnvolles Leben auch ohne den Glauben an einen persönlichen Gott möglich ist.“<sup>32</sup>

### **Ansprüche und Grenzen der Kritik**

Albert argumentiert bei seiner Kritik an der Theologie von einer wissenschaftstheoretischen Perspektive aus. Sein zentraler Einwand lautet: Die Aussagen und Theorien in diesem Bereich entziehen sich einer kritischen Prüfung und sind damit Ausdruck eines Dogmatismus. Im Mittelpunkt von Alberts Auseinandersetzung steht somit das begründungstheoretische Moment, nicht das damit verbundene soziale Phänomen. Anders formuliert: Er ist Theologie-, nicht Religionskritiker. Bei Albert findet sich entsprechend auch keine eigenständige Auseinandersetzung mit dem Glauben als Bestandteil menschlichen Seins, sondern nur bezogen auf die mangelnde Begründbarkeit seiner inhaltlichen Voraussetzungen. In dieser Hinsicht sah er auch strukturelle Gemeinsamkeiten mit dem in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre aufkommenden Neo-Marxismus unter Intellektuellen, Studenten und Wissenschaftlern. Nicht zufällig sprach Albert in diesem Zusammenhang von „politischen Theologien“ einer neuen deutschen Ideologie.<sup>33</sup> Gleichzeitig trat er im sogenannten „Positivismusstreit“ in der Sozio-

logie als vehementer Gegner der Anhänger der „kritischen Theorie“ der „Frankfurter Schule“ um Theodor W. Adorno und Max Horkheimer auf und nahm insbesondere eine scharfe Kritik an den Auffassungen des damals noch jungen Jürgen Habermas vor.<sup>34</sup> Dies erklärt wohl auch zu großen Teilen, warum seine Kritik der Theologie zwar von den Vertretern dieser Disziplin ablehnend, weniger aber von überwiegend politisch links eingestellten Agnostikern und Atheisten positiv aufgegriffen wurde.<sup>35</sup>

Eine derartige Theologiekritik galt pauschal als Versuch, alle nicht-positivistischen Auffassungen und damit auch den Marxismus als Ausdruck von mythischem Denken zu diffamieren.<sup>36</sup> Zu einer konstruktiven Auseinandersetzung mit Albert kam es dabei bezogen auf seine diesbezüglichen Positionen nicht. Dabei hätte man hierbei auch die Grenzen seiner Kritik an Begründungsversuchen religiöser Auffassungen deutlich machen können. Albert verharrt quasi auf der Position der Religionskritik der Aufklärung, die Dogmen und Widersprüche nachwies und die Rolle der Theologen als Interpretationselite kritisierte. Dabei blieb allerdings die Frage unbeantwortet, warum religiöser Glaube in der Gesellschaft akzeptiert und verbreitet war. Die wissenschaftstheoretische Fixierung ging nicht mit einer gesellschaftstheoretischen Analyse einher. Gleiches gilt für Albert. Nur an wenigen Stellen seiner Veröffentlichungen finden sich Aussagen darüber, warum Religion und Theologie von Menschen akzeptiert werden: Albert verweist auf deren Nutzen zur Stabilisierung von politischer Herrschaft und sozialer Macht.<sup>37</sup> Auch betont er individualpsychologische Aspekte wie die Angst, führe doch ein andauernder

Zustand der Bedrohung häufig zur Entstehung geschlossener Glaubenssysteme.<sup>38</sup> Und schließlich wies Albert bezogen auf große Denker darauf hin, auch sie seien nicht vor einem Wunschenken gefeit, das menschlichen Bedürfnissen wie dem Verlangen nach Gerechtigkeit und Glück entgegenkomme.<sup>39</sup> Hierbei handelt es sich zweifellos um wichtige Faktoren, die die gesellschaftliche Akzeptanz und Bedeutung von Religion mit erklären können. Gleichwohl wurden sie von Albert nicht in einen inhaltlich entwickelten Erklärungsansatz integriert. Seine Veröffentlichungen zum Thema blieben entsprechend einer rein erkenntnistheoretischen Kritik der Theologie verhaftet. Möglicherweise darf man von einem Wissenschaftstheoretiker nicht mehr verlangen. Gleichwohl bedarf es um des Verständnisses von Religion als sozialem Phänomen mehr als nur der Widerlegung von dessen inhaltlichen Dogmen. Dieser Einwand soll allerdings nicht die Bedeutung von Alberts Arbeiten in diesem Bereich mindern. Deren Ergebnisse münden in folgender zugespitzter Einschätzung: „Die Theologie ist in ihrem Denken mehr als je zuvor durch das Vorurteil für bestimmte Glaubensbestände geprägt. Sie ist gewissermaßen der *professionalisierte und institutionalisierte Mißbrauch der Vernunft im Dienste des Glaubens*, soweit dogmatische Fragen in Betracht kommen.“<sup>40</sup> Von seiner erkenntnistheoretischen Position aus formulierte Albert eine heute noch aktuelle Kritik an der mangelnden Freiheit der Wissenschaft in der universitären Theologie: Während in anderen Fachdisziplinen wie der Philosophie das Engagement der Lehrstuhlinhaber durch bestimmte Probleme definiert sei, wäre es in der Theologie durch beson-

dere Lösungen für diese Probleme bedingt. Insofern sieht Albert die theologischen Fachbereiche als institutionelle Residuen des apologetischen und dogmatischen Denkens im Bereich der wissenschaftlichen Forschung und Lehre an.<sup>41</sup>

### **Anmerkungen:**

<sup>1</sup> Hans Albert, Der Realismus und die Fehlbarkeit der Vernunft. Zur Kontroverse über unsere Wirklichkeitsauffassung, in: ders., Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen 1982, S. 1-5, hier S. 4.

<sup>2</sup> Hans Albert, geboren 1921, studierte von 1946 bis 1952 an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln, schloß 1950 als Diplom-Kaufmann ab und promovierte sich 1952. Von 1952 – 1958 war er Assistent am Forschungsinstitut für Sozial- und Verwaltungswissenschaften in Köln und wurde 1957 Privatdozent. Seit 1963 bis zu seiner Emeritierung 1989 hatte er eine Professur für Soziologie und Wissenschaftslehre in Mannheim inne. Eine Biographie über Albert liegt nicht vor, vgl. aber Hans Albert, Autobiographische Einleitung, in: ders., Kritische Vernunft und menschliche Praxis, Stuttgart 1977, S. 5-33. Über seine Wissenschaftstheorie informiert einführend und komprimiert: Eric Hilgendorf, Hans Albert zur Einführung, Hamburg 1997.

<sup>3</sup> Vgl. Karl R. Popper, Logik der Forschung [1935], Tübingen 1984; ders., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. I. Der Zauber Platons, II. Hegel, Marx und die Folgen [1945], München 1980; Hans Albert, Der kritischen Rationalismus Karl Raimund Poppers, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 46. Jg., 1960, S. 391-415; Bryan Magee, Karl Popper, Tübingen 1986.

<sup>4</sup> Vgl. Hans Albert, Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng, Hamburg 1979, S. 9f.

<sup>5</sup> Vgl. Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968; Gerhard Ebeling, Kritischer Rationalismus?. Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft“, Tübingen 1973; Hans Albert, Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1975; Hans Küng, Christ sein, München-Zürich 1974; ders., Existiert Gott? Antwort

auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1978; Albert, Das Elend der Theologie (Anm. 4) Auf die darin enthaltenen Kontroversen kann hier nicht ausführlicher eingegangen werden. Vgl. als Darstellungen dazu aus theologischer Sicht: Rudolf Langthaler, Kritischer Rationalismus. Eine Untersuchung zu Aufklärung und Religionskritik in der Gegenwart, Frankfurt/M. 1987; Peter Suchla, Kritischer Rationalismus in theologischen Prüfung. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling, Frankfurt/M. 1982.

<sup>6</sup> Vgl. Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft [1968], Tübingen 1991, S. 9-18.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 36.

<sup>8</sup> Vgl. Hans Albert, Die Idee der kritischen Vernunft. Zur Problematik der rationalen Begründung und des Dogmatismus, in: ders., Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 1971, S. 11-29.

<sup>9</sup> Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Anm. 6), S. 35-56.

<sup>10</sup> Vgl. ebenda, S. 56-65 und S. 116-123.

<sup>11</sup> Vgl. ebenda, S. 5f.

<sup>12</sup> Ebenda, S. 19f.

<sup>13</sup> Ebenda, S. 20f.

<sup>14</sup> Albert stützt sich hinsichtlich historischer Aspekte häufig auf die Werke des Kirchenkritikers Karlheinz Deschner, vgl. ebenda, S. 118 und 256 und Hans Albert, Theologie und Weltauffassung. Die Ansprüche des theologischen Denkens und das moderne Weltbild, in: Albert, Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft (Anm. 1), S. 95-167, hier S. 111f. Albert gehört auch zu den Förderern von Deschner, vgl. Karlheinz Deschner, Kriminalgeschichte des Christentums. Bd. 1: Die Frühzeit, Reinbek 1986, S. 5.

<sup>15</sup> Albert, Traktat über kritische Vernunft (Anm. 6), S. 116.

<sup>16</sup> Vgl. ebenda, S. 116-122.

<sup>17</sup> Vgl. Albert, Theologie und Weltauffassung (Anm. 14), S. 112.

<sup>18</sup> Albert, Traktat über kritische Vernunft (Anm. 6), S. 5f.

<sup>19</sup> Vgl. ebenda, S. 95 und 199.

<sup>20</sup> Ebenda, S. 124.

<sup>21</sup> Vgl. ebenda, S. 124-128.

<sup>22</sup> Vgl. u.a. Rudolf Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Lichte

der Bibel-Kritik, Heidelberg 1964.

<sup>23</sup> Vgl. Hans Albert, Hermeneutik und Realwissenschaft. Die Sinnproblematik und die Frage der theoretischen Erkenntnis, in: ders., Plädoyer für Kritischen Rationalismus (Anm. 8), S. 106-149.

<sup>24</sup> Vgl. ebenda, S. 129-137.

<sup>25</sup> Vgl. Albert, Theologie und Weltauffassung (Anm. 14), S. 98 und 104.

<sup>26</sup> Albert, Traktat über kritische Vernunft (Anm. 6), S. 139.

<sup>27</sup> Vgl. Küng, Existiert Gott (Anm. 5), S. 626-628.

<sup>28</sup> Vgl. Albert, Theologie und Weltauffassung (Anm. 14), S. 101.

<sup>29</sup> Vgl. Hans Albert, Formen des religiösen Pragmatismus, in: Edgar Dahl (Hrsg.), Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum, Hamburg 1993, S. 108-119, hier S. 108.

<sup>30</sup> Hans Albert, Der Sinn des Lebens ohne Gott, in: Norbert Hoerster (Hrsg.), Religionskritik, Stuttgart 1984, S. 119-128, hier S. 124.

<sup>31</sup> Hans Albert, Zur Analyse der kulturellen Problemsituation der Gegenwart, in: ders., Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft (Anm. 1), S. 168-185, hier S. 181.

<sup>32</sup> Albert, Der Sinn des Lebens ohne Gott (Anm. 30), S. 127f.

<sup>33</sup> Vgl. Hans Albert, Kritische Rationalität und politische Theologie. Zur Analyse der deutschen Situation, in: ders., Plädoyer für kritischen Rationalismus (Anm. 8), S. 45-75.

<sup>34</sup> Vgl. Theodor W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt-Neuwied 1972; Hans-Joachim Dahms, Positivismusstreit. Die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem Kritischen Rationalismus, Frankfurt/M. 1994, S. 323-400.

<sup>35</sup> Eine spätere Ausnahme stellt dar: Jörg W. Franke, Die Entschleierung einer Illusion. Christlicher Glaube im Licht wissenschaftlicher Erkenntnis, Dortmund 1991.

<sup>36</sup> Vgl. etwa gegenüber Ernst Topitsch: Joachim Kahl, Positivismus als Konservatismus. Eine philosophische Studie zu Struktur und Funktion der positivistischen Denkweise am Beispiel Ernst Topitsch, Köln 1976, S. 144-154.

<sup>37</sup> Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Anm. 6), S. 19-21.

<sup>38</sup> Vgl. Albert, Die Idee der kritischen Vernunft (Anm. 8), S. 21.

<sup>39</sup> Vgl. Albert, Zur Analyse der kulturellen Problemsituation der Gegenwart (Anm. 31), S. 174.

<sup>40</sup> Albert, Elend der Theologie (Anm. 4), S. 186.

<sup>41</sup> Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Anm. 6), S. 149 und 155.

„Eines der interessantesten Probleme des modernen philosophischen Denkens geht auf die Einsicht zurück, daß die menschliche Erkenntnis eine soziale Dimension hat.“

Hans Albert<sup>1</sup>

## 1. Das Wissen und seine Voraussetzungen

Wenn wir „die Welt erkennen“ wollen, dann scheint das auf den ersten Blick ganz einfach zu sein: Wir müssen offenbar nur „hinsehen“, um so etwas wie „Wissen“ zu erlangen. Auf diese Weise lösen wir schließlich viele unserer Alltagsprobleme, etwa wenn wir „wissen“ wollen, ob der Bus kommt, ob es draußen regnet oder wie eine bestimmte Fußballmannschaft gestern gespielt hat.

Die Antworten auf solche alltagsbezogenen Fragen bilden einen wesentlichen Bestandteil dessen, was man *Alltagswissen* nennen könnte.<sup>2</sup> Die Leichtigkeit, mit der wir es als erwachsener Mensch erwerben, täuscht allerdings darüber hinweg, dass unsere kognitiven Leistungen nur auf Grund erheblicher Investitionen zu Stande kommen, nämlich durch mühsame und langwährende Lernprozesse, die besonders im frühkindlichen Alter weniger durch „Hinsehen“ als durch *Handeln* geprägt sind. In einem Wechselspiel aus genetisch präformierten Erwartungen und Verhaltensschemata einerseits und der Umwelt andererseits erwerben wir in diesem Lebensalter die Grundlagen für eine erfolgreiche Auseinandersetzung mit der Alltagswelt.<sup>3</sup>

Das Alltagswissen beschränkt sich nun nicht auf eine Sammlung kontingenter Fakten, also auf Tatsachen, die so, aber ohne weiteres auch anders sein könnten. In ihm sind auch rudimentäre *Theorien* enthalten – beispielsweise Vermutungen über die Entwicklung des Wetters in den nächsten Wochen und Monaten, wie sie in den empirisch durchaus nicht völlig gehaltenen Bauernregeln zum Ausdruck kommen; oder auch Vermutungen über die Existenz von Dingen, die man nicht sieht; oder über die Konstanz von Masse und Volumen bei Dingen, deren Form sich ändert. Kurz: Auch der Alltagsverstand theoretisiert.<sup>4</sup>

Unser Alltagswissen ist also nur zu einem gewissen Teil ein Ergebnis von einfachen Beobachtungen. Dies gilt erst recht für das *wissenschaftliche Wissen*, das unsere vorwissenschaftlichen Versuche, die Vorgänge um uns herum zu erklären, systematisch und kritisch rekonstruiert. Auch die Wissenschaft ist eben nicht einfach das Ergebnis von Beobachtungen; wäre es so, müsste beispielsweise erklärt werden, warum die Menschen nicht schon viel früher alles das gewusst haben, was wir heute wissen. Der Hauptgrund dafür ist, dass wir nicht nur und vielleicht noch nicht einmal in erster Linie *genauer hinsehen*, son-



dern vor allem *umdenken* müssen, wenn wir einen kognitiven Fortschritt erzielen wollen. In der Sprache der (onto-)genetischen Erkenntnistheorie Jean Piagets ausgedrückt: Kognitiver Fortschritt besteht gerade nicht in der bloßen *Assimilation* (Aufnahme) von Umweltinformationen, sondern in der *Akkomodation*, also in der Veränderung der Art und Weise, *wie* wir solche Informationen verarbeiten.<sup>5</sup>

Die Faszination der Entdeckung, dass wir unser Wissen nicht nur durch Beobachtung, sondern auch und vielleicht sogar in erster Linie durch das theoretische Denken voranbringen können, ist besonders in der frühgriechischen Philosophie spürbar. Mit Karl Popper können wir die naturphilosophischen Spekulationen der Vorsokratiker als eine geordnete Reihe von Versuchen deuten, kosmologische Weltbilder durch theoretische Phantasie und rationale Kritik zu verbessern.<sup>6</sup> Diese Methode von „Konstruktion und Kritik“<sup>7</sup> ist nun nicht nur auf theoretischem Gebiet fruchtbar, sondern gerade auch auf dem der empirischen Beobachtung. Denn in der Wissenschaft kritisieren wir auch Beobachtungen und die ihnen zugrunde liegenden Theorien; und wir versuchen, immer bessere und genauere Beobachtungsinstrumente zu konstruieren. Die Wissenschaft prüft ihre Theorien also nicht einfach an Hand von Alltagsbeobachtungen, sondern durch *methodisch kontrollierte* Beobachtungen. Sie kann daher das Alltagswissen nicht selten oft schon bei der Beschreibung dessen korrigieren, was der Fall ist, und nicht erst bei der Erklärung, *warum* etwas der Fall ist. Durch die Entwicklung von natur- und sozialwissenschaftlichen Messmethoden sind die Wissenschaften dem Alltagsverstand und der

Alltagsbeobachtung also inzwischen auch schon auf dem Gebiet der Beschreibung überlegen. Damit hat die Wissenschaft gezeigt, dass unser so selbstgewisses Alltagswissen falsch sein kann – und in vielen Fällen auch falsch ist. Und sie hat akzeptieren müssen, dass auch ihre eigenen Antworten von dieser prinzipiellen Fehlerbarkeit nicht ausgenommen sind: Auch in der Wissenschaft irren wir uns (empor).<sup>8</sup> Mit Karl Popper und Hans Albert können wir daher das Wechselspiel von *Vermutungen und Widerlegungen* bzw. von *Konstruktion und Kritik* als charakteristisch für jede Art von menschlichen Lernprozessen ansehen.<sup>9</sup>

Die Tatsache, dass wir uns irren können, lässt die Frage nach den *Voraussetzungen* unseres Erkennens entstehen; denn Instrumente, die fehlerhaft sind oder zumindest nicht immer erwartungsgemäß funktionieren, sollte man vielleicht doch einmal genauer prüfen. Seit der Entstehung der modernen Humanwissenschaften im 19. Jahrhundert sind nun zahlreiche dieser Voraussetzungen ausführlich untersucht worden. So besteht beispielsweise eine *psycho(bio-)logische* Voraussetzung unseres Wissens darin, dass wir Lebewesen sind und damit über Sinnesorgane verfügen, die sich in der Evolution entwickelt und bewährt haben. Das bedeutet: Unsere Sinnesorgane liefern keine perfekten oder vollständigen, sondern lediglich überlebensrelevante Informationen über die Welt; und unter bestimmten Bedingungen, wie sie etwa bei optischen Täuschungen vorliegen, können sie uns sogar in die Irre führen. Unser Wahrnehmungsapparat bildet also nicht einfach „die Welt“ ab; vielmehr gehorcht er evolutionär erklärbaren Eigengesetzlichkeiten, die begründete

Zweifel an der Auffassung nahe legen, dass wir mit unseren Sinnesorganen ein stets verlässliches Instrument der Welterfassung besitzen.<sup>10</sup>

Aber nicht nur die Ebene der Sinnesorgane und der Beobachtung wurde seit dem 19. Jahrhundert genauer untersucht. Auch die Logik und die wissenschaftliche Methode selbst wurden als Instrumente des theoretischen Denkens, als „Denkzeuge“,<sup>11</sup> einer eingehenderen Betrachtung unterzogen. Seit Gottlob Frege im späten 19. Jahrhundert die Grundlagen der aristotelischen Logik verwarf und an ihre Stelle eine Logik setzte, die wir als eine formale Theorie der Wahrheitsübertragung innerhalb von Aussagezusammenhängen auffassen können,<sup>12</sup> werden die *methodologischen* Voraussetzungen der Wissenschaft von den Disziplinen der Logik, der Wissenschaftstheorie und der Methodologie untersucht. Die *Wissenschaftstheorie* ist dabei die systematische Untersuchung unseres *wissenschaftlichen* Wissens: Sie untersucht nicht die Welt, sondern unser *Wissen von der Welt*. Sie stellt und beantwortet Fragen, die für *alle* Disziplinen von Bedeutung sind, etwa: Was ist eine Erklärung? Welche Formen von Definitionen gibt es? Was verstehen wir unter einem Naturgesetz? Was ist das Ziel der Wissenschaft – oder gibt es sogar mehrere solcher Ziele? In der *Methodologie* dagegen geht es um die Untersuchung der Methoden einer *bestimmten* Wissenschaft:<sup>13</sup> Wie gehen Wissenschaftler einer wissenschaftlichen Einzeldisziplin wie etwa der Biologie vor? Von welchen Voraussetzungen gehen sie aus? Und sind diese Voraussetzungen haltbar?

Um Wissenschaft treiben zu können, benötigen wir jedoch nicht nur Sinnesorgane, Theorien und Methoden. Wir benötigen auch ein soziales Umfeld, das die kritische Untersuchung unserer Auffassungen ermöglicht und fördert. Und damit gibt es auch *soziale* Voraussetzungen der Wissenschaft.

Zunächst einmal ist die Wissenschaft selbst eine soziale Veranstaltung. Wir erörtern die Auffassungen anderer Menschen; wir tragen unsere eigenen Auffassungen anderen Menschen vor; und wir hoffen, dass wir andere Menschen davon überzeugen können, ihre Meinung zugunsten unserer eigenen Meinung aufzugeben. Und dies ist nicht leicht: „Ein Wissenschaftler mag seine Theorie mit der vollen Überzeugung ihrer Unangreifbarkeit vorbringen. Dies wird seine wissenschaftlichen Kollegen nicht unbedingt beeindrucken; es fordert sie vielmehr heraus.“<sup>14</sup> In diesem Diskussionsprozess schält sich allmählich diejenige Auffassung heraus, die der Kritik am besten widerstehen kann.

Aber wenn die Wissenschaft eine soziale Veranstaltung ist, dann müssen wir auch bei ihr mit sozialtypischen Risiken rechnen. Denn man kann sich gegen Kritik ja nicht nur mit Argumenten, sondern auch mit Ignoranz, gesellschaftlichem Druck<sup>15</sup> und letztlich auch mit der Schusswaffe zur Wehr setzen. Und in der gleichen Weise, wie gelegentlich an europäischen Grenzen von aufgebrauchten Bauern ganze Lastwagenladungen von Rindfleisch oder Tomaten ausländischer Herkunft vernichtet werden, um die heimischen Arbeitsplätze (also die Bedingungen, unter denen man die Konsumenten zu versorgen bereit ist) zu „schützen“, gibt es auch einen „kogni-

tiven Protektionismus“,<sup>16</sup> der darauf abzielt, überkommene Wissensinhalte gegen Konkurrenz und Kritik abzuschirmen. Der Schutz des Produzenten geht aber immer auf Kosten des Konsumenten – bei der Agrarproduktion nicht anders als in der Wissenschaft: Im einen Fall stellt man ihn ökonomisch schlechter, was moralisch fragwürdig ist; im anderen Fall stellt man ihn informationell schlechter, was wissenschaftsethisch fragwürdig ist.

Angesichts vielfältiger protektionistischer Tendenzen stellt sich die Frage, wie es überhaupt zur Durchsetzung eines gesellschaftlichen Systems kommen konnte, in dem sowohl im wirtschaftlichen als auch im intellektuellen Bereich Konkurrenz nicht nur möglich, sondern auch systematisch erwünscht ist und sogar staatlich geschützt wird. Mit anderen Worten: Wir haben hier das *Rätsel des europäischen Sonderweges* vor uns,<sup>17</sup> das wir vielleicht so formulieren können: Warum kam es zuerst in Nordwesteuropa zur Ausprägung einer erfolgreichen Wirtschaftsentwicklung, und warum sind Länder wie Indien und China trotz beeindruckender Anfangserfolge ökonomisch so überaus rückständig geblieben? Warum gibt es im nordatlantischen Raum so große Unterschiede in Zeitpunkt und Schnelligkeit der ökonomischen Entwicklung? Und warum hat der Okzident rationalisierte Formen von Wissenschaft und Wirtschaft, Recht, Kunst und Musik entwickelt, die zu seiner jetzigen Führungsrolle entscheidend beigetragen haben?<sup>18</sup> Wie bereits Max Weber erkannte, ist dies insofern bemerkenswert, als diese Entwicklungen ausgerechnet in einer geografisch zerfaserten Region am Rande der asiatischen Landmasse stattfand, nämlich in Europa, das

damit zum Ursprung und Motor einer Entwicklung werden konnte, die unsere Welt in vielen Bereichen stark verändert hat: „Es ist der Weg, der auch zur Entstehung und Entwicklung der modernen Wissenschaften und zur Entstehung der modernen Kultur geführt hat, die in kognitiver Hinsicht durch diese Wissenschaften geprägt ist und die sich in den letzten hundert Jahren über die ganze Welt ausgebreitet hat.“<sup>19</sup> Dieser europäische Sonderweg umfasst vor allem die Entwicklung

- zu einem demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat;
- zu einer modernen Natur- und Sozialwissenschaft;
- zu einer Kunstmusik mit einem besonderen Grad an Rationalität und Dynamik;<sup>20</sup>
- zu einem säkularen Staat, in dem Religion und Staat bereits in wesentlichen Bereichen getrennt sind und daher die Gefahr religiöser Konflikte verringert wurde; und
- zu einer Wirtschaftsform, in der eine geregelte Marktkonkurrenz etabliert wurde, die Ressourcen rational, d.h. sparsam und effizient nutzen kann und Konsumentenwünsche optimal befriedigt.

Wir haben mit dem „europäischen Wunder“, wie Eric Jones es mit Recht nannte,<sup>21</sup> demnach eine Entwicklung vor (und hinter) uns, die die Welt zweifellos grundlegend verändert hat und weiter verändern wird. Gehen wir daher zunächst einigen Faktoren nach, die für diese Entwicklung in der *Vergangenheit* verantwortlich waren.

## 2. Der europäische Sonderweg und das Wissen

„Die Frage der Voraussetzungen der Wissenschaft lässt sich in ihrer schärfsten Form stellen, indem man fragt, warum sich die Wissenschaft in Europa des 17. Jahrhunderts entwickelte und in keiner der großen antiken Kulturen.“

Peter Hodgson<sup>22</sup>

Es ist eine folgenreiche Einsicht der modernen Ordnungstheorie, dass die gesellschaftlichen Teilordnungen wie etwa die Wirtschaftsordnung und die Rechtsordnung nicht in einem hierarchischen Verhältnis stehen, sondern einander *gleichgeordnet* sind und sich daher auch *gegenseitig* beeinflussen. Bereits diese These von der *Interdependenz der gesellschaftlichen Teilordnungen*<sup>23</sup> zwingt bei ihrer Anwendung auf historische Prozesse zu einer interdisziplinären Betrachtungsweise. Keine Disziplin, kein isolierter Gesichtspunkt kann hier für sich allein genügen, um eine so komplexe Frage wie die Max Webers nach den Ursachen des europäischen Sonderweges befriedigend zu behandeln. Kulturgeschichte, Rechtssystem, Wirtschaftsordnung, Militärpolitik, Bodenbeschaffenheit und Klima, ja sogar die Geografie sowie Flora und Fauna eines geographisch abgrenzbaren Gebietes müssen vergleichend untersucht werden, wenn man diese Frage angemessen beantworten will.<sup>24</sup> Welche Forschungsergebnisse sind nun für unsere Leitfrage nach den Voraussetzungen des Wissens von Bedeutung?

Beginnen wir mit einer *ideellen* Voraussetzung der westlichen Wissenschaft. Wenn Max Weber und Samuel Huntington

damit Recht haben, dass Kulturen am besten über die in ihnen vorherrschenden Religionen definiert werden können,<sup>25</sup> dann ist die Frage nach der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft zumindest auch eine Frage nach der produktiven Differenz, die das Christentum von anderen Religionen unterscheidet. Dazu zählt zum einen das Abrücken vom „zyklischen Determinismus“,<sup>26</sup> wie ihn die Antike kannte: In einer Kosmologie, in der der Himmel als göttlich galt und die in ihm zu beobachtenden Kreisbewegungen als ideale Bewegungsform galten, hatte das Trägheitsprinzip keinen Platz. Denn die Annahme, dass ein einmal angestoßenes Teilchen ohne ablenkende Kräfte sich in einen unendlichen Raum hinein weiterbewegen wird, konnte weder mit einer zyklischen Weltauffassung noch mit der Vorstellung von der Endlichkeit der Welt in Übereinstimmung gebracht werden. Zum zweiten förderte die theologische Vorstellung, dass der Schöpfer der Welt seine Vernunft und Allmacht im Akt des Schaffens *einmalig* gezeigt habe, die Unterscheidung zwischen Strukturprinzipien der Welt und kontingenten Fakten (modern gesprochen: zwischen Naturgesetzen und Randbedingungen). Nun musste man nicht mehr hinter jedem unerwarteten Ereignis das Walten göttlicher Mächte (oder Allahs) befürchten, sondern konnte sie als Test dafür ansehen, ob man schon in genügender Weise die Strukturprinzipien verstanden hatte, in denen allein sich Gott offenbarte. Diese anti-animistische Einstellung förderte eine nüchterne Naturbeobachtung mit dem Ziel, auf diese Weise dem Plan des Schöpfers auf die Spur zu kommen. Damit wurden die theoretische Neugier, aber auch die Bereitschaft zur Mitteilung der gewonnenen Ergebnisse,

also eine *Diskussionskultur*, entscheidend gefördert – schließlich verbindet das Wissen um Gottes Großen Plan alle Christen. In dieser Hinsicht „... ist die abendländische Kultur ohne Zweifel in entscheidender Weise durch das Christentum geprägt worden.“<sup>27</sup> Das Christentum seinerseits hat jedoch jüdische Wurzeln; daher konnte im westlichen Kulturkreis die tatkräftige Gestaltung des Diesseits einen höheren moralischen Rang einnehmen als das gott-ergebene Warten auf das jenseitige Paradies – mit allen Folgen für die Arbeitsmotivation und die Ansprüche an die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens im Diesseits.

Jedoch: „So wichtig auch der religiöse Glaube schon wegen seiner praktischen Wirkungen für die Entwicklung Europas gewesen ist, der folgenreichste Bestandteil des europäischen Erbes scheint doch die dem griechischen Denken entstammende autonome Wissenschaft zu sein, die in ihrem Erkenntnisstreben auf unvoreingenommene Wahrheitssuche eingestellt ist und gerade dadurch vorher ungeahnte Möglichkeiten technischer Konstruktion erschlossen hat. Sie ist die dominante und typische Wissensform der modernen Industriegesellschaft, die sich von den Wissensformen aller anderen Kulturen in charakteristischer Weise unterscheidet, und ist daher für den europäischen Sonderweg von besonderer Bedeutung.“<sup>28</sup> Nach Vorarbeiten im Hochmittelalter gelang es in der Renaissance, diese Tradition in den christlichen Kulturkreis produktiv einzubinden; und in der Aufklärung wiederum gelang es, sich von religiösen Auffassungsformen von Natur und Gesellschaft zu befreien, die mit einer naturalistischen Betrachtungsweise nicht verein-

bar waren. Daher ist das *theoretische und wahrheitsorientierte Denken*, wie wir es von den Griechen übernehmen konnten, eine weitere, sogar entscheidende Voraussetzung des heutigen Wissens: Sachgerechtes Wissen kommt nicht dadurch zu Stande, dass wir uns einander warmherzig recht geben (wie manche Theoretiker einer kommunikativen Vernunft glauben zu können meinen),<sup>29</sup> sondern indem wir uns ohne Rücksicht auf Mode und Meinung über die Strukturen der Welt klar zu werden versuchen, wie sie *sind* – und nicht darüber, wie wir sie uns *wünschen*.

Aber um Wissenschaft treiben zu können, braucht man nicht nur Ideen, sondern (leider) auch Geld. Ökonomisch gesehen setzte der Aufschwung der westlichen Wissenschaft demnach voraus, dass es gelang, eine hinreichend große Anzahl von Menschen von der Subsistenzwirtschaft freizusetzen – einer Wirtschaft, in der man etwa genau so viel produziert, wie man selbst verbraucht. Erst als die Produktivität der Landwirtschaft so gesteigert werden konnte, dass eine nennenswerte Anzahl von Menschen von der Landwirtschaft leben konnte, ohne in ihr zu arbeiten, war der Weg zur Wissenschaft offen. In diesem Punkt unterscheiden sich die Hochkulturen erheblich: In China beispielsweise war noch im Jahre 1880 ein Bevölkerungsanteil von nur 2,5% unabhängig von der Subsistenzwirtschaft; in Europa dagegen konnten 15% der Bevölkerung von der Bauernschaft ernährt werden – und zwar schon im Jahre 1400.

Dabei genügte es nicht, nur die künftigen Wissenschaftler selbst von der Arbeit in der Landwirtschaft freizustellen. Zu einer florierenden Wissenschaftskultur gehörten

neben den Kopfarbeitern auch Handwerker und Feinmechaniker, die bestimmte, für naturwissenschaftliche Experimente notwendige Geräte herstellen konnten; Buchdrucker und Druckmaschinen-Hersteller, um das seit dem 15. Jahrhundert durch Johannes Gutenberg möglich gewordene Kommunikationsmittel „Buch“ herstellen und nutzen zu können; und ein florierendes Transportwesen, um Menschen und Material transportieren zu können und damit einen intensiveren Austausch von Ideen zu ermöglichen. Steigende Produktivität ist aber an den Aufbau eines Kapitalstocks gebunden – und damit an gesellschaftliche Voraussetzungen, die auf Seiten der Bürger Konsumverzicht und auf Seiten des Staates den Entschluss bedeuteten, Besteuerungsgrenzen zu beachten, um der produktiven Bevölkerung nicht die Leistungsanreize zu nehmen. Aber was kann einen Herrscher überhaupt dazu motivieren, den Beherrschten solche Eigentumsrechte zuzugestehen?

Wie Eric Jones gezeigt hat, war die *politische Fragmentierung Europas* eine zum „europäischen Wunder“ entscheidend beitragende Bedingung. Sie wurde durch die geografische Zersplitterung gefördert: In Europa setzten bestimmte geografische Hindernisse dem Expansionsdrang von Staaten natürliche Grenzen.<sup>30</sup> Die relative Kleinflächigkeit europäischer Staaten legte den Herrschern weitere Beschränkungen bei der Ausbeutung ihrer Untertanen auf. Verweigerten sie ihnen nämlich bestimmte Rechte wie zum Beispiel das Recht, ohne konfiskatorische Besteuerung Handel zu treiben, riskierten sie, dass gerade die aktivsten und produktivsten Teile der Bevölkerung abwanderten und damit die relative Position der jeweiligen

Herrscher im Staatensystem schwächten. Gerade die europäischen Herrscher hatten demnach einen Anreiz, Rechtsverhältnisse zu schaffen, die Bevölkerung und Wirtschaft wachsen ließen; schließlich musste man für die militärischen Auseinandersetzungen mit konkurrierenden Kleinstaaten möglichst gut gerüstet sein.<sup>31</sup>

Der sich beschleunigende Fortschritt der Naturwissenschaften verstärkte die europäische Entwicklungsdynamik auf politischem Gebiet sogar noch: Weil die Naturwissenschaften eine Schlüsselrolle für die militärische Technologie spielten (und immer noch spielen), waren nur diejenigen Gesellschaften dauerhaft konkurrenzfähig, die den Fortschritt der Wissenschaften (komparativ) förderten.<sup>32</sup> Größere Rechte für die Bürger waren also kein Geschenk, sondern ein *erzwungenes Zugeständnis* an die Beherrschten. Dies gilt auch heute noch: Die Konkurrenz um Kapital (und damit um qualifizierte Arbeitsplätze) im Zuge der Globalisierung zwingt Regierungen zur Änderung von Rechtsnormen, um im internationalen Wettbewerb nicht zurückzufallen. Die Veränderung des Rechtssystems zu größerer Liberalität, zu Menschenrechten und politischen Grundrechten konnte sich, historisch gesehen, also nur unter besonderen und einmaligen Bedingungen gegen das dominierende Eigeninteresse der Individuen durchsetzen.

Aber es genügt nicht, Wissenschaftler nur zu bezahlen. Soll das gewonnene Wissen seine Produktivität entfalten können, benötigen sie einen Freiraum, ihre Theorien zu entwickeln *und* zu verbreiten. Der so entstehende Einfluss des Wissens auf die Gesellschaft muss mindestens toleriert,

wenn nicht gar gefördert werden. Das aber führte (und führt) zu Interessenkonflikten zwischen Macht und Geist. Daher bildete es eine entscheidende Voraussetzung der Entstehung der europäischen Wissenschaft, „... daß es im europäischen Sozialgefüge eine ganze Reihe institutionell gegen kirchliche Einwirkungsmöglichkeiten mehr oder minder geschützte Nischen gab, in denen freie Forschung möglich war.“<sup>33</sup> Zwar sollte man m.E. nicht übersehen, dass die mittelalterlichen Klöster gerade jene Nischen gewesen sind, in denen sich allmählich ein wissenschaftskompatibles theologisches Denken (und nicht selten auch ein echtes wissenschaftliches Denken) herausbildete. Aber spätestens mit der Aufklärung kam es dann tatsächlich zu Konflikten zwischen Kirche und Wissenschaft, die oft genug nur durch Abwanderung entschärft werden konnten.<sup>34</sup> Die Wissenschaft musste sich dabei gleich gegen zwei gesellschaftliche Kräfte zur Wehr setzen: zum einen gegen die Kirche, deren theologisch begründetes Weltbild mit den Naturwissenschaften immer stärker kollidierte, und zum anderen gegen den Staat, der entweder eng mit der Kirche verbunden war und schon deshalb kein Interesse hatte, ketzerischen Ideen zu viel Raum zu geben, oder dessen legitimatorische Grundlagen auf Argumenten beruhten, die von den Natur- und Sozialwissenschaften in Frage gestellt wurden. Auch die Wissenschaft konnte daher nur in dem Maße prosperieren, als die Herrschaft beider Institutionen begrenzt wurde: „Beides, die Zähmung des Staates und der Religion – anders ausgedrückt, die der politischen und der religiösen Herrschaft – gehört zusammen. Beides geschieht mit Hilfe rechtlicher Regelungen, die für Spielräume autonomen

Handelns, ungehinderten Denkens und freie Kommunikation sorgten, für Möglichkeiten der Initiative, der schöpferischen Gestaltung und der Kritik.“<sup>35</sup>

So weit also die Vergangenheit. Wie steht es um die Zukunft? Werden auch in Zukunft die Voraussetzungen ungehinderten Denkens gegeben sein? Oder müssen wir befürchten, dass die von den Wissenschaften gestaltete Weltzivilisation „auf eine Katastrophe“ zusteuert<sup>36</sup> und wir schon deshalb erleben müssen, dass das ungehinderte Denken verboten wird? Wir können diese Frage nach den künftigen Voraussetzungen des Wissens in doppeltem Sinne stellen. Zum einen kann man fragen, ob der weitverbreitete *ökologische Pessimismus* gerechtfertigt ist, mit dem viele Menschen immer noch die Zukunft unserer wissenschaftlichen Zivilisation sehen. Dieser Frage gehe ich im restlichen Teil dieses Abschnitts nach. Im nächsten Abschnitt werde ich erörtern, warum die Produktion und Distribution von Wissen in einen ordnungspolitischen Gesamtentwurf einer Gesellschaft eingegliedert werden muss, die den Anspruch erhebt, nicht nur eine offene Gesellschaft, sondern auch eine zukunftsfähige *Wissensgesellschaft* zu sein.

An verschiedenen Stellen seines Werkes weist Hans Albert auf existierende ökologische Befürchtungen hin.<sup>37</sup> Sie betreffen u.a. die drohende Rohstoffknappheit und die Verschmutzung und (klimatische) Veränderung der natürlichen Umwelt, von der manche glauben, dass sie auf lange Sicht die existenziellen Grundlagen der Menschheit schmälern könnten. Albert macht sich diese Befürchtungen nicht zu eigen, sondern weist auf mögliche Strate-

gien hin, mit denen man die entsprechenden Probleme entschärfen könnte, falls sich die Befürchtungen als berechtigt herausstellen sollten. Zum einen werden Knappheiten immer noch am besten durch eine eigentumsrechtliche Regelung bewältigt, die Marktpreise und mit ihnen einen Indikator zulässt, der überhaupt erst eine zureichende Information über Knappheiten liefert und so einen effizienten Umgang mit Knappheiten ermöglicht. Die Hoffnungen, dass Knappheiten ein Hebel sein werden, mit denen man den Kapitalismus einst überwinden kann, werden sich also wohl nicht erfüllen.<sup>38</sup> Zum anderen schafft die Wissenschaft selbst die Mittel, um mit den befürchteten Entwicklungen fertig werden zu können – etwa alternative Energien, mit denen man ähnlich wie die Pflanzen das Sonnenlicht indirekt oder direkt nutzen kann.

Aber wie steht es mit den ökologischen Bedrohungen im engeren Sinne, also etwa mit der „Klimakatastrophe“ oder mit den „Giften“ in unserer Umwelt, die ja „immer mehr“ werden und schließlich doch für die tatsächlich beobachtete Zunahme der Allergien verantwortlich sind? Erzwingen nicht wenigstens sie eine grundlegende Änderung unseres Lebensstils?

Nein.<sup>39</sup> Die „Klimafakten“,<sup>40</sup> wie sie die klimatologisch relevanten Bezugswissenschaften bis heute zusammengetragen haben, legen eine weitaus differenziertere Sicht der Dinge nahe. Es ist nicht nur umstritten, ob das CO<sub>2</sub> unser Klima „aufheizt“ oder ob nicht umgekehrt der steigende Kohlendioxid-Gehalt der Luft eine *Folge* der Erwärmung durch die langfristig schwankende Sonnenaktivität darstellt, die seit 1880 wieder einem Maxi-

мум zustrebt. Im Gegenteil: Es gibt sogar starke empirische und theoretische Anhaltspunkte dafür, dass der Eintrag von CO<sub>2</sub> keinen nennenswerten Einfluss auf das Klima hat.<sup>41</sup> Die Tatsache, dass Amerika sich aus einer Klimapolitik zurückgezogen hat, deren Grundsätze durch das Kyoto-Protokoll definiert werden, spricht also nicht unbedingt für die Uneinsichtigkeit der amerikanischen Administration, sondern eher für eine besser funktionierende Politikberatung, in der wissenschaftliche Bedenken nicht zugunsten fiskalischer Überlegungen oder ideologisch fixierter Positionen unterdrückt werden.

Auch die tatsächlich beobachtete Zunahme der Allergien sind nur für diejenigen ein Alarmzeichen, die ohnehin immer gleich wissen, dass „die Industriegesellschaft“ an allen Widrigkeiten des Lebens schuld ist. Wie u.a. ausführliche epidemiologische Untersuchungen im Zuge der deutschen Wiedervereinigung gezeigt haben,<sup>42</sup> führen die (zu) stark verbesserten hygienischen Bedingungen in den fortgeschrittenen Gesellschaften dazu, dass das menschliche Immunsystem sich im Kindesalter auf die Bekämpfung anderer Fremdkörper einstellt: Wenn Bakterien und Viren fehlen, werden vom Körper eben Pflanzenteile oder andere Allergene bekämpft. Das zeigen die Erfahrungen mit Maßnahmen der Luftreinhaltung, des Umweltschutzes und der „Domestos“-Hygiene in den Haushalten auf dem Gebiet der ehemaligen DDR: Dort nahm die Zahl der allergischen Erkrankungen seit der Wiedervereinigung deutlich zu – und nicht ab, wie es ökologisch korrekt erwartet wurde.



Die künftige Entwicklung unseres Wissens wird also nicht nur Bedrohungen sichtbar machen, von denen wir ohne die Entwicklung der Wissenschaft wohl viel zu spät erfahren hätten.<sup>43</sup> Sie wird vielmehr auch durch nüchterne Risiko-Analysen und die Korrektur von falschen Theorien für das Verschwinden so manchen „Umweltproblems“ sorgen. Mit anderen Worten: Wissenschaft sorgt nicht nur für die Lösung, sondern auch für die Auflösung von Umweltproblemen.

### 3. Das Wissen unter ordnungspolitischer Perspektive

*„Auch die Steuerung des Erkenntnisgeschehens in der modernen Wissenschaft ist natürlich ein ordnungspolitisches Problem, auch dann, wenn man für eine Verfassung der Freiheit eintritt.“*

Hans Albert<sup>44</sup>

Platon gilt seit Karl Poppers bahnbrechendem Werk „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ als ein Feind der Demokratie. Trotz aller in einzelnen Punkten berechtigten Kritik haben sich Poppers Auffassungen als erstaunlich nachhaltig erwiesen. Aber wir sollten dennoch nicht zu fragen vergessen, *warum* denn Platon ein Feind der Demokratie war. Und in der Antwort auf diese Frage liegt das Problem dieses letzten Abschnitts.

Nach Platons Auffassung versagt die Demokratie darin, Vernunft in die gesellschaftlichen Steuerungsmechanismen zu implementieren. Dieses Versagen hat Folgen, die Platon in einer berühmten Passage seines Buches über den Staat folgendermaßen formulierte: „Wenn nicht ent-

weder die Philosophen Könige werden in den Städten oder die, die man heute Könige und Machthaber nennt, echte und gründliche Philosophen werden, und wenn dies nicht in eins zusammenfällt: die Macht in der Stadt und die Philosophie, ... so wird es mit dem Elend kein Ende haben, nicht für die Städte und auch nicht, meine ich, für das menschliche Geschlecht.“<sup>45</sup> Platon glaubte allerdings, dieses Problem durch die Konstruktion eines gründlichen Erziehungsganges für (von wem eigentlich?) ausgewählte Personen lösen zu können, an dessen Ende ein allwissender Herrscher stehen sollte – der Einfachheit halber natürlich Platon selbst.

In den entwickelten Demokratien von heute bringen wir weder für solche Klagen noch für entsprechende Lösungsstrategien Verständnis auf. In der Tat hat es mit dem (politischen und wirtschaftlichen) Elend ja durchaus in gewisser Weise „ein Ende gegeben“, und zwar in ganz anderer Weise, als Platon es für richtig hielt. Die Bildungspolitik eröffnet *jedem* den Zugang zum Wissen; ein differenziertes wissenschaftliches Beratungswesen sowie ein Fachbeamtentum speisen wissenschaftliches Wissen in den Prozess der politischen Entscheidungsfindung ein; und die Institution des Marktes sorgt, wie Friedrich August von Hayek betont hat, schon durch ihre bloße Existenz für eine optimale Ausnutzung des vorhandenen Wissens.<sup>46</sup>

Auch die von Platon stillschweigend für wahr gehaltene Annahme, dass es *einen* Menschen geben könne, der in sich all das Wissen vereinigt, das man für das erfolgreiche Regieren eines Staates braucht, ist kühn: Die wissenschaftliche Vernunft hat, wie oben gezeigt, wesentlich *sozialen*

Charakter; und es könnte sogar sein, dass die für die Bewältigung drängender politischer Gegenwartsprobleme notwendige Wissen bisher bei *niemandem* existiert. Dann bestünde das Problem nicht in der mangelnden *Identifikation* des Allwissenden, auch nicht in der mangelnden *Distribution* des Wissens (es ist schon da, aber keiner will oder kann es hören), sondern in seiner mangelnden *Produktion*.

Aber auch wenn wir Platons Lösungsvorschlag verwerfen – sein Problem, denke ich, ist auch heute noch aktuell (und wird wohl immer aktuell sein). Es lautet: *Wie können wir erreichen, dass Wissen problemangemessen produziert und sozial wirksam verteilt wird?* Denn auch wenn wir uns in einer komfortableren Situation als Platon wähnen: Fehlentscheidungen durch falsches Wissen können in einer komplexen Industriegesellschaft und in einer (nicht überbevölkerten, sondern) unterkapitalisierten Welt weitaus gravierendere Auswirkungen haben als im Agrarstaat Athen. Und wenn Wissen *die* zentrale Ressource ist, dann ist das Nachdenken über die institutionelle Organisation des wissensproduzierenden und -verteilenden Systems für eine Wissensgesellschaft *die* zentrale Aufgabe.

Auch wenn, weltweit gesehen, die ordnungspolitische Gesamtentscheidung zwischen Sozialismus und Marktwirtschaft nach 1989 zugunsten der letzteren gefallen ist, stehen wir vor dem überraschenden Phänomen, dass das Bildungswesen in ganz überwiegendem Ausmaß immer noch planwirtschaftlichen Vorgaben folgt. Wir haben zwar die Konsumentensouveränität (jeder darf also das kaufen, was er möchte, und nicht das, was der Staat

möchte), aber wir haben nicht in gleichem Maße eine Investorensouveränität:<sup>47</sup> Die Entscheidungen, wo, was und wann gelernt wird, trifft nicht das Individuum in Abstimmung mit seinem gesetzlichen Vertreter, sondern immer noch in erheblichem Ausmaß der Staat – heute wie vor 100 Jahren. Warum ist das so?

Mit Recht gilt das Bildungswesen als zentral für eine Gesellschaft, erst recht für eine moderne Industriegesellschaft. Aber daraus folgt natürlich nicht, dass wir die Produktion und Vermittlung von Wissen staatlich *veranstalten* sollten. Schließlich ist auch die Ernährung von grundlegender Bedeutung für unsere Existenz. Daraus folgt aber nicht, dass diesem Umstand nur mit einer planwirtschaftlichen Organisation der Landwirtschaft Rechnung getragen werden kann. Aber eine entsprechende Kritik des sonst oft gern bemühten Theoretikers der offenen Gesellschaft am europäischen Bildungswesen ist seit 50 Jahren folgenlos geblieben: „Der Ausspruch, daß Platon die Mittelschulen [Gymnasien] und die Universitäten erfunden habe, ist leider nur zu wahr. Ich kenne kein besseres Argument zugunsten einer optimistischen Ansicht von der Menschheit, keinen besseren Beweis ihrer unzerstörbaren Liebe für die Wahrheit und die Anständigkeit, ihrer Originalität, ihrer Hartnäckigkeit und ihrer Gesundheit als die Tatsache, daß dieses verheerende Erziehungssystem sie nicht völlig zugrunde gerichtet hat.“<sup>48</sup> Denn weiterhin werden Schulen und Universitäten fast ausnahmslos staatlich betrieben und mit unkündbaren und oft ohne Rücksicht auf ihre didaktischen Leistungen besoldeten Lehrkräften ausgestattet; weiterhin haben die Bildungsinstitutionen meist keine oder nur

eine sehr begrenzte Haushaltsautonomie und können neue Ideen gegen die Bildungsverwaltung nicht oder nur schwer durchsetzen; weiterhin haben Eltern einen nur geringen Einfluss auf die Wahl der Schule und der Lehrer; Abwanderungsoptionen, nach denen es sowohl Lehrern als auch Schülern möglich sein müsste, ein Lernverhältnis zu beenden,<sup>49</sup> sind nur in Ansätzen vorhanden; weiterhin wird der natürlichen Ungleichheit der Menschen nur höchst unzureichend Rechnung getragen und weder auf ihre verschiedenen Interessen noch auf ihr verschiedenes Lern- und Entwicklungstempo Rücksicht genommen; weiterhin wird ausgerechnet im Bildungswesen viel zu wenig auf eine klar strukturierte und kumulative Lehrbuchtradition geachtet, so dass Klarheit, Folgerichtigkeit und Verständlichkeit, kurz: Kundenorientierung, im Bildungswesen Mangelware sind; und weiterhin wird nicht zwischen Bildung und Ausbildung getrennt, so dass die Wissensaneignung vielen Menschen ausschließlich unter Karriere- oder Examensgesichtspunkten sinnvoll erscheint.<sup>50</sup> Von einem humanistischen Standpunkt aus gesehen, sollte man sie dafür nicht kritisieren; schließlich sind sie unter den obwaltenden Umständen *rationalerweise inhuman*, also uninteressiert an dem, was den Menschen vom Tier unterscheidet: dem Wissen um seiner selbst willen.

Daher muss nicht nur die Ordnung der Wirtschaft, sondern auch die Ordnung des Wissens unter einer ordnungspolitischen Perspektive betrachtet werden. Dann wird sichtbar, dass die individuellen Bildungsentscheidungen nicht so individuell sind, wie sie erscheinen, sondern dass sie den institutionellen und außerinstitutionellen

Anreizen folgen, die entweder gesetzt wurden oder (als unbeabsichtigtes Ergebnis anderer Handlungen) entstanden sind. Damit ist systematisch der Ausweg verlegt, intellektuelle Fehlleistungen der mangelnden Qualität des Individuums zuzuschreiben; vielmehr wird deutlich, dass auch das Gut „Wissen“ in den Bahnen produziert und verteilt wird, die ordnungspolitisch angelegt sind. Oder anders gesagt: Die Gesellschaft trägt die Verantwortung für die Dummheit, die sie strukturell produziert.

Aber wäre eine ordnungspolitische Gesamtentscheidung für mehr Markt im Bildungswesen nicht den intellektuellen Standards abträglich? Würde Wahrheit dann nicht käuflich werden? Aber eine solche Auffassung ginge davon aus, dass Produkte mit wünschenswerten Eigenschaften gerade durch ein Konkurrenzsystem nicht produziert werden könnten. Das ist schon deshalb unplausibel, weil wir auch die Qualität von Automobilen nicht der staatlichen Ausschaltung, sondern der *Förderung* von Konkurrenz verdanken. Das gilt für Autos wie für Theorien: Auch deren Qualitäten, etwa ihre Objektivität, verdanken wir ebenso wenig dem Objektivitätswollen der einzelnen Wissenschaftler, wie wir überzeugende Automobile dem Wohlwollen der Produzenten verdanken.<sup>51</sup> Vielmehr ergeben sich die besonderen Qualitäten, die wir als Konsumenten schätzen, gerade erst durch eine regelgeleitete (!)<sup>52</sup> *Konkurrenz* zwischen den Produzenten – und zwar auch in der Wissenschaft: „Zusammenfassend kann man sagen, daß das, was wir die ‚wissenschaftliche Objektivität‘ nennen, nicht ein Ergebnis der Unparteilichkeit des einzelnen Wissenschaftlers ist, sondern ein Ergebnis des sozialen

und öffentlichen Charakters der wissenschaftlichen Methode; und die Unparteilichkeit des individuellen Wissenschaftlers ist, soweit sie existiert, nicht die Quelle, sondern vielmehr das Ergebnis dieser sozialen oder institutionell organisierten Objektivität der Wissenschaft.“<sup>53</sup>

Wenn wir die oben erörterte These von der Interdependenz der Ordnungen ernstnehmen, dann ist, wie Hans Albert mit Recht betont, die Ordnung des Wissens also eine eminent wichtige Aufgabe: „... unter dem Gesichtspunkt des Erkenntnisfortschrittes ist eine der wichtigsten Fragen die, wie die institutionellen Bedingungen einer ... rationalen Erkenntnispraxis erhalten und verbessert werden können, Bedingungen also, die nicht die bloße Konformität, sondern die Entwicklung konstruktiver und kritischer Phantasie fördern, die Entdeckung neuer Probleme und die Suche nach besseren Lösungen unterstützen und die Verbreitung solcher Lösungen ermöglichen.“<sup>54</sup> Zwar ist in vieler Hinsicht diese Aufgabe schon gelöst – etwa durch Verfassungsartikel, die die Freiheit von Forschung und Lehre garantieren, durch Hochschulrahmengesetze und Schulgesetze, die das heutige Bildungswesen regulieren und wenigstens einen gewissen Freiraum für Produzenten und Konsumenten definieren, sowie durch erste Reformen der Unterrichtspraxis im Grundschulbereich, die auf eine Öffnung des Unterrichts in Richtung auf eine größere Investoren-souveränität zielen. Aber in vieler Hinsicht ist diese Aufgabe auch heute noch völlig ungelöst – von der immer noch erdrückenden Rolle des Staates im Bildungswesen angefangen bis hin zur mangelnden Bereitschaft, eine wirklich offene Diskussion über alle Sachfragen, die die Zukunft

der Zivilisation betreffen, zuzulassen und gegen den gesellschaftlichen Druck der *political correctness* zu schützen – etwa die simple Frage, wie eine Gesellschaft und Kultur zukunftsfähig sein kann, deren Reproduktionsrate deutlich unter der für ihren Bestand notwendigen Höhe liegt; oder humangenetische Fragen der Fortpflanzung; oder die Frage, wie wir die kulturellen Standards der Aufklärung, auf denen unsere Zivilisation beruht, Menschen vermitteln können, deren kultureller und religiöser Hintergrund mit diesen Standards (noch?) nicht kompatibel ist; oder die Frage, wie wir nicht nur Bildungsprozesse, sondern auch Erziehungsvorgänge in einer Weise gestalten können, dass alle Bürger mit den Ergebnissen einverstanden sein können.<sup>55</sup>

Von Hans Albert können wir jedenfalls lernen, wie man solche komplexen Fragen in interdisziplinärem Zusammenhang diskutiert. Er hat die Ordnung des Wissens als ein ordnungspolitisches Problem identifiziert und gezeigt, dass und wie solche Probleme in einem interdisziplinären Zusammenhang angemessen behandelt werden können – genauer: dass solche Probleme *nur* in einem interdisziplinären Zusammenhang angemessen behandelt werden können. Sollten sie theoretisch und praktisch gelöst werden, wird dadurch die Lernfähigkeit offener, demokratisch organisierter Gesellschaften verbessert. Und darauf kommt es an, denn: „Der Wert der Demokratie zeigt sich in ihren dynamischen, nicht in ihren statischen Aspekten.“<sup>56</sup>

## Anmerkungen:

<sup>1</sup> Hans Albert, *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik des illusionären Denkens*, Tübingen 2000, S. 24.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Hans Albert, *Kritischer Rationalismus* (s. Anm. 1), S. 34.

<sup>3</sup> Vgl. dazu etwa Gene C. Anderson, *Der Ursprung der Intelligenz und die sensomotorische Entwicklung des Kindes*, in: Gerhard Steiner (Hg.), *Entwicklungspsychologie*, Band 1. Weinheim und Basel 1984, S. 94-120. Zur überragenden Bedeutung des Handelns für die kognitive Entwicklung vgl. Jean Piaget, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1973, 3. Vorlesung. Dieses Buch behandelt eigentlich die *ontogenetische* Erkenntnistheorie, also die Frage, wie wir in frühen Lebensstadien zu unserem grundlegenden Wissen über die Alltagswelt gelangen.

<sup>4</sup> Dies gilt, wie Hans Albert (*Kritischer Rationalismus* [s. Anm. 1], S. 33) mit Recht betont, für Angehörige *aller* Kulturen: „In allen Kulturen enthalten die primären Theorien das überlebenswichtige elementare Kausalwissen, das ... unter anderem eine Zug-Stoß-Konzeption der Kausalität involviert.“

<sup>5</sup> Vgl. dazu Piaget, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie* (s. Anm. 3), S. 96 und 97. Nach Thomas Kuhn (*Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main: 2. Auflage 1976) können wir auch in der Entwicklung der Naturwissenschaften solche Akkomodationsprozesse beobachten, also grundlegende „Paradigmenwechsel“, die eine grundlegende Veränderung der Art und Weise bedeuten, wie man die Welt sieht. Aber schon von Piaget kann man lernen, dass eine solche Interpretation der Wissenschaftsgeschichte weder relativistische noch antirealistische Konsequenzen haben muss. Zur Kritik solcher Folgerungen, die man aus dem Ansatz Kuhns ziehen zu können meinte, vgl. Gunnar Andersson, *Kritik und Wissenschaftsgeschichte*, Tübingen 1988; Hans Albert, *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tübingen 1987, S. 111-119.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Karl Popper, *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis* (1963), Tübingen 1994, Kap. 5.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Hans Albert, *Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des Kritischen Rationalismus*, Hamburg 1972, 2. Aufl. 1976. Dieses Buch zielte auf den damals dominierenden Neomarxismus und brachte die auf Lernfortschritte angelegte Methode von „Konstruktion und Kritik“ gegen eine Auffassung zur Geltung, „in der sich eine obsolet gewordene Geschichtsmetaphysik nur mühsam verbergen lässt“ (ebd., S. 11).

<sup>8</sup> Zu diesem Ausdruck vgl. Gerhard Vollmer, *Zum Tode des Philosophen Karl R. Popper*, in: *Skeptiker* 8 (1995), Heft 1, S. 4-6.

<sup>9</sup> Dies gilt etwa auch für künstlerische Lernprozesse. Vgl. dazu etwa Ernst Gombrich, *Kunst und Illusion*. Stuttgart und Zürich 1978, sowie mein Buch *Musik und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1980.

<sup>10</sup> Zum Passungscharakter unserer Wahrnehmung vgl. Gerhard Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart, 3. Aufl. 1981, S. 97.

<sup>11</sup> Zu diesem Ausdruck vgl. Gerhard Vollmer, *Auf der Suche nach der Ordnung. Beiträge zu einem naturalistischen Welt- und Menschenbild*, Stuttgart 1995, S. 142.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Gottlob Frege, *Begriffsschrift. Eine der arithmetischen Formelsprache nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle 1879.

<sup>13</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung zwischen Wissenschaftstheorie und Methodologie Gerard Radnitzky, *Art. „Wissenschaftstheorie, Methodologie“*, in: Helmut Seiffert und Gerard Radnitzky (Hg.), *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*. München 1989, S. 463-471.

<sup>14</sup> Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1958), *Band II. Falsche Prophezen: Hegel, Marx und die Folgen*, Tübingen, 7. Auflage 1992, S. 254.

<sup>15</sup> So ist es beispielsweise nur unter großen Schwierigkeiten oder auch gar nicht möglich, in Deutschland Seminare zu Peter Singers Ethik abzuhalten. (Entsprechende Fälle kamen u.a. an den Universitäten Braunschweig, Duisburg und

Mainz vor.) Interessenverbände versuchen in solchen Fällen, das Auditorium nicht etwa mit Hilfe von Argumenten, sondern mit Hilfe von Trillerpfeifen, Zugangsblockaden oder Störungen von der Qualität der eigenen Auffassungen zu überzeugen. Es ist ein aufschlussreiches Indiz für die ordnungspolitischen Verwehrungstendenzen nicht nur des wissenschaftlichen Raums, dass der Staat sich hier nicht entschlossen zeigt, den Austausch von Argumenten zu schützen. Denn wer glaubt, sich gegen andere Auffassungen nicht mit Hilfe des Arguments oder (falls möglicherweise Beleidigungstatbestände vorliegen) mit Hilfe des Rechtsstaats durchsetzen zu müssen, sondern zur Gewalt greifen zu dürfen, hat nicht nur einen ersten Schritt hin (oder zurück) zum Bürgerkrieg getan, sondern steht auch auf keiner anderen moralischen Stufe als der islamische Fundamentalist, der jede abweichende Meinung als „Beleidigung“ des Islam auffasst und daraus seine Gewaltlegitimation bezieht. Vgl. dazu Richard Pipes, „*How Dare You Defame Islam*“. In: *Commentary*, Vol. 108 (1999), Nr. 4, S. 41-45.

<sup>16</sup> Hans Albert, *Kritik* (s. Anm. 5), S. 154.

<sup>17</sup> Die *Bezeichnung* „europäischer Sonderweg“ stammt von dem holländischen Historiker Jan Romein, das *Problem* hat m.E. zuerst Max Weber aufgeworfen. Ich habe daher vorgeschlagen, es das *Webersche Problem* zu nennen. Vgl. dazu Gerhard Engel, *Zur Logik der Musiksoziologie*, Tübingen 1990, S. 171.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Gerhard Engel, *Soziobiologie und der europäische Sonderweg*, in: Stephan A. Jansen und Stephan Schleissing (Hg.), *Konkurrenz und Kooperation. Interdisziplinäre Zugänge zur Theorie der Co-opetition*, Marburg 2000, S. 175–195.

<sup>19</sup> Hans Albert, *Kritik* (s. Anm. 5), S. 155.

<sup>20</sup> Vgl. dazu mein in Anm. 17 genanntes Buch. Die westliche Kunstmusik ist in ähnlicher Weise wie die Wissenschaft maßstabsetzend geworden. Das wird etwa in China deutlich, das inzwischen nicht nur Universitäten nach westlichen Standards aufbaut, sondern auch Musikhochschulen und Opernhäuser, um eine eigenständige Interpretationstradition der voraussetzungsreichsten (und leider auch teuersten) Form der westlichen Kunstmusik zu begründen

– der Oper.

<sup>21</sup> Eric L. Jones, *Das Wunder Europa. Umwelt, Wirtschaft und Geopolitik in der Geschichte Europas und Asiens*, Tübingen 1991. Nach meiner Auffassung lässt sich ohne die eingehende Analyse dieser Entwicklung weder der Begriff der Humanevolution zureichend bestimmen noch die Kantische Frage „Was ist der Mensch?“ befriedigend beantworten.

<sup>22</sup> Peter Hodgson, *Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft*, in: Gerard Radnitzky und Gunnar Andersson (Hg.), *Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft*, Tübingen 1981, S. 155-172, hier: S. 159.

<sup>23</sup> Vgl. dazu etwa Walter Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* (1952), Tübingen 1990, S. 14. Eucken spricht sogar nicht nur von *gesellschaftlichen* Teilordnungen, sondern von *Lebensordnungen*; darunter fallen die religiösen und moralischen Wertorientierungen sowie das wissenschaftliche Wissen.

<sup>24</sup> Zu besonders interessanten Lösungsvorschlägen für das Webersche Problem vgl. neben dem in Anm. 19 genannten Buch von Eric Jones vor allem Paul Kennedy, *Aufstieg und Fall der großen Mächte. Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikt von 1500 bis 2000*, Frankfurt am Main 1989. Jared Diamond, *Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1998. David Landes, *Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm sind*, Berlin 1999. Vgl. auch Hans Albert, *Europa und die Zähmung der Herrschaft. Der europäische Sonderweg zu einer offenen Gesellschaft*, in seinem Buch *Freiheit und Ordnung*, Tübingen 1986, S. 9-59.

<sup>25</sup> Vgl. dazu etwa Samuel Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München und Wien 1996, S. 52.

<sup>26</sup> Hodgson, *Voraussetzungen* (vgl. Anm. 22), S. 160.

<sup>27</sup> Hans Albert, *Europa* (s. Anm. 24), S. 21f.

<sup>28</sup> Hans Albert, *Europa* (s. Anm. 24), S. 27.

<sup>29</sup> Zur Kritik an Jürgen Habermas und an seiner letztlich auf Peirce (und damit auf eine vor-

relativistische Physik!) zurückgehenden Annahme, dass Wahrheit in einem unendlichen Kommunikationsprozess gefunden (oder wenigstens gedacht) werden könne, vgl. Gerhard Engel, *Die Grenzen der politischen Öffentlichkeit. Jürgen Habermas im Lichte der konstitutionellen Gesellschaftstheorie*, in: *James Buchanans konstitutionelle Ökonomik*. Hg. von Ingo Pies und Martin Leschke, Tübingen 1996, S. 19-55.

<sup>30</sup> Man denke etwa an die Pyrenäen, die Alpen, den Ärmelkanal oder die Wasserstraßen, die Skandinavien vom europäischen Kernland abschirmen. Selbst Hitler gelang es 1940 nicht, den Ärmelkanal zu überwinden.

<sup>31</sup> Auch wenn der Krieg nicht der Vater aller Dinge sein sollte, so scheint die militärische Konkurrenz doch die Mutter der Menschenrechte zu sein.

<sup>32</sup> Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992, Kap. 10. Islamische Gesellschaften haben daher keine Chance, mit dem Westen gleichzuziehen, solange sie sich in diesem Punkt nicht grundlegend wandeln – und dann wohl keine islamischen Gesellschaften mehr wären.

<sup>33</sup> Vgl. Hans Albert, *Europa* (s. Anm. 24), S. 29.

<sup>34</sup> Hier spielte Holland einige Zeit lang eine führende Rolle als Refugium für Wissenschaftler und Philosophen, die andernorts verfolgt wurden. Vgl. Hans Albert, *Europa* (s. Anm. 24), S. 29f. sowie Albert O. Hirschman, *Abwanderung und Widerspruch. Reaktionen auf Leistungsabfall bei Unternehmungen, Organisationen und Staaten*, Tübingen 1974.

<sup>35</sup> Hans Albert, *Europa* (s. Anm. 24), S. 31.

<sup>36</sup> Hans Albert, *Europa* (s. Anm. 24), S. 9. Vgl. auch Hans Albert, *Kritik* (s. Anm. 5), S. 135f.

<sup>37</sup> Vgl. neben den in Anm. 36 zitierten Stellen auch Hans Albert, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen 1978, S. 135f.

<sup>38</sup> Zu dieser Perspektive vgl. Elmar Altvater, *Der Preis des Wohlstands. Oder: Umweltplünderung und neue Welt(un)ordnung*, Göttingen 1992, sowie ders., *Kapitalismus. Zur Bestimmung, Abgrenzung und Dynamik einer geschichtlichen Formation*, in: *Ethik und Sozial-*

*wissenschaften 13* (2002), Heft 3 [im Druck]. Zur Kritik vgl. Gerhard Engel, *Marxismus – zur mangelnden Dynamik einer intellektuellen Position*. In: *Ethik und Sozialwissenschaften 13* (2002), Heft 3 [im Druck].

<sup>39</sup> Eine ausführlichere Begründung für meine kritische Beurteilung ökologischer Untergangsszenarien findet sich in Gerhard Engel: *Zukunftsfähig? Kritische Anmerkungen zur politischen Ökologie*. In: Andreas Renner und Friedrich Hinterberger (Hg.): *Zukunftsfähigkeit und Neoliberalismus. Zur Vereinbarkeit von Umweltschutz und Wettbewerbswirtschaft*. Baden-Baden: Nomos 1998, S. 131–155.

<sup>40</sup> Ulrich Berner und Hansjörg Streif (Hg.): *Klimafakten. Der Rückblick – ein Schlüssel für die Zukunft*. Stuttgart 2000.

<sup>41</sup> Entsprechende Forschungsergebnisse werden referiert in Gerhard Engel, *Zukunftsfähig?* (s. Anm. 39), S. 137-139; Ingo Pies und Guido Schröder: *Treibhaus-Effekt und Öko-Steuer – Wie rational ist unsere Klimapolitik?* Münster 2000. Vgl. auch die vorige Anmerkung.

<sup>42</sup> Leicht verständliche Überblicke über den Forschungsstand liefern Hans Schuh: *Leiden am Lifestyle*. In: *DIE ZEIT 19* (1995), 5.5., S. 45. Kirsten Brodde: *Allergie gegen Wohlstand*. In: *Die Woche Nr. 23* (1998), 5.6., S. 21.

<sup>43</sup> Die Astronomie informiert etwa über Risiken, von Asteroiden, Kometen oder Meteoriten getroffen zu werden. Danach hängt die Wahrscheinlichkeit eines Einschlags auf der Erde von der Größe des Objektes ab: Je größer es ist, desto seltener ist es zu erwarten. Mit einem Einschlag, der das *gesamte* Leben auf der Erde gefährdet, ist demnach erst in 14 Millionen Jahren zu rechnen. Vgl. Niles Eldredge: *Wendzeiten des Lebens. Katastrophen in Erdgeschichte und Evolution*. Frankfurt am Main und Leipzig 1997, S. 180. Katastrophale Ereignisse, die eine hohe Zahl von Opfern zur Folge haben dürften, sind aber schon weit vorher zu erwarten. Das gleiche gilt glücklicherweise allerdings auch für die Technologien, sich solcher Geschosse zu erwehren. Vgl. John S. Lewis, *Bomben aus dem All. Die kosmische Bedrohung*. Basel 1997, Kap. 15. Im Prinzip gilt jedoch: Die Risiken, die mit falschen *politischen* Entscheidungen verbunden

sind, übertreffen alle *natürlichen* Risiken bei weitem. Es ist daher m.E. weitaus weniger Sorge um die *Umwelt* als deutlich mehr Sorge um die *Mitwelt* vonnöten – also um die Regeln, nach denen wir miteinander leben.

<sup>44</sup> Hans Albert, *Europa* (s. Anm. 24), S. 52.

<sup>45</sup> Platon, *Staat*, 473c-d.

<sup>46</sup> Friedrich August von Hayek, *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren*. In: Ders., *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen 1968, S. 249-265.

<sup>47</sup> Vgl. Ingo Pies: *Bildungsreform aus ökonomischer Sicht – Wider die Politikblockaden der Wissensgesellschaft*. In: List Forum für Wirtschafts- und Finanzpolitik 26 (2000), Heft 3, S. 207-227.

<sup>48</sup> Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band I: Der Zauber Platons*. Tübingen: 7. Auflage 1992, S. 162.

<sup>49</sup> Dies ist eine Forderung von Karl Popper für ein humanes Bildungswesen. Vgl. Popper, *Die offene Gesellschaft II* (s. Anm. 14), S. 324.

<sup>50</sup> Vgl. dazu auch Gerhard Engel, *Kritischer Rationalismus und offene Gesellschaft. Zur Theorie einer demokratischen Wissensgesellschaft*, in: Ingo Pies und Martin Leschke (Hg.), *Karl Poppers kritischer Rationalismus*. Tübingen 1999, S. 39–70, hier S. 65.

<sup>51</sup> Zu diesem berühmten Ausspruch vgl. Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. (1776) Hg. von Horst Claus Recktenwald, München 1978. 3. Aufl. 1983, S. 17.

<sup>52</sup> Auch in einem Konkurrenzssystem bleiben dem Staat Aufgaben, etwa die Überwachung von Standards im technischen oder hygienischen Bereich sowie die Sicherstellung der Konkurrenz, der man sich ja als Produzent nicht ungerne entzieht. Die oft zitierte Alternative *Staat oder Markt?* ist daher irreführend. Vgl. dazu Ingo Pies und Gerhard Engel, *Freiheit, Zwang und gesellschaftliche Dilemmastrukturen. Zur liberalen Theorie des Staates*. In: *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft 2 (1998), Schwerpunkt „Liberalismus“, S. 41–51.

<sup>53</sup> Popper, *Die offene Gesellschaft II* (vgl. Anm. 14), S. 257.

<sup>54</sup> Hans Albert, *Traktat* (s. Anm. 37), S. 57.

<sup>55</sup> Nach Norina Lauer (*Zentral-auditive Verarbeitungsstörungen im Kindesalter*, Stuttgart 2001) werden im Eingangsbereich des Bildungswesens immer mehr zentral gestörte Kinder angetroffen, die also (vereinfacht gesagt) nicht mehr zuhören können – ein unbeabsichtigtes Ergebnis der zunehmenden Mechanisierung von Erziehungsleistungen bzw. des Rückgangs von persönlichen Kontakten im Zuge der Tendenz zur Ein-Kind-Familie mit berufstätigen Eltern oder Elternteilen. Auch hier zeigt sich, dass wir Probleme nur dann konzeptionell befriedigend formulieren können, wenn wir uns der Interdependenz der Ordnungen bewusst sind.

<sup>56</sup> Friedrich August von Hayek, *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen, 2. Aufl. 1983, S. 133.



Prof. Dr. Hans Albert (Heidelberg)  
**Der Kritizismus auf dem Prüfstand**  
Antworten und Kommentare

---

Zunächst möchte ich mich für die Mühe bedanken, der sich die Autoren der in diesem Band vereinigten Aufsätze unterzogen haben, um meine Arbeiten zu kommentieren. In fast allen Beiträgen zu diesem Band gibt es im allgemeinen zutreffende und klare Darstellungen meiner Auffassungen zu den dort behandelten Problemen. Soweit diese Beiträge solche Darstellungen enthalten, werde ich im wesentlichen nur dann darauf eingehen, wenn in ihnen meiner Meinung nach Mißverständnisse enthalten sind. Soweit in ihnen Kritik enthalten ist, werde ich mich bemühen, darauf zu antworten.

Es ist gut zu verstehen, daß in einigen dieser Beiträge das Problem der Letztbegründung und in diesem Zusammenhang auch das Münchhausen-Trilemma auftaucht, denn ich habe seinerzeit versucht, mit Hilfe dieses Trilemmas die neue Sicht der Problemsituation im Bereich der Erkenntnis zu erläutern, die durch den kritischen Rationalismus vorgeschlagen wurde. Michael Schmidt-Salomon äußert sich in seinem Beitrag<sup>1</sup> zwar zunächst positiv zu meiner Lösung des Problems, aber er meint dennoch, daß es mir nicht ganz gelungen sei, dem Dogmatismus zu entgehen und zwar deshalb, weil „*jedes Denken – in letzter Instanz – auf Unbegründbarem gründe(t)*“. Wir seien, wie er meint, darauf angewiesen, uns selbst den festen Boden zu schaffen, von dem wir dann ausgehen können. Am Anfang müsse daher ein willkürlich gesetztes Dogma stehen. Das Prinzip der kritischen Prüfung

könne uns aber dann helfen „den Raum, den das willkürlich gesetzte Dogma erschafft, möglichst offen zu halten“. Er bietet dann selbst ein nicht begründbares „basales Axiom“ an, von dem er ausgehen möchte, und erläutert es.

Nun kann die These, daß jedes Denken von etwas Unbegründbarem ausgehen muß, schon deshalb nicht als Einwand gegen meine Lösung des Begründungsproblems gelten, weil ich wie vor mir schon Popper stets davon ausgegangen bin, daß es kein voraussetzungsloses Denken gibt. Jede Argumentation muß an irgendwelche Voraussetzungen anknüpfen, ohne die das jeweils zu lösende Problem nicht auftreten könnte. Es gibt gewissermaßen kein kognitives Vakuum.<sup>2</sup> Natürlich ist keine dieser Voraussetzungen „begründbar“ im klassischen Sinne dieses Wortes, das heißt in dem Sinne, den ich in meiner Analyse des Begründungsproblems vorausgesetzt habe. Daraus folgt allerdings keineswegs, daß es notwendig ist, eine dieser Voraussetzungen zum Dogma zu machen und es damit der kritischen Diskussion zu entziehen. Natürlich kann man nicht daran gehindert werden, das zu tun. Wenn man also das von Schmidt-Salomon formulierte Axiom dogmatisieren möchte, dann ist das durchaus möglich. Angesichts der Tatsache, daß man nicht alle möglichen Einwände vorhersehen kann, sehe ich allerdings nicht ein, inwiefern ein solches Verfahren hilfreich sein könnte.

Schmidt-Salomon stellt in diesem Zusammenhang die Frage nach den Kriterien der

Überprüfung und nach ihrer Begründung. Nun sind natürlich auch Kriterien nicht im klassischen Sinne begründbar, nicht einmal das der Widerspruchslosigkeit. Ein radikaler Skeptizismus ist nicht widerlegbar.<sup>3</sup> Aber dennoch ist eine kritische Diskussion von Kriterien möglich. Man findet sie zum Beispiel seit langem in der Erkenntnistheorie und der Wissenschaftslehre und auch in der Moralphilosophie. Im Erkenntnisbereich pflegen Kriterien meist in Bezug auf bestimmte Zielsetzungen diskutiert zu werden, zum Beispiel das Ziel des Erkenntnisfortschritts. Sie sind dann auf Grund ihrer instrumentalen Bedeutung für die Erkenntnispraxis kritisierbar.

Im Falle des von Schmidt-Salomon formulierten Axioms geht es aber offensichtlich nicht um Erkenntnisse, es sei denn, man vertrete in der Moralphilosophie eine kognitivistische Position, die ich nicht akzeptieren kann. Es geht hier anscheinend um eine oberste Norm. Und er verbindet damit die Idee, daß es im Bereich der Normen oberste Voraussetzungen axiomatischen Charakters geben müsse, die weder begründbar noch kritisierbar seien. Diese an sich plausibel klingende Auffassung habe ich in meinem ersten Traktat analysiert und einer Kritik unterzogen, auf die ich hier nur hinweisen möchte.<sup>4</sup>

Was nun die vom ihm formulierte Norm angeht, so könnte man fragen, welches Problem damit gelöst werden soll und welche anderen Vorschläge für dessen Lösung vorliegen. Ein Versuch der Rekonstruktion der Problemsituation im Bereich der Moralphilosophie würde nämlich zeigen, daß sein Vorschlag keineswegs der einzige ist und daß etwa sein Begriff gleichberechtigter Interessen Probleme

aufwirft, wie sie im Rahmen anderer Vorschläge schon erörtert wurden. Nur die Fiktion eines theoretischen Vakuums läßt es plausibel erscheinen, daß man hier auf ein Dogma der von ihm erwähnten Art angewiesen sei.<sup>5</sup>

Man kann also den methodologischen Revisionismus Popperscher Prägung nicht nur im Bereich der Erkenntnis anwenden, also zum Beispiel auf die Erkenntnispraxis in den Realwissenschaften, sondern auch in anderen Bereichen der sozialen Praxis.<sup>6</sup> Allerdings macht die Art der in diesen Bereichen auftretenden Probleme die Berücksichtigung anderer Ziele als im Erkenntnisbereich und damit auch anderer Wertgesichtspunkte notwendig.

Ulrich Steinvorth hat einen interessanten Versuch unternommen, diese Methodologie auf Probleme der politischen Philosophie anzuwenden.<sup>7</sup> In einer weiteren Arbeit hat er neuerdings versucht, einen ethischen Kognitivismus zu begründen<sup>8</sup>, in dem die Rolle von moralischen Intuitionen in der Ethik analog zu der Rolle von Beobachtungen in der Wissenschaft aufgefaßt wird. Diesen Versuch hat Armin Engländer in seinem Beitrag zu diesem Band<sup>9</sup> einer meines Erachtens überzeugenden Kritik unterworfen. Er zeigt in diesem Beitrag, daß die Steinvorthsche Version des Kognitivismus unhaltbare Konsequenzen hat und daher zurückgewiesen werden muß. In einer anderen Arbeit<sup>10</sup> hat Engländer übrigens eine durchschlagende Kritik an der Habermasschen Auffassung geliefert, an die heute in der Diskussion über Fragen der Moral- und der Rechtsphilosophie immer wieder angeknüpft wird. Ich selbst habe versucht, die mit unseren Gefühlen verbundenen moralischen Intuitionen im Rahmen einer na-

turalistischen Moralphilosophie zu berücksichtigen, ohne ihnen eine kognitive Rolle zuzuschreiben.<sup>11</sup>

Hans-Joachim Niemann, bei dem ich mich für seine Würdigung meiner bisherigen Arbeiten in einem früheren Heft dieser Zeitschrift zu bedanken habe,<sup>12</sup> möchte in seinem Beitrag<sup>13</sup> zeigen, wie moralische Probleme und ihre Lösungen „objektiv, rational und sogar wissenschaftlich diskutiert und entschieden werden können“. Er geht davon aus, daß moralische Institutionen mit dem Anspruch verbunden sind, „bestimmte gesellschaftliche Probleme zu lösen, wie sie aus dem jeweiligen ... Kontext erkennbar sind“. Dabei wendet er sich gegen Poppers Kritik an der Auffassung, daß die Ethik eine Wissenschaft sein kann und weist darauf hin, daß ich im Hinblick auf die Möglichkeit rationaler Behandlung ethischer Probleme von Parallelen zwischen Wissenschaft und Ethik gesprochen habe. Einen ethischen Kognitivismus weist er zurück. Er ist aber der Ansicht, daß moralische Institutionen als Instrumente betrachtet werden können und daß ihr mehr oder weniger gutes Funktionieren im Sinne bestimmter Zielsetzungen „erkannt und ... mit *wissenschaftlichen* Mitteln überprüft werden kann“.

In diesem Zusammenhang spricht er von Theorien, die instrumentalen Charakter haben oder von „instrumentalistischen Wissenschaften“. Wenn ich recht verstehe, handelt es sich hier also um technologische Aussagensysteme, wie sie auch sonst im Dienste menschlicher Praxis verwendet werden, und zwar in diesem Falle um Systeme einer Sozialtechnologie. Die in ihnen präsentierten Problemlösungen unterliegen demnach einer instrumentalen

Bewertung in bezug auf vorausgesetzte Ziele. Das Ziel, das Niemann für sein Projekt der Moral voraussetzt, ist ein „*möglichst problemloses gesellschaftliches Zusammenleben*“, das er „Gemeinwohl“ nennt.

Sein Aufsatz enthält viele interessante Erörterungen über die praktische Bedeutung seines Projekts und über Probleme seiner praktischen Umsetzung, auf die ich nicht im einzelnen eingehen kann. Was die „Zielfunktion“ angeht, die er für diese Umsetzung benötigt, so ist er sich offenbar der Problematik der im ökonomischen Denken üblichen Funktionen dieser Art – der dort vorgeschlagenen Wohlfahrtsfunktionen – bewußt. Diese Wohlfahrtsfunktionen waren ja als solche auf das „Gemeinwohl“ bezogene soziale Zielfunktionen gedacht, aber sie sind wegen der mit ihnen verbundenen Probleme inzwischen aus der Diskussion verschwunden. Nun wird vielfach versucht, das Problem einer adäquaten Ordnung auf andere Weise anzugehen.<sup>14</sup>

Was Niemanns Kritik an der Popperschen Zurückweisung einer wissenschaftlichen Ethik angeht, so möchte ich zu bedenken geben, daß Popper dabei vermutlich nicht an eine Ethik der von ihm vorgeschlagenen Art gedacht hat, also nicht an eine Disziplin, die darauf abzielt, sozialtechnologische Vorschläge auszuarbeiten, die als Grundlage für die Verbesserung von Institutionen dienen können. Er hat sich ja selbst in seinen Arbeiten zur Methodologie der Sozialwissenschaften positiv zu Disziplinen dieser Art geäußert.

Lothar Fritze untersucht in seinem Beitrag zu diesem Band<sup>15</sup> die Frage, „welches Problemlösungsverhalten und welchen Denkstil man vermeiden soll, wenn man

totalitäre Systeme vermeiden will“. Er identifiziert drei Denkfiguren, die er in meinen Arbeiten findet, nämlich die Totalkritik, den Alternativ-Radikalismus und die Vakuum-Fiktion, geht auf meine Kritik an ihnen ein und dann auf meinen Vorschlag, die Methodologie als rationale Heuristik aufzufassen. Was die Anwendbarkeit des methodologischen Revisionismus im Bereich der Politik angeht, so weist Fritze mit Recht darauf hin, daß es hier auf unterschiedliche Wertpositionen und Interessengegensätze zurückgehende faktische Schranken der Diskussion gibt, die den für Entscheidungen oft notwendigen Konsens erschweren.

Ein zweites Problem besteht seiner Auffassung darin, daß „in Bereich des praktischen Handelns Alternativlösungen nicht in derselben ‘schonungslosen’ Weise getestet ... werden können, wie dies in den theoretischen Wissenschaften der Fall ist“, und zwar deshalb, weil dabei Menschen betroffen sind. Er weist mit Recht darauf hin, daß der Erprobung von Alternativen hier moralische Grenzen gesetzt werden müssen. Aber dasselbe gilt natürlich auch für die Prüfung naturwissenschaftlicher Theorien. Auch hier können zum Beispiel bestimmte Experimente das Leben oder die Gesundheit von Menschen – und übrigens auch von Tieren – gefährden, so daß in dieser Beziehung kein prinzipieller Unterschied zu Aktionen im politischen Bereich besteht. Die Gefahren eines Experiments im atomaren Bereich sind unter Umständen sehr viel größer als die der Einführung einer neuen Steuer.

Man muß sich darüber klar sein, daß der Bereich der Wissenschaft ein Bereich sozialer Praxis ist, nämlich der Erkenntnispraxis der Wissenschaften, und daß es keinen Grund gibt, diesen Bereich von

moralischen Überlegungen auszunehmen. Ich habe immer wieder darauf hingewiesen, daß die theoretischen Wissenschaften selbst ein Bereich des praktischen Handelns sind.<sup>16</sup> Jarvie spricht daher mit Recht von einer „Republik der Wissenschaft“, innerhalb deren zum Teil ähnliche Probleme auftreten wie in anderen sozialen Bereichen<sup>17</sup>, Probleme, die Popper selbst kaum behandelt hat, obwohl es in seinem Werk Anhaltspunkte für ihre Relevanz gibt.

Dem anschließenden Versuch Fritzes, den Totalitarismusbegriff so zu bestimmen, daß dabei von der Art des Problemlösungsverhaltens ausgegangen wird, finde ich insofern interessant, als er es erlaubt, totalitäre Züge auch da zu identifizieren, wo keine totalitären Systeme im heute üblichen Sinne vorliegen.

In seinem Beitrag zu diesem Band geht Hans Schauer<sup>18</sup> auf meine erkenntnistheoretischen Auffassungen ein und sucht sie von Einschränkungen zu befreien, die er diagnostizieren zu können glaubt. Er akzeptiert den kritischen Realismus, den ich vertrete, und behandelt dann ontologische Probleme, die in diesem Zusammenhang auftauchen. Er stellt nämlich die Frage, ob sich „verschiedene *Seinsbereiche* sinnvoll voneinander abgrenzen lassen“, und nennt in diesem Zusammenhange auch Bereiche, mit denen ich mich befaßt habe. Ich spreche allerdings wohl nur selten von „Seinsbereichen“, sondern eher von Problembereichen oder Gegenstandsbereichen, manchmal auch von sozialen Bereichen und hoffe, daß aus dem Kontext hervorgeht, um was es sich dabei handelt. Um ontologische Probleme geht es mir dabei nur, wenn ich ausdrücklich darauf hinweise.

Es wäre also falsch, aus meiner Benutzung des Ausdrucks „Bereich“ die Konsequenz zu ziehen, ich hätte die Absicht, auf ontologische Probleme einzugehen. Wenn ich zum Beispiel von einer „Kluft zwischen Sein und Sollen“ spreche, die zu überbrücken sei, dann impliziert das keineswegs, daß ich einen ontologischen Bereich des Sollens postuliere, der von anderen ontologischen Bereichen zu unterscheiden sei. Es geht hier nur um den Bereich normativer Probleme und darum, normative Aussagen von anderen Aussagearten abzugrenzen, die beschreibenden Charakter haben. Und Moral, Recht, Sprache und Religion, von denen Schauer in diesem Zusammenhang spricht, sehe ich als Phänomene des gesellschaftlichen Lebens an und nicht als „Seinsbereiche“, die ontologischer Abgrenzung bedürfen.

Wie dem auch sei, Schauer spricht dann davon, daß seine pluralistische Ontologie der metaphysische Hintergrund für eine pluralistische Erkenntnistheorie sei. Und diese Ontologie solle „genügend Raum bieten sowohl für die im Albertschen Sinne realwissenschaftlich erfahrbare Wirklichkeit, aber auch für andere Seinsarten, von denen keine allein existierend und alleingültig sein sollte und keine alleinbestimmend das letzte Wort haben dürfte“ (S. 58).

Dann kommt er auf meine Auseinandersetzung mit dem Begründungsproblem zu sprechen. Er stimmt meiner Zurückweisung von Letztbegründungen zu, wendet sich aber dann gegen den von mir vertretenen konsequenten Fallibilismus, weil er den Verdacht hat, die kritisierte Begründungsforderung sei durch eine „Forderung nach absolut strenger Dauerfalsifizierung“ ersetzt worden. Er spricht von einer „ge-

wissen Einengung der Erkenntnisproblematik auf Gegenstandsbereiche, in denen insbesondere naturwissenschaftliche Verfahrensweisen tatsächlich die Methode der Wahl sind“. In anderen Bereichen, so meint er, könnten „durchaus auch irgendwelche anderen methodischen Varianten zulässig und sogar angemessener sein“. Die ausführliche Erläuterung seines Einwandes, die dann folgt, scheint mir darauf hinzudeuten, daß er den methodologischen Revisionismus, den ich vertrete, mißverstanden hat. Auf viele Aspekte der Erkenntnispraxis, die er dort erwähnt, bin ich nämlich in meinen Arbeiten explizit eingegangen<sup>19</sup> und habe versucht, ihnen im Rahmen meiner Auffassungen Rechnung zu tragen. Man müßte allerdings auf die von mir vorgeschlagenen Problemlösungen im Detail eingehen, um feststellen zu können, inwieweit der Verdacht einer „Einengung der Erkenntnisproblematik“ (S. 60) berechtigt ist.

Schauer geht dann auf den Simmelschen Vorschlag zur Überwindung des Münchhausen-Trilemmas ein, den ich im Anhang meines ersten Traktats analysiert habe.<sup>20</sup> Ich habe diesen durchaus interessanten Versuch dann einer Kritik unterworfen und sehe keinen Anlaß, diese Kritik zurückzuziehen, zumal Schauer auf meine Argumente nicht eingegangen ist. Leider konnte ich in dem Versuch Schauers, den Simmelschen Ansatz auszubauen, keinen Vorschlag einer Methodologie identifizieren, die als Alternative zu dem von mir vorgeschlagenen methodologischen Revisionismus in Frage käme. Mir ist also nicht klar geworden, welche Konsequenzen für die Erkenntnispraxis aus diesem Ansatz zu ziehen sind.

Die Schauersche These, daß die Philosophie sich nicht auf „erkenntnistheoretische

Dienstleistungen für die Naturwissenschaften beschränken“ kann, kann ich natürlich ohne weiteres akzeptieren, ebenso daß sie sich zum Beispiel mit „Offenbarungen, Gestaltungen und Normen“ befassen kann, und zwar immer auch, aber nicht nur „im Hinblick auf Wahrheit“. Ich darf für mich in Anspruch nehmen, daß ich das in meinen Arbeiten immer wieder getan habe. Allerdings habe ich bisher keinen Grund gefunden, meinen konsequenten Fallibilismus, mit anderen Worten: die These von der Fehlbarkeit der Vernunft, aufzugeben, und ebensowenig den methodologischen Revisionismus, der damit zusammenhängt.

Vielen Ausführungen Schauers über eine ganze Reihe von Problemen auf den folgenden Seiten kann ich durchaus zustimmen. Auf einige dieser Probleme bin ich in meinen Arbeiten eingegangen. Daß es bei solchen Problemen nicht „um die immer wieder gleiche Anwendung des Falsifizierungs-Prinzips“ (S. 65) geht, bedarf allerdings keiner Erwähnung. Ich kenne niemanden, der so etwas behauptet hätte. Daß „beispielsweise Macht nicht nur kritisiert werden können“ muß, sondern daß sie „einer faktisch wirksamen Kontrolle“ bedarf, muß man mir nicht vorhalten. Ich habe mich selbst zu solchen Problemen schon im Detail geäußert.<sup>21</sup>

Was mich an der Schauerschen Argumentation stört, ist die Tatsache, daß Schauer auf diesen Seiten wie auch sonst immer wieder auf Probleme eingeht, die ich explizit behandelt habe, ohne jemals auf meine Vorschläge zur Lösung dieser Probleme einzugehen, aber dennoch den Eindruck erweckt, als ob sich daraus Einwände gegen meine Auffassungen, speziell gegen meine erkenntnistheoretischen und methodologischen Anschauungen ergä-

ben. Der Leser seines Beitrags hat also keine Möglichkeit festzustellen, inwiefern meine Auffassungen in diesen Fällen zu kurz greifen.

Was hat zum Beispiel die Aussage, daß es „in Politik und Wirtschaft mehr um rechtes Tun als nur um korrektes Erkennen“ (S. 65) geht, mit unserer Diskussion zu tun? Warum hält er mir vor, es gehe in manchen Bereichen „im wesentlichen um das *Kontrollieren der bereichsspezifischen Monopole*“ und nicht um „die bloß kognitive, auf Erkenntnisfortschritt abzielende Kritik und Falsifizierung“ (S. 66). In Kontext seiner Argumentation muß ich wohl annehmen, daß mir unterstellt wird, ich hätte irgendwo das Gegenteil behauptet, oder zumindest, aus meiner methodologischen Auffassung folge die Negation dieser Behauptung. Das wäre allerdings ein ziemlich groteskes Mißverständnis meiner Auffassungen, übrigens ein Mißverständnis, das leicht zu vermeiden wäre und zwar durch Lektüre derjenigen Arbeiten, in denen ich solche Probleme behandelt habe. Ich habe mich in meinen Arbeiten ja nicht darauf beschränkt, methodologische Vorschläge zu machen. Der Verdacht einer „Einengung der Erkenntnisproblematik“ (S. 60), den mein Kritiker erhoben hat, scheint mir vor allem darauf zu beruhen, daß er meine Auffassungen mißverstanden hat. Die von ihm vorgeschlagene Alternative ist mir, wie ich gerne einräumen möchte, nicht klar geworden.

Gegen Armin Pfahl-Traughbers Darstellung meiner Auffassungen<sup>22</sup> habe ich keine Einwände. Was seine Einschätzung und Kritik meiner Auffassungen angeht, so räume ich ein, daß ich es nicht als meine Aufgabe ansehe, konkrete Modelle der

offenen Gesellschaft zu entwickeln. Das hängt unter anderem mit meiner Auffassung zusammen, daß alle Vorschläge zur Änderung bestehender Verhältnisse an das anknüpfen müssen, was ich das jeweilige „institutionelle Apriori“ eines sozialen Systems zu nennen pflege, also an den jeweiligen status quo, die institutionellen Vorkehrungen, die für die betreffende Gesellschaft charakteristisch sind. Es gibt keine Problemlösungen im sozialen Vakuum. Die Tatsache, daß es in der wissenschaftlichen Forschung vielfach keine Übereinstimmung über die zu berücksichtigenden sozialen Tatsachen gibt, macht eine solche Aufgabe noch schwieriger. Im Bereich der Wissenschaften gibt es eine Arbeitsteilung, deren Nachteile ich keineswegs leugnen will.<sup>23</sup> Aber sie ist leider unvermeidlich. Ich habe immer wieder versucht, Resultate und Methoden der verschiedensten Disziplinen in meiner Arbeit zu berücksichtigen, teilweise mit dem schlechten Gewissen, das man hat, wenn man nicht einmal die Kompetenz besitzt, sie zu überprüfen.

Was die „Akzeptanz von Prinzipien der ‘kritischen Prüfung’ für die Gestaltung politischer Prozesse“ angeht, so stellt Armin Pfahl-Traugher fest, daß mein Ideal nicht der sozialen Realität entspricht. Er weist nämlich darauf hin, daß Politiker „kaum offen von einer Fehlbarkeit ihres politischen Programms sprechen, berechnete Kritik daran einräumen und entsprechende Korrekturen an ihm durchführen“ dürften. Ein solches Verhalten gelte nämlich als „Ausdruck von Entscheidungsschwäche oder Inkompetenz“ (S. 95).

Nun ist der methodologische Revisionismus, den ich bevorzuge, keineswegs daran gebunden, daß man öffentlich so agiert, wie mein Kritiker das schildert. Wenn das

so wäre, dann wäre man im Rahmen eines totalitären Systems gezwungen, sich völlig unkritisch zu verhalten. Adäquates Problemlösungsverhalten bedeutet nicht, daß man die faktischen Einschränkungen, die in der jeweiligen Problemsituation enthalten sind, übersieht, sondern vielmehr, daß man sie in angemessener Weise berücksichtigt. Zu diesen faktischen Einschränkungen gehören natürlich die jeweiligen institutionellen Gegebenheiten. Was nun die Gestaltung der Institutionen angeht, so habe ich niemals vorgeschlagen, die Institutionen des politischen Lebens denen der Wissenschaft anzugleichen, also so etwas wie ein „Wissenschaftsmodell der Politik“ anzustreben<sup>24</sup>, und auch bei Karl Popper ist wohl kein solcher Versuch zu finden. Daß es in der Politik um andere Probleme als um das des Erkenntnisfortschritts geht, ist ebenso selbstverständlich wie die Tatsache, daß die institutionellen Vorkehrungen in diesem Bereich den dort zu lösenden Problemen entsprechen müssen.

Das hat allerdings nichts damit zu tun, daß im wissenschaftlichen Denken auch institutionelle Regelungen kritisch untersucht werden können, deren Änderung durch die jeweils geltende Verfassung ausgeschlossen ist. Und auch gegen eine öffentliche Diskussion über die Änderung solcher Regelungen ist meines Erachtens nichts einzuwenden. In Staaten mit liberalen Verfassungen pflegen derartige Diskussionen jedenfalls zugelassen zu sein. Werner Becker hat vor einiger Zeit<sup>25</sup> unter Hinweis auf bürgerkriegsähnliche Situationen in den 60er und 70er Jahren die These vertreten, eine solche öffentliche Diskussion sei gefährlich für die Demokratie. Aber die Geschichte der Bundesrepublik zeigt meines Erachtens, daß solche

Grundsatzdiskussionen möglich sind, ohne daß es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen kommt, und andererseits kann es zu solchen Gewaltakten auch dann kommen, wenn es um weniger grundsätzliche Fragen geht.

Meine Kritik an der politischen Arithmetik<sup>26</sup> bezieht sich nicht auf die demokratische Wirklichkeit, sondern auf eine bestimmte Art ihrer ideologischen Rechtfertigung, die in der Tat „eine unrealistische Perspektive bei der Betrachtung der politischen Praxis in parlamentarischen Demokratien“ (S. 96) involviert. Wenn Pfahl-Traugher hier darauf hinweist, daß ein demokratischer Verfassungsstaat sich tatsächlich keineswegs gegenüber der Kritik immunisiert, so stimme ich ihm zu. Ich kann also nicht recht sehen, worin die Pointe seines Einwandes besteht.

In einem weiteren Beitrag zu diesem Band<sup>27</sup> stellt Pfahl-Traugher nach einer ausführlichen Darstellung meiner Kritik religiöser und theologischer Auffassungen fest, ich sei Theologie- und nicht Religionskritiker, denn es gebe bei mir „keine eigenständige Auseinandersetzung mit dem Glauben als Bestandteil menschlichen Seins, sondern nur bezogen auf die mangelnde Begründbarkeit seiner inhaltlichen Voraussetzungen“ (S. 107). Später relativiert er diese Feststellung und weist darauf hin, daß ich mitunter auch auf Faktoren eingegangen bin, „die die gesellschaftliche Akzeptanz und Bedeutung von Religionen mit erklären können“ (S. 108). Allerdings habe ich sie, so meint er, „nicht in einen inhaltlich entwickelten Erklärungsansatz integriert“. Von einem Wissenschaftstheoretiker dürfe man aber möglicherweise nicht mehr verlangen.

Nun bin ich mir zwar der Beschränkungen wohl bewußt, die für meine bisherige Arbeit charakteristisch sind. Aber selbst die Arbeiten, die mein Kritiker zitiert hat, beschränken sich keineswegs auf wissenschaftstheoretische Untersuchungen. Nicht einmal mein „Traktat über kritische Vernunft“ ist ein rein wissenschaftstheoretisches Buch. Ich gestehe gerne zu, daß meine Beiträge zur Religionsproblematik vergleichsweise bescheidenen Charakter haben, aber mein Interesse gilt hier nicht nur theologischen Problemen. Und meine Religionskritik bezieht sich keineswegs nur auf die Frage der Begründbarkeit religiöser Aussagen. Möglicherweise erklärt sich die erwähnte Kritik daraus, daß mein Kritiker, wie seine Literaturhinweise zu zeigen scheinen, einen Teil meiner religionskritischen Arbeiten nicht berücksichtigt hat. Was meine wissenschaftliche Ausbildung angeht, so bin ich von Haus aus Ökonom und Soziologe, und erst die Probleme dieser Disziplinen haben mich zur Wissenschaftslehre gebracht. Max Webers religionssoziologische Untersuchungen waren mir früher vertraut als die theologischen Werke, mit denen ich mich beschäftigt habe.

Mit einer der Arbeiten, die in diesem Zusammenhang in Betracht kommen, befaßt sich der Beitrag Gerhard Stremingers<sup>29</sup>, nämlich mit meinem Aufsatz „Der Sinn des Lebens ohne Gott“.<sup>30</sup> Seine Einordnung meiner Arbeiten zur Religionsproblematik mit der Akzentuierung von Aufklärung und Kritik stimme ich gerne zu. Er knüpft an den erwähnten Aufsatz an und ergänzt meine Argumentation in einer mir durchaus plausiblen Weise. Dabei kommt er unter anderem auf das Theodizeeproblem zu sprechen, dem er



eine umfangreiche und viel beachtete Monographie<sup>31</sup> gewidmet hat, auf das Problem der Existenz einer unsterblichen Seele, auf das ich in meinem Aufsatz nicht näher eingegangen bin, und auf die problematische These, daß es ohne Gott keine Moral gäbe.

Nur in einem Punkte habe ich Bedenken. Wenn Streminger sagt, daß Vertreter einer theistischen Ethik angesichts der vorliegenden religionskritischen Argumente kaum Wahrheitsliebe für sich in Anspruch nehmen können, dann möchte ich diese These ein wenig relativieren. Ich bin zwar wie er der Auffassung, daß die besseren Argumente gegen den Theozentrismus sprechen. Aber ich habe dennoch den Eindruck, daß den meisten Gläubigen die Argumentationslage anders erscheint, vor allem denen, die sich in solchen Fragen auf das Urteil von Experten verlassen. Und es gibt nun einmal angesehene Vertreter der Theologie und der Philosophie, und sogar Vertreter der Naturwissenschaften, die diesen Gläubigen ein gutes Gewissen verschaffen.<sup>32</sup>

Wir leben ja in einer Welt der Arbeitsteilung, auch im Bereich der Erkenntnis. In dieser Welt spielt das Vertrauen in die Seriosität des Denkens anderer Personen eine große Rolle. Das gilt auch für das Denken über den religiösen Glauben. Dieses Vertrauen mag oft unberechtigt sein. Aber zu entscheiden, wann das der Fall ist, erfordert eine intensive Beschäftigung mit den betreffenden Problemen. Um sich im Chaos der Meinungen zu religiösen Problemen zurechtzufinden, bedarf es eines intensiven Studiums. Und damit sind die meisten Menschen überfordert, auch wenn es ihnen nicht an Wahrheitsliebe mangelt.

Damit komme ich zu dem Beitrag, den Gerhard Engel zu diesem Band verfaßt hat.<sup>33</sup> In seiner Darstellung meiner Auffassungen werden, soweit ich sehe, einige Mißverständnisse korrigiert, die in anderen Beiträgen zu finden sind. Das von ihm behandelte Thema ist die ordnungspolitische Problematik, und zwar nicht in dem von Ökonomen oft bevorzugten engen Sinne, sondern im einem Sinne, der auch die Ordnung des Wissens und damit auch die soziale Steuerung des Erkenntnisgeschehens umfaßt. Im Gegensatz zu den meisten Vertretern der Wissenschaftslehre hat Karl Popper, wie vorher schon Max Weber, die Tatsache, daß die Erkenntnis eine soziale Dimension hat, in seiner Problemstellung berücksichtigt.<sup>34</sup> Unter dem Einfluß der Arbeiten Max Webers und Karl Poppers habe ich seit den 60er Jahren die vielfach übliche Reduktion der Wissenschaftslehre auf die logische Analyse bestimmter Aussagearten einer Kritik unterzogen und an ihre Stelle eine Analyse der Erkenntnispraxis unter Einbeziehung ihrer sozialen Dimension gesetzt, wie sie von Engel beschrieben wird. Daß in diesem Rahmen auch eine ordnungspolitische Problemstellung möglich und angebracht ist, geht aus seinem Beitrag deutlich hervor, so daß es keines weiteren Kommentars bedarf.

Die Wissenschaft als institutionell geregelter Bereich des sozialen Lebens ist ein Resultat der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die bekanntlich schon von Adam Smith zum zentralen Thema seiner Analyse gemacht wurde. Und die disziplinäre Arbeitsteilung innerhalb dieses Bereichs, die Arbeitsteilung zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen, ist ein Tatbestand, dessen Analyse offenbar ein wichtiger Gegenstand der Wissenschaftslehre

ist, zumal sie positive und negative Konsequenzen für den Erkenntnisfortschritt haben kann, der in methodologischen Untersuchungen vielfach als hypothetisches Ziel der Erkenntnispraxis vorausgesetzt wird. Karl Popper hat seinerzeit darauf hingewiesen, daß Grenzen zwischen Disziplinen fiktiv und für den Erkenntnisfortschritt oft eher hinderlich sind<sup>35</sup>, wenn sie auch für administrative Zwecke brauchbar sein mögen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Ausklammerung der ordnungspolitischen Problematik in einer Wissenschaftslehre, die sich auf logische Analyse beschränkt.

Auch die Engelsche Analyse des Wissens und seiner Voraussetzungen und seine Skizze des europäischen Sonderwegs beziehen sich auf wichtige Aspekte des kritischen Rationalismus, die bisher weniger beachtet wurden, weil man sich daran gewöhnt hat, diese Philosophie auf die mit ihr verbundene Methodologie und diese wieder auf einen dazu noch mißverstandenen Falsifikationismus zu reduzieren. In diesem Zusammenhang darf ich vielleicht einmal darauf hinweisen, daß die verbreitete Auffassung, ich habe mich darauf beschränkt, Karl Poppers Philosophie zu popularisieren, nicht den Tatsachen entspricht, so wenig ich auch bestreiten möchte, daß seine Philosophie für die Entwicklung meines Denkens zentrale Bedeutung hatte.

### **Anmerkungen:**

<sup>1</sup> Vgl. Michael Schmidt-Salomon, Das „Münchhausentriemmen oder: Ist es möglich, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen?, in diesem Band S. 42-51.

<sup>2</sup> Vgl. meinen Traktat über kritische Vernunft, 5. Auflage, Tübingen 1991. Vgl. auch Lothar Fritze, in diesem Band, S. 67-87.

<sup>3</sup> Vgl. dazu meine Apel-Kritik in meinem Buch:

Transzendente Träumereien, Hamburg 1975 und in meinem Aufsatz: Münchhausen oder der Zauber der Reflexion, in: Hans Albert, Lesebuch, S.77-117, und Jonas Nilsson, Rationality in Inquiry. On the Revisability of Cognitive Standards, Umea 2000, wo eine interessante weiterführende Analyse des „Münchhausen-Problems“ zu finden ist.

<sup>4</sup> Vgl. dazu das III. Kapitel meines in Anm. 2 erwähnten Buches.

<sup>5</sup> Für seine Würdigung unter dem Titel „Plädoyer für kritische Vernunft“ in der Zeitschrift MIZ, 30. Jgg., Heft 3, S. 30-34, und das darin abgedruckte Interview möchte ich mich bei dieser Gelegenheit bedanken.

<sup>6</sup> Vgl. dazu meinen Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978, sowie den Beitrag von Gerhard Engel, Wissen, soziale Ordnung und Ordnungspolitik, in diesem Band, S. 111-127.

<sup>7</sup> Vgl. dazu das Buch von Ulrich Steinvorth, Gleiche Freiheit. Politische Philosophie und Verteilungsgerechtigkeit, Berlin 1999.

<sup>8</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Armin Engländer, Kritischer Rationalismus und ethischer Kognitivismus, in diesem Band, S. 16-22 und das in diesem Beitrag zitierte Manuskript Steinvorths: Criticism and the Growth of Ethics.

<sup>9</sup> Vgl. Engländer, a.a.O.

<sup>10</sup> Vgl. dazu seinen Aufsatz: The Failure of Discourse Theory. Critical Remarks on Habermas' Moral and Legal Cognitivism, Associations, Vol. 4, 2000 S 223-251, vgl. auch die ausführliche Argumentation in seinem Buch: Die Illusionen der Diskurstheorie. Zur Kritik des prozeduralistischen Naturrechts (erscheint demnächst).

<sup>11</sup> Vgl. dazu den Abschnitt: Erkenntnis, Moral und soziale Ordnung, in meinem Buch: Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens, Tübingen 2000, S. 82-84.

<sup>12</sup> Vgl. dazu seinen Aufsatz: Hans Albert und die philosophischen Schulen, Aufklärung und Kritik, 8. Jg., Heft 1, 2001, S. 5-17.

<sup>13</sup> Vgl. Hans-Joachim Niemann, Wie objektiv kann Ethik sein?, in diesem Band, S. 23-41.

<sup>14</sup> Vgl. dazu zum Beispiel James Buchanan, Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan, Tübingen 1984, und Geoffrey Brennan/James M. Buchanan, Die Begründung von Regeln. Konstitutionelle Politische Ökonomie, Tübingen 1993.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Lothar Fritze, Kritik des totalitären Denkens. Hans Alberts methodischer Kritizismus und die Totalitarismusforschung, in diesem Bande, S. 67-87.

<sup>16</sup> Vgl. dazu schon meine beiden in Anm. 2 und Anm.6 oben, erwähnten Traktate, sowie den Beitrag von Gerhard Engel, S. 111-127.

<sup>17</sup> Vgl. dazu Ian Jarvie, *The Republic of Science. The Emergence of Popper's Social View of Science 1935-1945*, Amsterdam/Atlanta 2001, Jarvie geht unter anderem auch auf Probleme ein, auf die Fritze mit Recht hinweist.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Hans Schauer, Vom klassischen Letztbegründungsanspruch zum Methodenpluralismus moderner Erkenntnistheorie, in diesem Band S. 52-66.

<sup>19</sup> Vgl. dazu zum Beispiel meine Bücher: Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive, Tübingen 1987, und: Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens, Tübingen 1994.

<sup>20</sup> Vgl. dazu den Abschnitt: Georg Simmel und das Begründungsproblem, in meinem: Traktat über kritische Vernunft, a.a.O., S. 257-264.

<sup>21</sup> Vgl. dazu die Hinweise im Beitrag von Gerhard Engel zu diesem Band, 111-127.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Armin Pfahl-Traughber, Kritische Prüfung und pluralistische Demokratietheorie. Hans Albert als politischer Denker, in diesem Band, S. 88-97.

<sup>23</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz: Der methodologische Revisionismus und die Abgrenzungproblematik, in: Dariusz Aleksandrowicz/Hans Ruß (Hg.), *Realismus – Disziplin – Interdisziplinarität*, Amsterdam/Atlanta 2001, S.111-130.

<sup>24</sup> Vgl. dazu etwa mein Buch: Traktat über rationale Praxis, a.a.O.

<sup>25</sup> Vgl. dazu seinen Beitrag: Kritischer Rationalismus oder Kritizismus? Zur Frage der Übertragbarkeit der kritischrationalen Grundidee auf die Politik, in: Kurt Salamun (Hg.), *Karl R. Popper und die Philosophie des kritischen Rationalismus*, Amsterdam/Atlanta 1989, S. 218 f.

<sup>26</sup> Vgl. dazu mein Buch: Traktat über kritische Vernunft, a.a.O., S 196 ff.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Armin Pfahl-Traughber, Dogma statt Wissenschaft. Hans Alberts Kritik der modernen Theologie, in diesem Band, S. 98-110.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Gerhard Streminger, *Ecce Terra*, in diesem Band, S. 7-15.

<sup>30</sup> Eine erweiterte Fassung mit dem Titel „Die religiöse Weltauffassung und der Sinn des Lebens“ ist in meinem Buch: *Kritischer Rationalismus*, a.a.O., S. 178-188, enthalten.

<sup>31</sup> Vgl. dazu Gerhard Streminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992.

<sup>32</sup> Vgl. dazu zum Beispiel einige Beiträge in: Jürgen Audretsch, *Die andere Hälfte der Wahrheit. Naturwissenschaft, Philosophie, Religion*, München 1992.

<sup>33</sup> Vgl. Gerhard Engel, *Wissen, soziale Ordnung und Ordnungspolitik*, S. 111-127.

<sup>34</sup> Vgl. dazu das in Anm. 17 oben erwähnte Buch von Ian Jarvie, *The Republic of Science*, a.a.O.

<sup>35</sup> Vgl. Karl Popper, *Realism and the Aim of Science*, ed. by W.W.Bartley, London 1983, S. 159, (demnächst in deutscher Übersetzung). Seine Lösung des sogenannten Abgrenzungsproblems ist, wie dieses Buch zeigt, durchaus mit dieser Behauptung vereinbar. Vgl. dazu auch meinen in Anm. 23 oben erwähnten Aufsatz.

*Hans Albert beim Wochenendseminar am 13. Mai 2001 in Fürth*



## Internet-Adressen der GKP und ihrer Mitglieder:

---

Seit Dezember 1996 stellt die GKP eine eigene Website im Internet vor; diese enthält die aktuellen Termine aller Vortragsreihen ebenso wie ständig aktualisierte Artikel aus der GKP-Zeitschrift „Aufklärung und Kritik“. Daneben bietet die Homepage Links zu denjenigen der Mitglieder, die selbst im Internet mit einer Homepage vertreten sind wie auch Links zu diversen Servern, die philosophische Inhalte anbieten und Links zu den verschiedenen Internet-Suchmaschinen. Außerdem können Sie uns im Gästebuch Ihre Meinung zur Homepage und den Inhalten der Artikel oder auch gerne neue Anregungen übermitteln. Die Adresse im WWW lautet:

**<http://www.gkpn.de>**

Sie können die GKP sowie unseren 1. Vorsitzenden, Herrn Georg Batz, auch über E-Mail erreichen, um Kritik oder Anregungen zu äußern, und zwar unter

- a) GEKAPE@aol.com
- b) georg.batz@t-online.de

Für unsere Autoren möchten wir darauf hinweisen, daß über E-Mail die Möglichkeit besteht, Textdateien zur Veröffentlichung in A&K an ein E-Mail anzuhängen und so den Text elektronisch und direkt weiterverarbeitbar zu übermitteln. Dies funktioniert zuverlässig jedoch nur innerhalb des jeweils gleichen Provider-Dienstes und **nicht** über das Internet. Sollten Sie über T-Online ins Netz gehen, so können Sie einen Dateiversand über unser Mitglied Helmut Walther vornehmen (siehe unten), der bei Redaktion und Satz mitarbeitet und auch unsere Homepage im Internet betreut.

Im folgenden nennen wir Ihnen die Internet- und E-Mail-Adressen unserer Mitglieder; hier noch nicht aufgeführte Mitglieder bitten wir, uns ihre Adressen zukommen zu lassen, falls sie hier genannt werden wollen.

**Georg Batz, Nürnberg**

Email: georg.batz@t-online.de

**Wolf Doleys, Odenthal b. Köln**

Email: doleys@netcologne.de

Internet: www.doleys.de

**Helmut Fink, Erlangen**

E-Mail: Helmut.Fink@theorie1.physik.uni-erlangen.de

**Susanne Gobbel, Hilpoltstein**

E-Mail: Susanne.Gobbel@t-online.de

**Joachim Goetz, Nürnberg**

E-Mail: JoaGoetz@t-online.de

**Prof. Dr. Dietrich Grille, Erlangen**

E-Mail: Dietrich.Grille@fh-nuernberg.de

**Andreas Hipler, Mainz**

Email: ahipler@mainz-online.de

Internet: <http://homes.rhein-zeitung.de/~ahipler/kritik>

**Ria Heinrich, Fürth**

E-Mail: riahein@aol.com

**Dr. Klaus Hofmann, Kulmbach**

E-Mail: Klaus.K.Hofmann@t-online.de

**Herbert Huber, Wasserburg/Inn**

Email: Herbert.Huber@ebe-online.de

Internet: [www.wasserburg-inn.de/herbert-huber/](http://www.wasserburg-inn.de/herbert-huber/)

**Kuno Kiefer, Roßtal b. Nbg.**

E-Mail: KKiefer@t-online.de

**Peter Kopf, Altdorf b. Nbg.**

E-Mail: p.kopf@gmx.de

**Hermann Kraus, Fürth**

E-Mail: hermkraus@aol.com

**Bernd A. Laska, LSR-Verlag, Nürnberg**

E-Mail: [laska@lsr.franken.de](mailto:laska@lsr.franken.de)

Internet: <http://www.lsr-projekt.de>

**Adolf Lorentz, Wendelstein b. Nürnberg**

E-Mail: [A.Lorentz-Wendelstein@t-online.de](mailto:A.Lorentz-Wendelstein@t-online.de)

**Dr. Michael Murauer, Deggendorf**

[michael.murauer@dgn.de](mailto:michael.murauer@dgn.de)

**Dr. Wolf Pohl, Konstanz**

E-Mail: [Wolf.Pohl@t-online.de](mailto:Wolf.Pohl@t-online.de)

**Christian Pohlenz, München**

E-Mail: [Christian\\_Pohlenz@yahoo.com](mailto:Christian_Pohlenz@yahoo.com)

**Michael Schmidt-Salomon, Butzweiler**

E-Mail: [M.S.Salomon@t-online.de](mailto:M.S.Salomon@t-online.de)

Internet: <http://home.t-online.de/home/M.S.Salomon/>

**Anton Schumann, München**

E-Mail: [lrdefender90@hotmail.com](mailto:lrdefender90@hotmail.com)

**Helmut Walther, Nürnberg**

Internet: <http://www.hwalther.de>

E-Mail: [HelmutWalther@t-online.de](mailto:HelmutWalther@t-online.de)

**Kurt Wörl, Feucht b. Nürnberg**

Internet: <http://www.users.odn.de/~woerl>

E-Mail: [woerl@odn.de](mailto:woerl@odn.de)

Wir möchten Mitglieder und Freunde auch auf die mit der GKP eng verbundene Ludwig-Feuerbach-Gesellschaft Nürnberg e.V. und deren Internetpräsenz aufmerksam machen:

**<http://www.ludwig-feuerbach.de>**

### **Motto aus der LF-Internetseite:**

Auf dieser Homepage wollen wir Ihnen neben Werk und Leben vor allem auch wenig gedruckte Originaltexte Feuerbachs vorstellen wie auch oft nicht mehr greifbare Veröffentlichungen zu seiner Biographie; dazu haben wir unter anderem einen **Stammbaum** vorbereitet und stellen Ihnen die **einzelnen Familienmitglieder** vor. Des Weiteren können Sie seine Lebensstationen in **Bruckberg** und **Nürnberg** einsehen. Ebenso versuchen wir Stellungnahmen zu seiner Philosophie einem breiten Publikum bekannt zu machen, Beiträge zu einer *menschenfreundlichen* Philosophie, die heutzutage zu Unrecht weniger Beachtung in breiten Kreisen findet, als ihr eigentlich gebührt.

Schauen Sie auch dort mal vorbei, Kommentare, Anregungen und Kritik sind jederzeit willkommen.

# EINLADUNG

## **Aufklärung und Kritik** **Eine Zeitschrift für freies Denken** **und humanistische Philosophie**

Herausgegeben von der  
**Gesellschaft für kritische Philosophie**

erscheint als Mitgliederzeitschrift zweimal im Jahr (Frühjahr und Herbst); einmal im Jahr erscheint eine Sondernummer zu einem speziellen Thema.

Vorzugsweise werden Texte abgedruckt, die sich darum bemühen, freies Denken und humanistische Philosophie zu verbreiten. Der Umfang wird je Nummer zwischen 120 und 180 Seiten liegen.

**Ja**, ich will die Zeitschrift **Aufklärung und Kritik** unterstützen und deshalb Mitglied in der Gesellschaft für kritische Philosophie werden. Die Mitgliedschaft gilt jeweils für ein Jahr, wenn ich sie nicht mit Dreimonatsfrist zum Ende des Kalenderjahres kündige. Den Mitgliedsbeitrag von EUR 35.- bitte ich von meinem Konto abzubuchen / überweise ich gegen Rechnung (Nichtzutreffendes bitte streichen). Die jeweils neue Nummer (zweimal pro Jahr) erhalte ich kostenlos. Als Mitglied erhalte ich auch die Sondernummer kostenlos, sowie regelmäßige Einladungen zu den Veranstaltungen der GKP.

**Ja**, ich will die Zeitschrift **Aufklärung und Kritik** unterstützen und deshalb **Fördermitglied** in der Gesellschaft für kritische Philosophie werden. Dazu verpflichte ich mich, den Beitrag von EUR 55.- zu zahlen und erhalte dafür ein weiteres Exemplare jeder regulären Num-

mer (zwei Nummern pro Jahr). Die Mitgliedschaft gilt jeweils für ein Jahr und verlängert sich um ein weiteres Jahr, wenn ich sie nicht mit Dreimonatsfrist zum Ende des Kalenderjahres kündige.

Den Mitgliedsbeitrag von EUR 35.-/55.- bitte ich von meinem Konto abzubuchen/ überweise ich auf das Konto der Gesellschaft für kritische Philosophie – Kto.-Nr.: 9695 bei der Raiffeisenbank Freystadt BLZ: 76069449  
(*Nichtzutreffendes bitte streichen*).

Name: .....

Straße: .....

PLZ, Ort: .....

Datum: .....

Unterschrift: .....

Mit der Abbuchung des Mitgliedsbeitrages vom angegebenen Konto bin ich einverstanden.

Kto-Nr.: .....

BLZ: .....

Bank: .....

Datum: .....

Unterschrift: .....

*Bitte ausdrucken und einsenden an:*  
**Gesellschaft für kritische Philosophie**  
**c/o Georg Batz**  
**Muggenhofer Str. 193, 90259 Nürnberg**  
Tel.: 0911-437937 Fax: 0911-454985  
E-Mail: GEKAPE@aol.com

## **Impressum**

### **Herausgeber und Verlag:**

Gesellschaft für kritische Philosophie  
(GKP) Nürnberg, Erster Vorsitzender:  
Georg Batz, M.A.  
Muggenhofer Str. 193, 90429 Nürnberg.

### **Erscheinungsweise:**

»Aufklärung und Kritik« erscheint  
zweimal jährlich.

### **Bezug:**

»Aufklärung und Kritik« erscheint als  
Mitgliederzeitschrift der GKP (Einla-  
dung am Ende des Hefts). In Ausnah-  
mefällen können Einzelhefte gegen eine  
Schutzgebühr von 10,- DM zzgl. Ver-  
sandkosten abgegeben werden.

### **Redaktion:**

Georg Batz, Joachim Goetz, Dr. Wolf  
Pohl, Conrad Schmidt, Helmut Walther

### **Betreuung der Rubrik »Forum«:**

Joachim Goetz  
Schwandorfer Str. 13, 90482 Nürnberg

### **Layout:** Michael Sterzenbach

### **Satz:** Helmut Walther

Ob. Schmiedgasse 38, 90403 Nürnberg

### **Druck:**

Gruner Druck G.m.b.H.  
Sonnenstr. 23b, 91058 Erlangen

### **Manuskripte:**

Richtlinien zur Gestaltung von Texten er-  
halten Sie gegen Rückporto bei der Re-  
daktion. Für unverlangt eingesandte Ma-  
nuskrifte keine Haftung.

### **Copyright:**

Soweit nicht anders vermerkt, bei den  
Autoren.