

## Vernunft und Kritik

### Fünfzig Jahre „Traktat über kritische Vernunft“

---

*„Der Einwand, der Seitensprung, das fröhliche Misstrauen, die Spottlust sind Anzeichen der Gesundheit:*

*alles Unbedingte gehört in die Pathologie.“*

*(Friedrich Nietzsche)*

„Wenn die Einstellung eines kritischen Rationalismus heute in Deutschland nicht mehr so selten ist,“ schrieb Karl Popper über Hans Albert, „so ist das wohl zum großen Teil seinen Schriften zu verdanken.“<sup>1</sup> Dem kann man kaum widersprechen, denn Alberts Name war und „ist eng mit dem ‚kritischen Rationalismus‘ oder ‚rationalen Kritizismus‘ verbunden, einer Richtung der modernen Philosophie, die sich vor allem auf den Philosophen und Wissenschaftstheoretiker Karl Popper stützt.“<sup>2</sup> Allerdings nicht nur, denn einerseits hat es auch unter den Vertretern des kritischen Rationalismus immer verschiedene Auffassungen und Strömungen gegeben, und andererseits – was hier von größerer Bedeutung ist – beschränkt sich Alberts Arbeit keineswegs darauf, „Karl Poppers Philosophie zu popularisieren“, auch wenn er selbst nie bestritten hat, „dass seine Philosophie für die Entwicklung meines Denkens zentrale Bedeutung hatte.“<sup>3</sup> Von Popper hat er „die Einsicht übernommen, dass es in der Erkenntnis und darüber hinaus bei menschlichen Problemlösungsversuchen keine Gewissheit geben kann; alle Problemlösungsversuche sind grundsätzlich fehlbar.“ Doch dabei ist Albert nicht stehen geblieben. In unzähligen Arbeiten hat er diese Idee des konsequenten Fallibilismus „auf viele Arten menschlicher Praxis angewendet, von der Praxis der Erkenntnis bis hin zur Mo-

ral und Politik.“<sup>4</sup> Nicht nur, dass er den kritischen Rationalismus Poppers auf diese Weise weiterentwickelt und verändert hat, „seine Version des kritischen Rationalismus zeichnet sich noch durch etwas anderes aus: Sie ist die am vollständigsten ausgearbeitete, die bis heute vorliegt,“ denn „keiner hat im selben Maße wie Albert die kritisch-rationale Lehre systematisch ... behandelt und ihre einzelnen Komponenten zu einem ausgewogenen Gedankensystem zusammengefügt.“<sup>5</sup>

In Alberts Arbeiten geht es also darum, eine philosophische Position auf der Basis der Fehlbarkeit der Vernunft zu konstruieren, die sich beispielsweise auf Probleme der Erkenntnistheorie, der Sozialwissenschaften und der Theologie anwenden lässt. Zu den Grundideen des kritischen Rationalismus gehört jedoch nicht nur der Fallibilismus, sondern auch und vor allem die Idee der kritischen Prüfung: der konsequente Kritizismus. Jede Theorie, jede Aussage, jeder Problemlösungsversuch muss sich zumindest im Prinzip der kritischen Prüfung stellen, auf das Risiko hin, an eben dieser Prüfung zu scheitern. Das gilt auch und gerade für philosophische Auffassungen verschiedenster Art, deren Vertreter zwar dazu neigen mögen, die eigene Position der Kritik zu entziehen, sich dann aber unter Umständen unversehens mit kritischen Fragen und Argumenten der philosophischen Konkurrenz konfrontiert

sehen – denen sie dann etwas entgegenzuhalten wissen oder auch nicht.

Neben der und parallel zur Entwicklung und Konstruktion einer eigenen weitgespannten philosophischen Auffassung ist das Geschäft der Kritik seit jeher, spätestens seit dem bekannten Positivismusstreit, eines der Albertschen Hauptgeschäfte. Und zwar in zweierlei Hinsicht: Auf der einen Seite ist seine Position des konsequenten Fallibilismus und Kritizismus immer wieder der Kritik ausgesetzt worden, der er sich nicht entzogen hat; auf der anderen Seite konnte er in der Auseinandersetzung mit seinen Kritikern deren eigene Positionen einer kritischen Analyse unterziehen, deren Resultate dazu geeignet waren und sind, diesen Kritikern den philosophischen Boden unter den Füßen abhanden kommen zu lassen. „No person has done more than Hans Albert to combat the dark forces of irrationalist, relativist, and idealist or ‚constructivist‘ views, as they manifested themselves in German philosophy of our time.“<sup>6</sup> Die „dunklen Mächte der Irrationalität“ kritisiert er bis heute, weshalb man ihn zu den „verlässlichsten und konsequentesten Stimme(n) der Aufklärung im deutschen Sprachraum“<sup>7</sup> zählen kann und zählen muss.

Konstruktion und Kritik, die Entwicklung klarer Positionen und – daraus entstehend – die kritische Auseinandersetzung mit alternativen Vorschlägen, sind die beiden Hauptpfeiler von Alberts Arbeit. Vor einer naheliegenden Gefahr haben ihn dabei sein Humor und sein ausgeprägter Hang zur Ironie immer bewahrt: „Wer mit Ungeheuern kämpft,“ schreibt Nietzsche, „mag zusehn, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.“<sup>8</sup> Popper hat dieses Risi-

ko gescheut: „Ich lasse mich nicht gern auf eine Kritik dieser Philosophen ein. Sie zu kritisieren hieße ..., ihnen mit gezücktem Schwert in den Sumpf, in dem sie sowieso versinken, nachzuspringen, um mit ihnen zu versinken. (Hans Albert hat’s gewagt, und er ist bisher noch nicht versunken.)“<sup>9</sup> Das ist er tatsächlich bis heute nicht, und das „Vergnügen an der Auseinandersetzung ..., das vermutlich dem alten Adam in mir anzukreiden ist“,<sup>10</sup> kann man in seinen Arbeiten immer wieder feststellen. Ironie und auch Polemik, aber immer verbunden mit klar entwickelten und deutlich vorgetragenen Argumenten zu den Sachproblemen – eine Kombination, die man schon in seinem ersten großen Werk findet: dem „Traktat über kritische Vernunft“.<sup>11</sup>

### **Der Weg zum Traktat**

Es war kein direkter Weg „vom Kulturpessimismus zum kritischen Rationalismus“.<sup>12</sup> Zwar zeigten sich kritische Neigungen schon in Alberts Jugendzeit, als er während des Konfirmandenunterrichts wegen fehlender Argumente für religiöse Überzeugungen zum Atheismus überging, doch zunächst wandte er sich der Lehre Oswald Spenglers zu und wurde „ein überzeugter Anhänger dieses pessimistischen Kulturkritikers und Geschichtsphilosophen“, was unter anderem zu dem Wunsch führte, Berufsoffizier zu werden. Eine erste Prüfung ergab allerdings, „dass man bei mir nicht die nötigen Führeigenschaften feststellen konnte und mir zu meiner großen Enttäuschung anriet, einen geistigen Beruf zu ergreifen“<sup>13</sup> – eine Anregung, auf die Albert nach dem Krieg dann gerne zurückkam. Zunächst aber führte der Beginn des zweiten Weltkriegs dazu, dass der ursprüngliche Berufswunsch doch noch zum

Tragen kam, wenn auch die dienstlichen Beurteilungen eher auf andere Schwerpunkte abhoben: „An sich sehr begabt und geistig vielseitig interessiert, aber ohne Schwung und Frische, die ein Offizier seines Alters haben müsste. Sehr belesen.“<sup>14</sup> Mit Recht darf man behaupten, dass Schwung und Frische dann später, in der Zeit als Philosoph, deutlich hervortraten und ihr früher Mangel wohl eher der Tätigkeit als Offizier geschuldet war. Seine Vorstellung eines Lebens als Berufsoffizier hat Albert nach dem Krieg vollständig aufgegeben und sich einem Studium an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät in Köln zugewandt, mit dem offiziellen Berufsziel „Wirtschaftsprüfer“. Philosophisch neigte er inzwischen eher den Auffassungen Benedetto Croces zu. Das Studium selbst lag ganz in seinem eigenen Ermessen, da die Betriebswirtschaftslehre „damals noch nicht so stark entwickelt“ war, „dass es Mühe gemacht hätte, den Stoff zu bewältigen“,<sup>15</sup> weshalb Albert den Schwerpunkt seiner Lektüre auf philosophische Werke verschiedenster Art legte, „aber auch auf die ökonomische, soziologische und psychologische Fachliteratur“, und sich so „weitgehend unabhängig vom Stoff der Vorlesungen“ machen konnte.<sup>16</sup> Beendet wurde das Studium mit einer soziologisch orientierten Diplomarbeit über „Politik und Wirtschaft als Gegenstände der politischen und ökonomischen Theorie“, in der er durch rein „begriffliche Analysen das Wesensverhältnis von Politik und Wirtschaft zu klären“ versuchte<sup>17</sup>. Die zwei Jahre später erfolgte Dissertation mit dem Titel „Rationalität und Existenz. Politische Arithmetik und politische Anthropologie“ stand stark unter dem Einfluss von Hugo Dingler und Martin Heideggers „Sein und Zeit“.

Wissenschaft betrachtete Albert damals noch als „ein Instrument der auf die menschliche Praxis bezogenen Möglichkeitsanalyse“, und ganz im Gegensatz zu seinen späteren Auffassungen plädierte er für eine „scharfe Scheidung von Erkenntnis und Entscheidung, die ich später selbst einer Kritik unterzogen habe.“<sup>18</sup> Formulierungen wie die von der Sorge-Struktur, die „als ursprüngliche Struktur ganzheit existenzial-apriorisch ‚vor‘ jeder, d.h. immer schon in jeder faktischen ‚Verhaltung‘ und ‚Lage‘ des Daseins“ liege,<sup>19</sup> zeigen den damaligen „Bann der Heideggerschen Sprachmagie“,<sup>20</sup> aus dem sich Albert jedoch schnell löste.

„Durch die Arbeiten des Wiener Philosophen Viktor Kraft ... stieß ich nun auf den logischen Positivismus“,<sup>21</sup> der Albert besonders in erkenntnistheoretischer Hinsicht überzeugte, ihn aber nicht allzu lange unter seinem Einfluss halten konnte, da er ab etwa 1954 die Arbeiten Karl Poppers kennenlernte, die ihm Anlass gaben, seine wissenschaftstheoretischen Auffassungen zu revidieren. „Mir wurde bald klar, dass der kritische Rationalismus Poppers eine in vieler Hinsicht befriedigendere Auffassung darstellte als der damals in der Wissenschaftslehre dominierende neoklassische Empirismus und auch als die analytischen Strömungen im Gefolge der Wittgensteinschen Spätphilosophie, ganz zu schweigen von den hermeneutischen und dialektischen Lehren, die für die Philosophie Kontinentaleuropas nach dem zweiten Weltkrieg charakteristisch waren“<sup>22</sup> – der lange Übergang von Spenglers Kulturpessimismus zum kritischen Rationalismus war vollzogen.

Die Aufmerksamkeit einer größeren interessierten Öffentlichkeit dürfte Hans Albert zum ersten Mal im Rahmen des sogenann-

ten Positivismusstreits auf sich gezogen haben. Karl Popper hat ihn als einen Eier-tanz „von einer geradezu grotesken Un-wichtigkeit“ bezeichnet,<sup>23</sup> was aus seiner Sicht zutreffen mag, aber der geistigen Lage in Deutschland nicht gerecht wird. Ausgangspunkt war eine Arbeitstagung der deutschen Gesellschaft für Soziologie im Oktober 1961, bei der Popper das Eingangsreferat über die „Logik der Sozialwissenschaften“ hielt und Adorno anschließend vage Zustimmung äußerte, gepaart mit der Formulierung des einen oder anderen Unterschiedes. Tatsächlich hatten beide „aneinander vorbeigeredet, was damit zusammenhängen mag, dass keiner der beiden Referenten die früheren Arbeiten seines Diskussionspartners kannte.“<sup>24</sup> „Die Tübinger Diskussion“, schrieb der Organisator der Tagung Dahrendorf, „hinterließ bei vielen Teilnehmern ein lebhaftes Gefühl der Enttäuschung“<sup>25</sup> und wäre vermutlich in Vergessenheit geraten, „hätten sich nicht nachträglich zwei Personen eingemischt: Jürgen Habermas und Hans Albert.“<sup>26</sup> Es war Habermas, der 1963 in einem Aufsatz<sup>27</sup> zu „einem Angriff auf die Popperschen Anschauungen zur Wert-, zur Theorie- und zur Erfahrungsproblematik“ ansetzte und dabei „den Positivismusvorwurf gegen Popper in die Welt“ brachte,<sup>28</sup> in völliger Verkennung der Tatsache, dass Poppers Auffassungen eine deutliche Kritik am Positivismus involvierten. Im Gegensatz zum vorgeblichen Positivismus des kritisch-rationalen Denkens ermöglichte für Habermas „eine dialektisch gewonnene Erkenntnis der Gesellschaft Einsichten über historische Lösungsmöglichkeiten lebenspraktischer Fragen. Sie formuliere deshalb keine Prognosen, sondern gesellschaftspolitische Programme.“<sup>29</sup>

Alberts Entgegnung ließ an Klarheit nichts zu wünschen übrig. In seiner Replik analysierte er die Denkweise von Jürgen Habermas in all ihrer Unzulänglichkeit und stellte ihm die Position eines kritischen Rationalismus gegenüber. Habermas' Bemühungen, gegen eine analytisch orientierte Sozialwissenschaft ein „einseitig technisches Erkenntnisinteresse“ ins Feld zu führen, nur weil sich „informative Theorien nomologischen Charakters ... in vielen Bereichen als technisch verwertbar erwiesen haben“, weist er zurück und stellt fest, „dass man von einem tieferen Eindringen in die Struktur der Realität Einsichten erwarten darf, die auch für die Orientierung des Handelns ... von Bedeutung sind.“<sup>30</sup> Auch die immer wieder von Habermas herangezogene Totalität, von der jedes soziale Phänomen abhängen soll, wird untersucht mit dem Ergebnis, dass von den Dialektikern „weder der verwendete Begriff der Totalität noch die Art der behaupteten Abhängigkeit auch nur einer bescheidenen Klärung zugeführt wird. Es steckt wohl nicht viel mehr dahinter als die Idee, dass irgendwie alles mit allem zusammenhängt.“<sup>31</sup> Habermas suche „nach einer objektiven Rechtfertigung des praktischen Handelns aus dem Sinn der Geschichte“ und nehme „für seine auf die Totalität bezogene und den eigentlichen Sinn des Geschehens ... enthüllende Deutung offensichtlich eine Objektivität in Anspruch, die nur auf dialektische Weise zu erreichen ist“<sup>32</sup> – ein Anspruch, der nach Alberts Analyse deutlich zurückgewiesen werden muss. Auch die Habermasschen Ausführungen zur Wertproblematik unterzieht Albert einer Kritik, indem er zeigt, dass sich die „Dialektiker beharrlich weigern, die komplexe Wertproblematik zu zerlegen und ihre Teilprobleme gesondert zu be-

handeln, offenbar in der Befürchtung, es könne ihnen dann ‚das Ganze‘ entgleiten, das sie wie gebannt immer im Auge zu behalten suchen.“<sup>33</sup>

Habermas seinerseits zog gegen Alberts Kritik mit dem Vorwurf eines „positivistisch halbierten Rationalismus“ zu Felde.<sup>34</sup> In seiner Gegenkritik konnte Albert diesen Vorwurf zurückweisen und umgekehrt zeigen, was den Verfechtern einer dialektischen Sozialwissenschaft verlockend erscheint: „Sie ziehen es vor, die Sozialwissenschaften mit ideologischen Aussagen und Funktionen zu belasten, und postulieren dazu eine Erkenntnisart, deren ausschließlich praktische Leistung seltsam mit dem Anspruch kontrastiert, sie überwinde gerade in kognitiver Hinsicht positivistische Beschränkungen.“<sup>35</sup> Dem stellte er das Programm des erkenntnistheoretischen Realismus gegenüber und betonte die Forderung „nach einer Ersetzung der Idee der letzten Begründung durch die Idee der Kritik.“<sup>36</sup> Der von Habermas erhobene Vorwurf eines halbierten Rationalismus fiel auf ihn selbst zurück. Inhaltlich konnten die Vertreter der Frankfurter Schule um Adorno und Habermas keine haltbaren Argumente liefern, doch in der veröffentlichten Meinung der Feuilletons kamen sie verstärkt zum Zuge, nicht zuletzt dank der erfolgreichen Pressepolitik von Adorno und Horkheimer.<sup>37</sup> „In den Feuilletons obsiegte die Frankfurter Schule“ mit ihrer Vorliebe für „dichterisch-literarisch-feuilletonistisch“ tätige Geister.<sup>38</sup> Was Habermas selbst betrifft, so war zwar „kaum eines seiner Argumente stichhaltig, aber das tat ihrer Wirkung keinen Abbruch. Argumente müssen ja nicht haltbar sein, um politische Wirkung zu erzielen.“<sup>39</sup> Immerhin bot diese Auseinandersetzung Albert hinreichenden Anlass, eine „Ge-

samtdarstellung meiner philosophischen Auffassungen ins Auge zu fassen, aus der hervorgehen sollte, wie die kritizistische Alternative zur Konzeption der Frankfurter Schule und zu den anderen für die deutsche Situation charakteristischen Anschauungen ... aussieht“.<sup>40</sup> Im Januar 1968 war dann der „Traktat über kritische Vernunft“ fertiggestellt, der auf Poppers Gedankengut aufbaute, ohne sich darauf reduzieren zu lassen.

### Der Traktat

Albert beginnt seine Untersuchung mit einer Analyse der Beziehungen zwischen Rationalität und Engagement im Hinblick auf die philosophischen Strömungen des Positivismus, des Existentialismus und des dialektischen Denkens marxistischer Prägung. Er weist darauf hin, dass es überraschende Parallelen zwischen der Spätphilosophie Wittgensteins und dem „von Heidegger beeinflussten hermeneutischen Denken“ gibt, denn „beide Denkweisen zeigen positivistische Tendenzen“ (2).<sup>41</sup> Insbesondere der von beiden Richtungen vertretene philosophische Deskriptivismus weist sowohl Erklärung als auch Kritik von sich und lässt die Frage offen, „ob und wie überhaupt *Rationalität* und *Engagement* miteinander vereinbar sind, ein Problem, das den Zusammenhang von *Erkenntnis* und *Entscheidung* berührt.“ (4)<sup>42</sup> Zwischen einer Position der strikten Neutralität, die in bestimmten Bereichen „dem Irrationalismus Raum zur Entfaltung verschafft“, (4) und der Idee des totalen Engagements, das auf seine Weise eben diesem Irrationalismus Tür und Tor öffnet, gibt es aber eine Möglichkeit, „die es erlaubt, Rationalität und Engagement zu verbinden: nämlich einen kritischen Rationalismus, wie er sich vor allem in der Philo-

sophie Karl Poppers ... präsentiert.“ (7) Auf dieser Basis soll der Traktat „als eine Untersuchung verstanden werden, die die heutige Problemsituation vom Standpunkt dieses Kritizismus her beleuchtet und zu zeigen sucht, welche Konsequenzen sich aus ihm für die Lösung kognitiver, moralischer und politischer Probleme ergeben“, wobei er sich gegen Philosophien wendet, die sich entweder dem totalen Engagement verschrieben oder aber sich auf einen reinen Deskriptivismus beschränkt haben. (7)

Ausgangspunkt der Untersuchung ist nun das „Problem der Begründung“. (9) Will man die Wahrheit über einen Bereich der Wirklichkeit herausfinden, so liegt es nahe, dass man für das erreichte Wissen ein sicheres Fundament anstrebt und damit dieses Wissen als gewiss betrachten kann. Man kommt damit zum „Postulat der klassischen Methodologie des rationalen Denkens ...: Suche stets nach einer zureichenden Begründung aller deiner Überzeugungen.“ (11) Wer nach Gewissheit strebt, der wird „bereit sein zuzugestehen, dass nur zureichend begründete Aussagen Anspruch auf allgemeine Anerkennung machen können.“ (11) Und er wird Alternativen abweisen müssen, denn „zur Wahrheit kann es offenbar nur falsche Alternativen geben“, was direkt zum „Postulat des theoretischen Monismus“ führt. (12)

Wenn man nun aber, wie es dem Postulat der zureichenden Begründung entspricht, „für *alles* eine Begründung verlangt, muss man auch für die Erkenntnisse, auf die man jeweils die zu begründende Auffassung ... zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen.“ Und diese Situation führt in das von Albert in die Diskussion eingeführte „Münchhausen-Trilemma“, da man hier nur die Wahl hat zwischen:

„1. einem *infiniten Regress*, ... der aber praktisch nicht durchführbar ist und daher keine sichere Grundlage liefert;

2. einem *logischen Zirkel* ..., der dadurch entsteht, dass man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, ... 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.“ (15)

Die ersten beiden Möglichkeiten sind inakzeptabel, weshalb man gerne zur dritten Variante neigt, die aber nichts anderes ist als ein „*Rekurs auf ein Dogma*“. Die Suche nach dem archimedischen Punkt der Erkenntnis scheint im Dogmatismus enden zu müssen.“ (16) Das wird nicht dadurch besser, dass man Begriffe wie Selbstevidenz oder Selbstbegründung verwendet, und es ändert sich auch nichts an der Situation, wenn man „andere Ableitungsverfahren als die der deduktiven Logik einführt“ und zum Beispiel „nach einer zureichenden Begründung der Kriterien für verwendbare Ableitungsverfahren“ fragt: Im Münchhausen-Trilemma verfängt man sich immer. (17)

Nun gibt es aber das „Offenbarungsmodell der Erkenntnis“, die Lehre also, dass „die *Wahrheit offenbar* ist, dass sie offen zutage liegt“ und man nur genau genug hinsehen muss, um sie zu „schauen“. (18) „In Erkenntnissen mit Offenbarungscharakter kommt der betreffende Wirklichkeitsausschnitt unmittelbar und unmissverständlich ins Blickfeld des Erkennenden, ... sodass an einen Zweifel nicht zu denken ist.“ Auf diese Weise wird aber nur das eigentliche Problem „in die *Identifi-*

kation und die *Interpretation* dieser *Offenbarung* verschoben“ (19), und insbesondere im Falle einer offenbarenden Erkenntnisquelle in Textform tritt „an die Stelle einer dogmatisch ungebundenen Analyse von Sachfragen ... die Deutung von Texten, die in irgendeiner Weise vorgegeben sind.“ (20) Doch nicht nur in solchen Fällen trifft man auf das Offenbarungsmodell, denn „die Naturalisierung und Demokratisierung der Offenbarungs-idee in der klassischen Erkenntnislehre löste die Erkenntnis aus den traditionellen Bindungen und machte sie zu einer Offenbarung der *Natur* durch die *Vernunft* oder die *Sinne*“, weshalb man es auch hier mit einer Dogmatisierung zu tun hat, dem „Verfahren nämlich, Erkenntnis zu begründen durch Rekurs auf eine absolut sichere Instanz.“ (24)

Man findet in der klassischen Erkenntnislehre zwei Versionen des Offenbarungsmodells: den Intellektualismus, der „von der Souveränität der Vernunft, der intellektuellen Intuition“ ausgeht, und den Empirismus, der „die Souveränität der Beobachtung, der Sinneswahrnehmung“ betont. (24f) Der unmittelbare Zugang zur Wahrheit erfolgt also im einen Fall durch Intuition, während er im anderen Fall auf Sinneswahrnehmung beruht. Die Abstammung aus Vernunft oder Wahrnehmung scheint somit die Erkenntnis „mit einer Wahrheitsgarantie zu versehen und ihr damit die erstrebte Sicherheit zu verleihen, denn: auf irgendeinen sicheren Grund, auf irgendein unerschütterliches Fundament, muss man wohl zurückgehen können, um alles zu begründen.“ (28) Womit man im dritten Zweig des Münchhausen-Trilemmas gelandet ist, dem „Abbruch des Begründungsverfahrens an einem bestimmten Punkt durch Rekurs auf Überzeugung-

gen, die den Stempel der Wahrheit an sich tragen und daher geglaubt werden müssen.“ (28)

Beide Varianten der klassischen Erkenntnislehre sind jedoch unhaltbar, denn beispielsweise kann „die Abstammung aus der Vernunft ... wohl kaum als Wahrheitsgarantie in Anspruch genommen werden“, da wir jederzeit in unsere eigenen Denkgewohnheiten verstrickt sind und intuitiv meist dazu neigen, „unsere alten Vorurteile gegen Neuerungen aller Art aufrecht zu erhalten.“ (29f) Theorien sind in Wahrheit keine Vernunftoffenbarungen, sondern Erfindungen, Konstruktionen, die keinen Anspruch darauf erheben können, „endgültig und unrevidierbar zu sein“. (31) Aber auch die empiristische Variante muss selbst dann scheitern, wenn man die Erfahrungsbasis als unproblematisch voraussetzt, weil sie nur über das Ableitungsverfahren der Induktion zu Theorien gelangen kann. „Aber ... die Induktion ist, wie schon Hume erkannt hat, eine Fiktion.“ (31) Darüber hinaus erweist sich auch die Tatsachenbasis der Induktion als problembehaftet, weil „Wahrnehmungen in starkem Maße theoriebehaftet und theoriegeleitet zu sein pflegen. ... Gerade wer im Sinne des klassischen Induktivismus bestrebt ist, eine theriefreie Beobachtungsbasis für die spätere auf induktivem Wege erfolgende Theoriebildung herzustellen, wird daher nicht selten vorzugsweise Beobachtungen machen, die seine impliziten Vorurteile bestätigen.“ (33)

Insgesamt zeigt sich, dass es „im Rahmen einer Methodologie, die sich auf das Begründungspostulat stützt,“ unmöglich ist, „dem Abbruch des Verfahrens an einem bestimmten Punkt den Charakter der Willkür zu nehmen.“ Daraus folgt, dass „alle Sicherheiten in der Erkenntnis ...

selbstfabriziert und damit für die Erfassung der Wirklichkeit wertlos“ sind, denn „wir können uns stets Gewissheit verschaffen, indem wir irgendwelche Bestandteile unserer Überzeugungen *durch Dogmatisierung gegen jede mögliche Kritik immunisieren* und sie damit *gegen das Risiko des Scheiterns absichern*.“ (36) Geben wir dagegen „unseren Überzeugungen – und damit auch den theoretischen Konstruktionen, in denen sie sich verkörpern – die Gelegenheit, am Widerstand der realen Welt zu scheitern, dann haben wir gleichzeitig die Möglichkeit, ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen und durch Korrektur unserer Irrtümer der Wahrheit näher zu kommen.“ (40) Der Wille zur Gewissheit trägt in dieser Konzeption nicht mehr den Sieg davon über den Willen zur Erkenntnis der Wirklichkeit, denn Gewissheit durch Kritikimmunität ist kein Vorzug eines Systems, sondern ein entschiedener Nachteil, und dass man Gewissheit je nach Bedarf jederzeit herstellen kann, indem man sich entschließt, „die betreffende Überzeugung gegen alle möglichen Einwände zu *immunisieren*, stellt den Erkenntniswert *jedes Dogmas ... in Frage*.“ (41)

Setzt man nun aber „an die Stelle der Begründungsidee die *Idee der kritischen Prüfung*, der kritischen Diskussion aller in Frage kommenden Aussagen mithilfe rationaler Argumente, dann verzichtet man auf selbstproduzierte Gewissheiten, hat aber die Aussicht, ... der Wahrheit näher zu kommen, ohne allerdings jemals Gewissheit zu erreichen.“ (42) Auf diese Weise wird auch das Münchhausen-Trilemma vollständig vermieden, da die Methodologie der kritischen Prüfung nicht an archimedischen Punkten der Erkenntnis interessiert ist, weil es keine gibt. Und es wird „zugleich auch jeder *Unfehlbarkeits-*

*anspruch* für irgendeine Instanz zugunsten eines konsequenten *Fallibilismus* zurückgewiesen.“ (43) Für einen konsequenten Kritizismus gibt es „weder eine Problemlösung noch eine für die Lösung bestimmter Probleme zuständige Instanz, die ... der Kritik entzogen sein müsste.“ (44) Selbstverständlich kann eine kritizistische Methodologie „nicht darauf abzielen, der wissenschaftlichen Praxis Hilfestellung bei der Rechtfertigung und Verankerung bestimmter ohnehin dominierender Auffassungen zu geben.“ (45) Und sie darf sich nicht auf die Untersuchung formaler Zusammenhänge – etwa in der Struktur einer Theorie – beschränken, weil sie auf diese Weise ohne Not das Prinzip der kritischen Prüfung überflüssig einschränken würde. „Nicht die formale Logik allein ist also interessant, sondern die Logik der Wissenschaft als einer sozialen Veranstaltung.“ (47) Insgesamt gilt: „Die Methodologie der Wissenschaft hat kritische Gesichtspunkte für die Beurteilung der wissenschaftlichen Praxis zu liefern und damit die Praxis einer Kritik anzuleiten, die den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis fördert, indem sie die Revision irrtümlicher Auffassungen ermöglicht.“ (50) Insofern wäre es nicht hilfreich, sich methodologisch nur dem sogenannten Rechtfertigungszusammenhang zuzuwenden und den Entdeckungszusammenhang zu ignorieren, da sämtliche relevanten Züge der Erkenntnissituation in den Blick genommen werden sollten. (47)

Im Gegensatz zu Vertretern der klassischen Lehre geht Albert nicht davon aus, dass man erst alle Vorurteile beseitigen müsse, ehe man reinen Geistes mit der Erkenntnis beginnen könne. Im Gegenteil: Vorurteile lassen sich nicht einfach pauschal eliminieren; es kommt vielmehr darauf an,



dass man sie identifiziert und nützt, indem man sie „prüfbar macht und sich bemüht, sie anhand ihrer Konsequenzen zu überprüfen.“ (51) Zentrales Instrument ist hierbei die Suche nach Widersprüchen, „weil man beim Auftauchen relevanter Widersprüche aufgrund des Prinzips der Widerspruchsfreiheit Veranlassung hat, seine Überzeugungen zu revidieren.“ Die Logik wird somit, wie es schon Karl Popper formuliert und analysiert hatte, als „*Organon der Kritik*“ eingesetzt<sup>43</sup> und nicht als Mittel zur Begründung; es geht darum, dass „man nach Widersprüchen sucht, um eine Weiterentwicklung des Denkens zu erzwingen“ (52) und so die vorhandenen Hypothesen zu einer bestimmten Problemsituation durch neue zu ersetzen, bei denen die gefundenen Widersprüche nicht auftauchen. Das Ziel der Wissenschaft, nach Theorien mit möglichst großer Erklärungskraft zu suchen, lässt sich nicht über den Weg der Ableitung aus sicheren Wahrheiten erreichen, „sondern vielmehr durch Spekulation und rationale Argumentation, durch Konstruktion und Kritik,“ wobei auch „metaphysische Konzeptionen Bedeutung gewinnen können,“ (57) da es unter Umständen möglich ist, „ihr spekulatives und kritisches Potential für den Erkenntnisfortschritt auszunutzen.“ (58) In engem Zusammenhang dazu steht ein wichtiger Bestandteil der Methodologie der kritischen Prüfung: der theoretische Pluralismus. Auch bei vorliegenden Theorien, die ihre Probleme nach derzeitigem Stand der Diskussion lösen, ist es immer lohnenswert, nach Alternativen zu suchen, die vielleicht „größere Erklärungskraft haben, bestimmte Irrtümer vermeiden oder überhaupt Schwierigkeiten irgendwelcher Art überwinden, die von bisherigen Theorien nicht bewältigt werden.“ (59) In manchen Problem-

lagen „kann sogar ein radikaler Wandel des metaphysischen Bezugsrahmens notwendig sein, wie er zum Beispiel beim Übergang vom aristotelischen zum neuzeitlichen Weltbild vollzogen wurde. Daraus ergibt sich die konstruktive und kritische Rolle der Metaphysik für den Fortschritt der Erkenntnis.“ (60)

Während der theoretische Monismus, der oft mit der Methodologie der zureichenden Begründung verbunden ist, leicht zur Folge hat, „dass man die Tatsachen nur zur Illustration oder zur Stützung der vorherrschenden Theorie benutzt und sie daher konform interpretiert, aber die kritische Bedeutung konträrer Tatsachen übersieht,“ (62) wird eine Methodologie der kritischen Prüfung „nicht nur die *Suche nach konträren Tatbeständen*, sondern vor allem auch die *Suche nach alternativen theoretischen Konzeptionen* als notwendig betrachten,“ um zu andersartigen Problemlösungen vorzudringen. (63) „Der theoretische Pluralismus ist also ein Mittel, die *Dogmatisierung* von theoretischen Auffassungen und damit ihre Verwandlung in kritikimmune metaphysische Lehrgebäude zu verhindern.“ (64)

Nachdem nun die erkenntnistheoretischen Grundlagen gelegt sind, geht Albert dazu über, die gewonnenen Einsichten auf die Wertproblematik anzuwenden. Bei der Begründung von Werten und Normen ist man ebenso dem Münchhausen-Trilemma ausgesetzt wie bei Fragen der theoretischen Erkenntnis, und „es ist nicht zu erkennen, wie der Rekurs auf bestimmte Quellen der Bewertung, gleichgültig, ob es sich um Intuition oder Gefühl, um Gewissen oder Bedürfnis handelt, zu etwas anderem führen kann als zu einer dogmatischen Ethik.“ Hinzu kommt, dass der Dualismus von Sein und Sollen dazu beiträgt, „dass eine

tiefe Kluft zwischen Erkenntnis und Entscheidung, zwischen Sachanalyse und Bewertung entsteht,“ sofern man einem naturalistischen Fehlschluss entgehen will. (68f)

Nun darf man aber inzwischen davon ausgehen, „dass hinter aller Erkenntnis letzten Endes Entscheidungen stehen,“ (71) denn wir wählen Probleme aus und entscheiden uns für Lösungsmethoden und -vorschläge, womit „nicht nur die radikale Unterscheidung von Erkenntnis und Entscheidung problematisch“ wird, sondern auch „die These von der fundamentalen Irrationalität aller Entscheidungen.“ (72) Die Unbegründbarkeit von Erkenntnis und Entscheidung steht, wenn man das klassische Begründungsdenken aufgegeben hat, außer Frage, aber daraus folgt nicht die Irrationalität von Entscheidungen, sofern man auch hier zum Prinzip der kritischen Prüfung übergeht.

Wie sieht es nun mit dem von Max Weber in die Diskussion gebrachten Wertfreiheitsprinzip der Wissenschaft, speziell der Sozialwissenschaften, aus? Dass in jeder Erkenntnis auch Entscheidungen und Wertgesichtspunkte zum Tragen kommen, kann dieses Prinzip nur bei oberflächlicher Betrachtung gefährden. Tatsächlich ist es angebracht, drei Problembereiche zu unterscheiden: „Das Problem der Wertungen im Objektbereich der Sozialwissenschaften, das der Werturteile in der Objektsprache und das der Wertbasis dieser Wissenschaften.“ (76) Offenbar können Wertaussagen wissenschaftlich beschrieben und analysiert werden, ebenso wie beispielsweise die Orientierung an der Wahrheit zu den unproblematischen Teilen einer Wertbasis der Wissenschaften gehören dürfte. Hingegen ist eine normative Sozialwissenschaft, „die Werturteile

über ihren Gegenstandsbereich ... formuliert,“ keineswegs unvermeidlich und nicht einmal sinnvoll. (77) Oft müssen „gerade unter bestimmten Wertgesichtspunkten äußerst relevant erscheinende Tatsachen ... einer sachlichen Analyse kognitiven Charakters unterworfen werden ..., damit die angestrebte rationale Lösung der betreffenden praktischen Probleme erreicht werden kann.“ (78) Gerade mithilfe der reinen Wissenschaft können wir herausfinden, „wie wir die vorliegende Situation bewältigen können, aber sie sagt uns nicht, dass wir irgendeine der in Frage kommenden Möglichkeiten realisieren sollen.“ (79) Es ist erst die Anwendung der Wissenschaft, die Entscheidungen erfordert, aber dafür ist es nicht nötig, „eine normative Wissenschaft zu schaffen, die Vorentscheidungen für beliebige Situationen konkreter Anwendung enthält.“ (80)

Kann man aber solche Entscheidungen, solche Werturteile rational diskutieren? Schon Max Weber war der Auffassung, dass zwar „Werturteile keineswegs der wissenschaftlichen Diskussion entzogen seien“, dass eine solche Diskussion aber nur die letzten „Wertaxiome“ herausarbeiten könne, an denen sie ihr Ende finde. (83f) Dabei handelt es sich jedoch nur um eine moralphilosophische Variante der „*Kritikimmunität letzter Voraussetzungen*“, denn die Berufung auf letzte Grundwerte bedeutet nichts anderes als „den Rückgriff auf dogmatische Prinzipien, die keiner Kritik mehr unterworfen sind“. (86) Aber warum sollten die Teilnehmer einer ethisch motivierten Diskussion gerade diese letzten Wertaxiome „als immun erklären und damit dogmatisieren“? Schließlich ist eine „Dogmatisierung beliebiger Teile des eigenen Glaubenssystems“ jederzeit möglich, (87) sodass man es hier nur mit einem „Diktat

des Willens und der Interessen und Bedürfnisse, die hinter ihm stehen,“ zu tun hat – und diese Faktoren kann man ihrerseits der kritischen Diskussion unterwerfen. (88)

Es erweist sich somit als sinnvoll, die in Bezug auf Erkenntnisprobleme entwickelte Methode der kritischen Prüfung „als *allgemeine* Alternative zur klassischen Lehre“ zu „betrachten und sie auf Überzeugungen *aller* Art“ anzuwenden. (88) Dabei kommt es darauf an, „ethische Aussagen und Systeme nicht als *Dogmen*, sondern als *Hypothesen* zu behandeln,“ und dabei „*Alternativen* in Erwägung zu ziehen ..., aus denen sich andere Lösungen ethischer Probleme ergeben als die bisher üblichen.“ (90) Ohne Frage kann man auch Wertungsaussagen zum Dogma erheben, sofern man den Entschluss fasst, die entsprechenden Verfahrensweisen anzuwenden. Das ist aber alles andere als notwendig, denn es ist jederzeit möglich, „kognitive Kritik an unserer Wertorientierung zu üben.“ (91)

Bei dieser Aufgabe erweisen sich Brückenprinzipien als hilfreich, deren „Funktion darin besteht, eine wissenschaftliche Kritik an normativen Aussagen zu ermöglichen.“ (92) Hier sind das Realisierbarkeits-Postulat „*Sollen impliziert Können*“ (91) und das „Kongruenz-Postulat“ zu nennen, nach dem normative Konzeptionen nur dann sinnvoll sein können, wenn sie keine Faktoren voraussetzen müssen, deren Existenz im Kontrast zum heutigen Wissen steht. (92) „Das Problem des naturalistischen Fehlschlusses braucht bei solcher Kritik überhaupt nicht aufzutau- chen.“ (93) Darüber hinaus ist es jederzeit möglich, „dass neue moralische Ideen erfunden werden, von denen aus bisherige Lösungen moralischer Probleme

fragwürdig erscheinen“ und im Lichte der neuen Ideen kritisch diskutiert werden können. (94)

Auch im Bereich der Ideologiekritik kann ein konsequenter Kritizismus Probleme lösen, in die das klassische Begründungsdenken unweigerlich hineingeraten muss. Ideologisches Denken pflegt von Dogmen verschiedenster Art auszugehen und daraus ein eigenes, an eben diesen Dogmen orientiertes und starres Weltbild zu konstruieren. Wer aber „die klassische Methodologie, die vom Prinzip der zureichenden Begründung ausgeht, akzeptiert, hat *keine Möglichkeit*, in überzeugender Weise *zwischen Ideologie und Erkenntnis zu unterscheiden*, denn diese Methodologie lässt als praktikierbare Lösung des Geltungsproblems ... nur den Rekurs auf ein mehr oder minder verschleiertes Dogma zu, also den Weg, den man als typisch für ideologisches Denken anzusehen pflegt.“ (104) Welche letzten Instanzen oder Gegebenheiten dabei jeweils in Anspruch genommen werden, „ändert nichts am Charakter dieser Methode“. (105) Der ideologische Denkstil lässt sich jedoch ohne weiteres vermeiden, indem man zur Methodologie der kritischen Prüfung übergeht, die auf Dogmatisierungen jeder Art verzichten kann. Der Ideologiekritik kann man dann „die Aufgabe zuweisen, die Irrationalität des sozialen Lebens dadurch zu vermindern, dass die Ergebnisse und Methoden kritischen Denkens für die Bildung des sozialen Bewusstseins und damit auch der öffentlichen Meinung fruchtbar gemacht werden, kurz: die Aufgabe der *Aufklärung*.“ (106) Dabei ist es von Bedeutung, dogmatische und immunisierende Verfahrensweisen aller Art zu durchschauen und so ideologisches Denken zu entlarven. Die Wahl der Mittel bleibt da-

bei frei. So kann zum Beispiel eine informative und wertfreie Wissenschaft entschieden zur Ideologiekritik beitragen, denn dass „die Ideologiekritik damit auch abhängig ist vom jeweiligen Stande der Erkenntnis,“ muss niemandem Sorgen bereiten, weil unfehlbare und perfekte Instanzen ohnehin nicht zu finden sind und auch der jeweilige Stand der Erkenntnis seinerseits wieder der Kritik unterworfen werden kann. (107) Auch gegen künstlerische Mittel zur Verdeutlichung ist nichts einzuwenden: „Es ist unter kritizistischen Gesichtspunkten unnötig, der Praxis der Kritik Schranken zu setzen, die gerade die wirksamsten Mittel von ihrem Gebrauch im Sinne der Aufklärung und der Entdogmatisierung ausschließen würden.“ (109) Es gibt allerdings keine „reine Vernunft“ (109), Denken und Problemlösungsverhalten unterliegen stets sozialen Einflüssen und sind abhängig vom sozialen Kontext der beteiligten Personen. (110) Da durch die Verankerung in einer sozialen Bezugsgruppe sowohl elementare als auch eher emotionale Bedürfnisse befriedigt werden, muss man feststellen, dass „zwischen Bedürfnisstruktur, Struktur des Überzeugungssystems und dem individuellen Stil des Problemlösungsverhaltens“ Zusammenhänge bestehen. (112) Wer beispielsweise durch einen „autoritär-dogmatisch strukturierten Glauben“ geprägt ist, wird voraussichtlich einem Denkstil anhängen, „den man als ‚Parteiliniendenken‘ charakterisieren kann,“ und darauf aus sein, seine Überzeugungen „gegen neue Ideen, Erfahrungen und Informationen aller Art weitgehend immun“ werden zu lassen. (113) Hier trägt dann „das Gewissheitsstreben über die Wahrheitssuche den Sieg davon“, (114) weil mit dem vorliegenden System unvereinbare Informationen nach Möglich-

keit ignoriert oder umgedeutet werden, während bestätigende Informationen gerne auf Akzeptanz stoßen. „Die Geschlossenheit individueller Überzeugungssysteme scheint also mit einer Einstellung verbunden zu sein, die die Anwendung von Methoden positiver Rechtfertigung begünstigt“, weshalb man in solchen Fällen auch von einer „*dogmatischen Rationalisierung*“ sprechen kann. (115)

Um geschlossene Überzeugungssysteme auch geschlossen zu halten, werden in einer entsprechenden Gruppe die relevanten Dogmen nicht primär zur Lösung sachlicher oder moralischer Probleme installiert, sondern zur „*Zurückweisung* inadäquater, das heißt: von den betreffenden Autoritäten als *gefährlich angesehener Lösungen*“ und somit zur Diffamierung von Alternativen. „Der Glaube an die Adäquatheit bestimmter Problemlösungen wird damit zu einer rechtlich absicherbaren Verpflichtung erhoben.“ (116) Dazu stehen vielfältige Methoden zur Verfügung, wie zum Beispiel „Erziehung von Kindern unter einseitiger Information, Abschirmung gegen alternative Anschauungen“ oder auch „Führungs- und Abschirmungspraktiken Erwachsenen gegenüber, etwa durch glaubensmäßige ‚Gleichschaltung‘ aller für sie in Betracht kommenden intermediären Gruppen.“ (117)<sup>44</sup> Ein solches System, in dem „abweichende und alternative Auffassungen durch Subsumierung unter Kategorien wie die der Ketzerei negativ“ bewertet werden müssen, wird in jedem Fall „soziale und politische Konsequenzen haben, die nicht in der Richtung von Offenheit und Toleranz liegen.“ (119) „Die Möglichkeit rationaler Diskussion von Alternativen“ tritt in diesen Systemen „im gleichen Maße in den Hintergrund, wie sich die Gewissheit breitmacht, die einzig mög-

liche und moralisch gerechtfertigte Lösung aller wichtigen Probleme zu besitzen, sodass die von anderen vorgeschlagenen Lösungen nicht ernst genommen werden müssen.“ (122)<sup>45</sup> Dagegen kann die kritische Diskussion die Denkmuster dieser dogmatischen Rationalisierung verdeutlichen und der Kritik unterwerfen. „Die Ideologiekritik kann dazu beitragen, dass das Ideal kritischer Rationalität in allen Bereichen an Boden gewinnt, wenn sie alle Methoden einsetzt, die mit diesem Ideal vereinbar sind.“ (124)

Ein wichtiges Beispiel eines geschlossenen dogmatischen Systems ist offenbar der Bereich des religiösen oder auch des weltanschaulichen Glaubens. Im Rahmen einer „Zwei-Sphären-Metaphysik“ neigt man hier gerne dazu, „gewisse tradierte Anschauungen gegen bestimmte Arten der Kritik abzuschirmen und dadurch einen inselhaften Bereich unantastbarer Wahrheiten zu schaffen“ (125) und dabei auch der Logik den Abschied zu geben: „Man ist zwar im sicheren Besitz der Wahrheit, hat aber dennoch eine gewisse Angst vor kritischer Prüfung und opfert daher lieber die elementare Moral des Denkens – nämlich die Logik – als diesen angeblich sicheren Besitz.“ (125f) So wird zum Beispiel häufig der schlichte und naive Glaube, „der keine Zweifel kennt und daher unerschütterlich ist“ als besonders hochstehend prämiert, während man kritisches Denken „für den betreffenden Bereich als unsittlich, zersetzend“ oder doch wenigstens als unangemessen diffamiert, „als ob man gerade, wenn es um wichtige Dinge geht, ... die elementare Moral des Denkens außer Acht lassen müsse.“ (127)

Verfahren der Abschirmung gegen Kritik findet man auch und gerade bei den Vertretern der Entmythologisierung in der pro-

testantischen Theologie, die Albert als ein „*hermeneutisches Unternehmen in apologetischer Absicht*“ charakterisiert. Ziel dieser Bemühungen ist es nämlich, „Wissenschaft und Glauben nach Möglichkeit sauber auseinanderzuhalten, sodass sie gegeneinander immun werden.“ (130) Auch bei Rudolf Bultmann, auf den die Entmythologisierungsdebatte zurückgeht, wird „das kritische Denken ... mithilfe der üblichen theologischen Verfahrensweise gänzlich willkürlich genau an dem Punkt suspendiert, an dem er es nicht mehr gebrauchen kann, weil es zu unangenehmen Konsequenzen führen würde.“ (131) Das führt zu dem Verfahren, zwar das neutestamentarische Weltbild abzulehnen und durch das moderne naturwissenschaftlich geprägte Weltbild zu ersetzen, sich dann aber auf den Standpunkt zu verlegen, in Wahrheit gehe es im biblischen Mythos gar nicht darum, „ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spreche sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt verstehe,“ weshalb der Mythos existential interpretiert werden müsse. (133) Dem hält Albert entgegen, „dass wir heute, die wir in einem *anderen* kosmologischen Rahmen denken, auch ein anderes Existenzverständnis haben müssen“ und Bultmanns Trennung von Kosmologie und Existenzverständnis „eine durch und durch künstliche und dogmatische Operation“ darstellt, die dazu führt, dass er nach Belieben festlegen kann, was aus der Mythologie zu entfernen ist. „Die Engel und die Wunder will er eliminieren, die Gottesvorstellung und das Heilsgeschehen scheint er lieber ‚interpretieren‘ zu wollen, als ob sie besser in das moderne Weltbild passen würden als die gröberen mythologischen Phantasmen.“ (133) Doch diese Strategie der Theologen – „der Abbruch

der Kritik am entscheidenden Punkt, den sie selber für wichtig halten“ – lässt „sich grundsätzlich überall durchführen ..., wo man das gerne möchte.“ (134) Für die Erkenntnis der Wahrheit ist mit dieser Methode nichts gewonnen. Im Gegenteil: „Wer in der Wissenschaft bereit ist, die Spielregeln zu opfern, weil es seinen Lieblingsüberzeugungen an den Kragen geht, der scheidet freiwillig aus diesem Unternehmen aus, auch wenn er institutionell darin verankert sein sollte.“ (137)

In früheren Zeiten konnte man die Theologie „als erklärungsrelevante Komponente einer Kosmologie“ betrachten, doch mit dem Verschwinden dieser Kosmologie hat sich auch die Gottesvorstellung als überflüssig erwiesen. Diesem Problem pflegen Theologen auszuweichen, indem sie die Gottesvorstellung so vollständig entleeren, „dass sie mit keiner möglichen Tatsache mehr kollidieren kann“, und damit jeden möglichen Gehalt ihrer Auffassung beseitigen, ohne es selbst zu bemerken. (138) „Man ist zu sehr weitgehenden Anpassungen an das moderne Weltbild bereit, ... nur nicht zu der einen, die Gottesidee ganz fallen zu lassen, etwa weil sie in keiner unter kritischen Gesichtspunkten überhaupt noch in Betracht kommenden theoretischen Konzeption eine Rolle spielt“. (140) Zu dieser Strategie gehört „die *Difffamierung* desjenigen Glaubensbegriffs, der auf das ‚bloße‘ *Für-Wahr-Halten* einer Behauptung abstellt“, was auf eine Bagatellisierung oder gar Eliminierung des Problems der Existenz Gottes hinausläuft, denn was auch immer man mit dem Glauben an einen Gott noch verbinden will: dass er existiert, ist „eine Mindest-Implication jedes Glaubens“ dieser Art. (141) Die Methoden der modernen Theologie in Bezug auf das Existenzproblem sind

nichts weiter als „eine pompös aufgetackelte Immunisierungsmaschinerie“ mit dem Resultat, „dass nichts, was man zu behaupten scheint, irgendwie dem Risiko des Scheiterns ausgesetzt sein könnte.“ (143)

Nun bewegen sich auch Theologen in einem institutionellen Rahmen, der sich häufig in Form einer theologischen Universitätsfakultät darstellt. Albert zeigt anhand einer Denkschrift der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, „wie Theologen mitunter die in liberalen Staaten garantierte Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und Lehre auffassen“, (146) denn diese Freiheit wird von den universitären Theologen mit leichter Hand beiseite gewischt zugunsten der Reinheit der kirchlichen Lehre, der man sich zu unterwerfen habe. Unter Umständen wollen theologische Fakultäten sogar dazu beitragen, „dass ihre Angehörigen, wenn sie von dieser Freiheit Gebrauch machen, deshalb gemäßregelt werden“, und damit ein wenigstens ansatzweise inquisitorisches Verfahren unterstützen. (148) Man darf bezweifeln, dass solche Fakultäten zu Recht zu den wissenschaftlichen Institutionen gezählt werden.

Insgesamt ist die theologische Methode „äußerst einfach darstellbar: Man macht eine saubere Abgrenzung zwischen dem, was man gerne aufrechterhalten möchte, weil es einem ungeheuer wichtig ... erscheint, das zu glauben, und dem, was man zu opfern bereit ist, weil es nebensächliche Dinge betrifft. Dann geht man so vor, dass man den Kern durch geeignete Immunisierungsstrategien – wozu auch die Aufforderung zu Ehrfurcht und Bescheidenheit an der richtigen Stelle gehören mag – gegen jede Kritik abschirmt, die übrigen Vorstellungen aber einer radikalen Kritik aussetzt und sie eliminiert,

zum Entsetzen von Leuten, die an sich genau dieselbe Strategie benutzen, nur die Grenze anders gezogen haben.“ (155) Die Methode kritischer Prüfung wird so gerade „in Bezug auf diejenigen Fragen nicht erlaubt, die als besonders wichtig gelten“ – womit die Theologie den Bereich der Wissenschaft verlässt. (156)

Im Folgenden wendet sich Albert der Analyse hermeneutischer Verfahrensweisen zu, bei denen es um das verstehende Erfassen von Sinnzusammenhängen geht. Die Idee, „an die Stelle des naturwissenschaftlichen Erklärens ... ein das Einmalige und Individuelle erfassendes, deutendes Verstehen treten“ zu lassen, (158) läuft allerdings auf einen hermeneutischen Positivismus hinaus, der sich vor allem auf die Sinnerfahrung bezieht und übersieht, „dass die durch soziale Einflüsse und die in ihnen auftretenden Normierungen und Theorien geprägte Deutungsaktivität“ den Charakter der Erfahrung wesentlich mitbestimmt. (160) Dennoch verbindet man im hermeneutischen Bereich das Verstehen – im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Erklären – gerne mit der „Idee einer höheren, tieferen oder auch gewisseren Erkenntnis, ... für die die übliche naturwissenschaftliche Methode nicht in Frage komme,“ (161) bleibt dabei aber, was das konkrete Verfahren des Verstehens angeht, ausgesprochen vage.

Besonders deutlich werden die Probleme einer autonomen Methodologie der Geisteswissenschaften in der Philosophie Martin Heideggers, der den Versuch unternommen hat, die hermeneutische Analyse auf die Spitze zu treiben und zu einer „Analytik der Existenzialität der Existenz“ (163)<sup>46</sup> auszuarbeiten. Was dabei geboten wird, sind allerdings rein begriffliche Analysen, die trotz einer dramatisierenden

Terminologie nur „Beschreibungen alltäglicher und bekannter Phänomene“ enthalten. Hier wird das „vorwissenschaftliche Alltagsdenken hochstilisiert“ und sogar als überlegen ausgezeichnet (164), unterstützt von dem Bemühen, jede Klarheit auszuschalten und „in einem esoterischen Jargon untergehen zu lassen, der auch triviale Behauptungen mit einer Atmosphäre des Geheimnisses umgibt und sie als tiefe Einsichten erscheinen lässt.“ (166) Zum eigentlichen Problem der geisteswissenschaftlichen Methode hat Heidegger dagegen nichts beigetragen.

Hans Georg Gadamer dagegen, einer der Hauptvertreter des hermeneutischen Denkens, blendet rivalisierende Auffassungen völlig aus und vertritt die These, „dass mit der Methode der modernen Wissenschaft in dem von Gadamer ins Auge gefassten Bereich nichts anzufangen sei,“ denn „im Verstehen scheint der Erkennende nach dieser Auffassung einem ‚Seinsgeschehen‘ ausgeliefert zu sein, in dem sich ihm die Wahrheit enthüllt, ohne dass er durch eigene Aktivität ... etwas Wesentliches dazu beitragen könnte.“ (167f) Durch die Disziplin des Forschens und Fragens könne dabei sogar die Wahrheit verbürgt werden. Er übersieht dabei, dass es Wahrheitsgarantien nicht geben kann und auch in den Geisteswissenschaften getroffene Aussagen nichts weiter als Hypothesen sind, „die bestimmten Prüfungen unterzogen werden können und die man unter bestimmten Bedingungen zu revidieren bereit sein wird.“ (168) Redet man hingegen wie Gadamer dem dogmatisch gebundenen hermeneutischen Denken das Wort, so opfert man mit dem Objektivitätsideal der Wissenschaft auch den kritischen Impuls der wissenschaftlichen Methode „ohne Bedenken einer dogmatischen Denk-

weisen dienstbaren vernehmenden Vernunft.“ (170)

Auch in der analytischen Philosophie Wittgensteinscher Provenienz hat man sich „auf einen rein deskriptiven Standpunkt gestellt und Erklärungen jeder Art weit von sich gewiesen.“ (173) Darin liegen Ähnlichkeiten zur oben beschriebenen Hermeneutik, denn „wenn es nur darauf ankommt, alle Sprachspiele und Lebensformen bestehen zu lassen, weil sie als gegeben hingenommen werden müssen, dann muss der kritische Impuls des philosophischen Denkens ... verschwinden.“ (174) Religions- und Theologiekritik sind dann nicht mehr möglich, da auch das theologische Sprachspiel in Ruhe gelassen werden muss: „Eine Kritik steht dem Philosophen nicht zu. Man sieht ... eine frappierende Parallele zwischen hermeneutischem und analytischem Denken. ... Theorie und Kritik, Erklärung und Aufklärung verschwinden gemeinsam und weichen einem konservativen Deskriptivismus,“ der alles so lässt, wie es ist – eine Position, die im Rahmen einer Tradition des kritischen Denkens nicht akzeptiert werden kann. (177)

Man findet hier also den „Passivismus einer vernehmenden Vernunft, die in Wirklichkeit nicht eine höhere oder tiefere Form der Erkenntnis anstrebt, sondern sich bescheidet bei dem, was gegeben zu sein scheint, also beim Schein des Gegebenen“ – ein verschleierter Positivismus in analytischer oder auch hermeneutischer Verkleidung. (178) Die Sinnproblematik kann man jedoch „im Rahmen des Kritizismus als Alternative“ auch völlig anders angehen. In jedem Fall ist die „Anerkennung eines *Erklärungsproblems*“ nötig, „das über das in der Hermeneutik und Analytik behandelte Verstehensproblem hinausgeht

und die *nomologische* Deutung auch desjenigen Verhaltens involviert, das als *sinnvolles Handeln* verstanden werden kann.“ Es geht dabei um „die Suche nach einer brauchbaren *Theorie des Verstehens*, die selbst den Charakter einer erklärenden Theorie hat und als Grundlage einer *Technologie des Verstehens* dienen kann, weil sie eine *Erklärung der menschlichen Deutungsaktivitäten* möglich macht.“ Und schließlich muss die Aufgabe anerkannt werden, „gegebene soziokulturell verankerte ... *Regeln, Standards oder Kriterien* ... einer Kritik im Zusammenhang mit unseren Erkenntnissen, Zielsetzungen und Idealen zu unterwerfen.“ (182) Auch das Phänomen des Verstehens von Sinnzusammenhängen kann man „als erklärungsbedürftig ansehen, und es ist ein reines Dogma, dass in diesem Bereich Erklärungen nicht vonnöten oder nicht erreichbar seien.“ (185) Die Verstehensproblematik wird daher von den Vertretern der hermeneutischen Richtung völlig grundlos von der üblichen wissenschaftlichen Methode abgeschirmt, „ohne überhaupt den Versuch zu machen, sich Klarheit über die Konturen einer möglichen Lösung solcher Probleme im Rahmen dieser Methode“ oder „über die Konsequenzen des von ihnen selbst vorgeschlagenen Verzichts“ zu verschaffen. (187) Dass auf diese Weise „die vernehmende Vernunft der Hermeneutiker ... sehr leicht in das Rechtfertigungsdenken politischer Ideologien“ übergehen kann, liegt auf der Hand. (188) Im letzten Teil des Traktats widmet sich Albert dem „Problem einer rationalen Politik“. (189) Er analysiert zunächst die „politische Theologie“, in deren Rahmen „das Problem der Rechtfertigung sozialer Ordnungen und politischer Entscheidungen durch Rekurs auf Offenbarungen einer



göttlichen Autorität gelöst werden konnte.“ (190) In einem solchen System strahlt „die Autorität der herrschenden kosmisch-religiösen Mächte ... über die ganze Sozialordnung aus, verklärt die in ihr etablierte Herrschaft und macht sie dadurch weitgehend immun gegen mögliche Kritik seitens der ihr Unterworfenen.“ (192) Dieser konservativen Variante steht eine eschatologische gegenüber, bei der auf der Basis entsprechender Offenbarungen eine vollständige „Verwandlung der menschlichen Gesellschaft“ und ein „Umsturz der politischen Verhältnisse“ angestrebt wird. (193)<sup>47</sup> Solche Denkweisen sind „nicht weniger autoritär und dogmatisch strukturiert als die der alten politischen Theologie“ und sind weit davon entfernt, „sich auf rationale Alternativenanalysen einzulassen.“ (194) In beiden Varianten pflegen die entsprechenden Vertreter den Glauben, „dass sich in ihnen der Sinn der Geschichte erfüllt“ und daher jedes Opfer bis hin zu Terror und Gewalt gerechtfertigt ist. (195)

Verzichtet man nun auf sakrale Instanzen und versucht, auf Instanzen wie „das Gemeinwohl, das Interesse der Gesamtheit, die Bedürfnisse und die Wohlfahrt aller Mitglieder der Gesellschaft“ zurückzugehen, so befindet man sich nach wie vor im Umkreis des Rechtfertigungsdenkens, einer Legitimierung „durch Rekurs auf eine autoritative Instanz“ (196). „Diese demokratische Ideologie ist ebenso wie die alte politische Theologie am Prinzip der zureichenden Begründung orientiert, ... nur dass die legitimierende Instanz nicht mehr eine die Gesellschaft transzendierende Wesenheit, sondern der sich aus den Einzelinteressen konstituierende Wille der Gemeinschaft ist.“ Tatsächlich liegt aber genau hier das Problem einer „*politischen Arith-*

*metik*“, die den Versuch unternimmt, „das Gemeinwohl in eine kontrollierbare Beziehung mit den Einzelinteressen der Mitglieder der betreffenden Gesellschaft zu bringen“. (199) Lösungen dieses Problems, wie das Maximumtheorem der neoklassischen Ökonomie oder die Idee einer sozialen Wohlfahrtsfunktion, beruhen im Wesentlichen auf einem mathematischen Apparat, „dessen Übersetzung in entsprechende institutionelle Vorkehrungen auf ein soziales Vakuum angewiesen ist“, das aber in der Realität nicht existiert. (201) Der Rekurs auf nicht mehr kritisierbare Gegebenheiten wie zum Beispiel empirische Einzelbedürfnisse und Einzelinteressen „schafft in allen Versionen dieser Lehre die gleiche fragwürdige Art der Problemlösung.“ (203) Daraus folgt: „Das Programm der politischen Arithmetik ist nicht nur intellektuell gescheitert, weil es vom unrealisierbaren Postulat der Rechtfertigung ausgeht,“ sondern auch, weil seine Vertreter „jeder Kritik nur mit dem Hinweis auf das ideale Funktionieren der in Frage kommenden Institutionen in einem sozialen Vakuum begegnen können, auf dessen Unrealisierbarkeit die Kritiker ihrerseits mit Recht hinweisen können.“ Für eine Gesellschaft, die man „nicht ohne weiteres als eine kooperative Einheit mit gemeinsamer Wertskala“ auffassen kann (205), gibt es keine ideale Sozialordnung, „die eine Transformation der individuellen Wünsche in ein für alle akzeptables ... Ergebnis garantieren würde.“ (206)

Eine kritizistische Alternative wird nicht von der fragwürdigen Idee der Konstruktion idealer Gesellschaftsordnungen ausgehen. Auch politische Problemlösungen kann man stets als Hypothesen betrachten und der kritischen Diskussion aussetzen. Um solche Diskussionen zu ermögli-

chen, „wird man für Gedankenfreiheit und alles das eintreten müssen, was diese Freiheit und damit auch die Freiheit des geistigen Austauschs wirksam macht, also auch gegen Hemmnisse wie die Zensur und überhaupt die geistige Kontrolle durch Autoritäten.“ (208) Utopien können dabei insofern eine konstruktive Rolle spielen, als sie auf die Schwächen vorhandener Problemlösungen hinweisen, wobei sich aber „die totale Kritik eines utopischen Denkens“ in der Regel als inadäquat erweist und stattdessen „konkrete realisierbare Alternativen“ entwickelt werden müssen, „die sich mit den vorhandenen Problemlösungen vergleichen lassen.“ „Wer die Sozialphilosophie nicht dem Irrationalismus ausliefern will, kann daher utopisches Denken nur in realistischer Vermittlung sozialkritisch wirksam werden lassen.“ (209) Die Grenzen der Realisierbarkeit werden dabei von den nomologischen Wissenschaften aufgezeigt, was „sie bei Verfechtern utopischer Auffassungen meist unbeliebt macht“.<sup>48</sup> (210) Zwar braucht man zur Lösung der anstehenden Probleme die menschliche Phantasie, „aber mehr die produktive und konstruktive Phantasie des Erfinders als die von jeder Einschränkung freie Phantasie des Tagträumers und Illusionärs.“ (212)

Bei allen Lösungsvorschlägen ist jedoch „das *institutionelle Apriori* in Rechnung zu stellen,“ jede Analyse „muss die Struktur der jeweiligen Ausgangssituation berücksichtigen, wenn sie auf die Bestimmung realisierbarer Alternativen abzielt.“ (213) Man zielt dabei nicht auf die „Fixierung und Legitimierung tradierter Problemlösungen, sondern auf die Erfindung neuer Lösungen und ihre kritische Konfrontierung mit denen, an die wir uns gewöhnt haben.“ (215) Wie in der Erkenntnistheo-

rie hat man also auch in der Sozialphilosophie „die Methode der kritischen Prüfung, die darauf abzielt, alle Problemlösungen dem Scheitern auszusetzen, indem sie sie einer rationalen Argumentation im Lichte von Alternativen und im Lichte relevanter Experimente unterwirft.“ (217) „Diese Methode verschafft uns keinerlei Gewissheit. ... Aber sie gibt uns die Möglichkeit, aus unseren Irrtümern zu lernen und dabei die Hilfe unserer Mitmenschen nicht zurückzuweisen, gerade auch wenn sie andere Gesichtspunkte, Ideen und Erfahrungen haben.“ (218)

### **Nach dem Traktat**

1968 erschien der „Traktat über kritische Vernunft“, bereits 1969 kam es zu einer zweiten Auflage: Der Traktat war nicht ohne Wirkung geblieben. *Eine* Wirkung bezog sich auf die Gestaltung von Alberts weiterer philosophischer Arbeit. Nicht nur, weil er „in diesem Buch zum ersten Mal die Grundzüge meiner Version des kritischen Rationalismus formuliert und ... versucht habe, eine zusammenfassende Darstellung meiner philosophischen Konzeption zu geben, gewissermaßen von der Logik bis zur Politik,“<sup>49</sup> sondern auch und vor allem, weil er hier schon die Keimzelle für spätere Arbeiten gelegt hatte: „Der *Traktat über kritische Vernunft*, so kann Albert inzwischen rückblickend konstatieren, skizziert das kritische Projekt, das er in vielen nachfolgenden Publikationen ausformuliert hat.“<sup>50</sup> So hat er beispielsweise eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem hermeneutischen Denken geführt, hat Fragen einer rationalen Politik und Ökonomie analysiert, hat die reine Erkenntnistheorie, die dazu neigt, sich von den Wissenschaften und ihren sozialen Gegebenheiten abzukoppeln, kritisiert und sich na-

türlich immer wieder den Denkmethoden der Theologen gewidmet – Themen, die bereits im Traktat angelegt waren und dann eine detailliertere Ausarbeitung erfahren haben.

Selbstverständlich gab und gibt es bis heute sowohl Kritik als auch Anerkennung. So äußerte Karl Popper schon 1968 seine Begeisterung über den Traktat und meinte, er sei „zu einer solchen zusammenhängenden Darstellung völlig unfähig“ gewesen.<sup>51</sup> Als dann kurze Zeit später die zweite Auflage anstand, ergänzte er sein Urteil und schrieb, das Buch sei „nicht nur eine Synthese, sondern es enthält grundlegende wichtige Neuschöpfungen im Gebiet der Sozialphilosophie.“<sup>52</sup> Und Paul Feyerabend, der sich zu dieser Zeit schon weitgehend vom kritischen Rationalismus verabschiedet hatte, bezeichnete den Traktat in einem Brief an Albert als „einzig lesbare(n) Darstellung des kritischen Rationalismus“, denn: „Gibt es das, ... eine historisch-systematische Darstellung der grundlegenden Probleme, die nicht oberflächlich ist, auf knappen 180 Seiten? Apriori: unmöglich. Aposteriori: eine Tatsache, eben dein Buch.“<sup>53</sup>

Vorgeworfen hat man Albert zeitweise, er habe in seinem Traktat die Erkenntnistheorie Kants nicht berücksichtigt, die einen dritten Weg jenseits von Intellektualismus und Empirismus darstelle und daher nicht unter das Verdikt des Münchhausen-Trilemmas falle. Dass Letzteres keineswegs der Fall ist, hat Albert schon in der zweiten Auflage des Traktats angedeutet<sup>54</sup> und in späteren Arbeiten ausgeführt: Auch Kants „Kritik des Vermögens der reinen Vernunft diene letzten Endes der Rechtfertigung der Wissenschaft im klassischen Sinne“,<sup>55</sup> und man kann leicht sehen, „dass auch in diesem Falle das klassische

Begründungsprinzip ... in das Münchhausen-Trilemma führen muss.“<sup>56</sup>

Auch in die deutsche Presse fanden Hans Albert und der Traktat Eingang. In einem ausführlichen Artikel in der ZEIT<sup>57</sup> ging Claus Grossner ausführlich auf Alberts Auffassungen, auf den Positivismusstreit und auf den Traktat ein, nicht ohne eine ganze Reihe von Fehldeutungen verschiedenster Art zu produzieren. Sowohl Albert als auch Popper wurden als Neopositivisten bezeichnet, Albert war für Grossner ein „aggressiver Endvierziger“, in dessen Wohnung sich „das Zentrum der neopositivistischen Theorie in Deutschland“ befinde, wo die Anhänger Poppers „ihre philosophischen Strategien gegen den SDS und seine Frankfurter Mentoren“ ausheckten – eine Funktion des eigenen Wohnsitzes, die auch Albert eher fremd gewesen sein dürfte. Grossners Kritik an Alberts Wissenschaftstheorie zeigte seine philosophische Herkunft als Habermas-Schüler. Nicht nur, dass er behauptete, „ständige Kritik und Bewährung einer Theorie“ werde „zum Kriterium der Wahrheit“, was man in Kreisen des kritischen Rationalismus wohl kaum unterschreiben würde. Er versuchte auch, an einem Beispiel zu zeigen, dass „die Bedingungen und die langfristigen Folgen einer Theorie ... sich nicht positivistisch vom Wahrheitsbegriff ausklammern“ lassen, womit er das ethische Problem der Anwendung einer Theorie mit dem Problem ihrer Wahrheit konfundierte.

Fehldeutungen dieser Art hat es in der Rezeptionsgeschichte des Traktats zur Genüge gegeben, und Albert ist nicht müde geworden, immer wieder auf die aufgetretenen Missverständnisse hinzuweisen, die bei einer etwas genaueren Lektüre des Textes oft leicht vermeidbar gewesen wä-

ren. In der fünften Auflage von 1991 hat er dann eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Kritikern des Kritizismus vorgenommen, die sich nicht mit der konsequenten Aufgabe des klassischen Begründungsdenkens abfinden wollten.<sup>58</sup> Insbesondere vom Prinzip der Letztbegründung waren manche wie beispielsweise Jürgen Mittelstraß oder auch Karl-Otto Apel so angetan, dass sie es auf keinen Fall opfern wollten. Albert hat sie in seinem Anhang zum Traktat kommentiert, analysiert und einer Kritik unterworfen, die hier nicht im Detail nachgezeichnet werden kann. Drei Kontroversen sollen aber doch hervorgehoben werden: die Auseinandersetzung mit dem Transzendentalpragmatismus Apelscher und Kuhlmannscher Prägung, die Diskussion mit Gerhard Ebeling über Methodenfragen der Theologie und schließlich die Untersuchung der Denkwege Hans Küngs.

Apel hatte die Auffassung vertreten, dass „von einer Transzendentalphilosophie, die eine Antwort auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit von *Konventionen* geben kann, so etwas wie eine Letztbegründung der theoretischen und praktischen Philosophie und der Wissenschaften geliefert werden kann,“ wobei diese Letztbegründung durch transzendente Reflexion „auf den Sprachgebrauch als Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit von Wissenschaft und Philosophie“<sup>59</sup> gewonnen werden sollte. Albert zeigte deutlich, dass dieses Programm im Wesentlichen darauf hinauslief, die Nutzung der Darstellungsfunktion der Sprache mithilfe eines transzendentalen Vokabulars zu dramatisieren, wobei „die transzendente Methode . . . , jedenfalls in Apelscher Deutung, darin zu bestehen“ scheint, „das ‚voraussetzen‘, was man zum Zwecke

der Rechtfertigung dringend benötigt.“<sup>60</sup> Auch die Metakritik des kritischen Rationalismus, die Apel vorgelegt hatte, konnte der Kritik nicht standhalten. Apel wollte zwar das Prinzip der kritischen Prüfung nicht in Frage stellen, aber wie üblich nach den Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiver Kritik fragen; er kam dabei unter anderem zu dem Schluss, dass Kritik im Sinne von Popper und Albert nicht möglich sei, ohne gleichzeitig unbezweifelbare Gewissheit vorauszusetzen.<sup>61</sup> Wie Albert zeigte, handelt es sich dabei um einen Fehlschluss, „es sei denn, man setzt das Prinzip der zureichenden Begründung im klassischen Sinne voraus,“<sup>62</sup> was aber der kritische Rationalismus gerade vermeidet. Höhepunkt von Apels Argumentation war sein angeblicher Nachweis einer Paradoxie bei der Selbstanwendung des Fallibilismus-Prinzips: „Ist das ‚Fallibilismus‘-Prinzip selbst fallibel, dann ist es insofern gerade nicht fallibel und umgekehrt.“ Dass im Gegensatz zu diesem etwas kursorischen Argument das Prinzip der Selbstanwendung dem Fallibilismus keinerlei Schwierigkeiten bereitet und erst recht nicht zu Paradoxien führt, hat Albert deutlich nachgewiesen.<sup>63</sup> Insgesamt zeigt sich, dass Apels transzendente Methode der Reflexion, mit deren Hilfe immer wieder wünschenswerte Vorstellungen des Autors als vorgeblich unhintergehbare Voraussetzungen deklariert werden, nur ein Mittel ist, „seine Träumereien in eine Form zu bringen, in der sie rationaler Argumentation genügend ähnlich sehen, um von vielen geglaubt zu werden, von denen nämlich, die sich mit der Idee einer Erkenntnis ohne sicheres Fundament nicht abfinden können.“<sup>64</sup>

Die Idee der Letztbegründung durch Reflexion auf die Bedingungen der Möglich-

keit der Argumentation hat sich als undurchführbar erwiesen, die reflexive Letztbegründung scheint „nur Illusionen zu offenbaren, denen sich die Verfechter der Transzendentalpragmatik hingeben, Illusionen, die sie durch die Bestimmung der von ihnen bevorzugten ‚strikt reflexiven Einstellung‘ kritikimmun zu machen suchen.“<sup>65</sup> Auch die anschließenden Bemühungen Wolfgang Kuhlmanns im Sinne Apels konnten die Lage nicht bessern.<sup>66</sup> Sein Argument besteht, „um es kurz zu sagen, nur darin, dass er die Behauptung eines Skeptikers über die Nicht-Geltung von Argumentationsregeln in einen Kontext einbettet, in dem die betreffenden Regeln schon als gültig angenommen werden. Daraus zieht er dann die Konsequenz, die Geltung dieser Regeln lasse sich nicht sinnvoll bestreiten.“<sup>67</sup> Damit hat sich Kuhlmann aber einen Skeptiker nach seinen eigenen Wunschvorstellungen konstruiert und sich der Methode der „logischen Erschleichungen“ bedient.<sup>68</sup> Auf Argumenten vergleichbarer Qualität beruht dann auch Kuhlmanns Vorwurf, „dass der konsequente Fallibilist seine These gegen mögliche Kritik immunisiere und dass diese These, entgegen ihrem Anspruch, keinen Gehalt habe.“<sup>69</sup>

Die Theologiekritik des Traktats stieß erwartungsgemäß auf Widerspruch von Seiten der Theologen. So kam es 1972 in Sindelfingen zu einer Diskussion mit Vertretern der evangelischen Theologie, die in einer Streitschrift des theologischen Wortführers Gerhard Ebeling mündete,<sup>70</sup> auf die Albert kurze Zeit später antwortete.<sup>71</sup> Die Argumentationsweise Ebelings kann man schon absehen an Thesen wie der, dem kritischen Rationalismus bleibe „die Unterscheidung zwischen Glaube und Wissen ebenso verschlossen wie die von Glau-

be und Aberglaube und darum auch die Erkenntnis, dass die theologische Zweireiche-Lehre den Ort angibt, an dem das Lob der Ratio legitimiert ist, und den Grund, warum der Glaube dem rechten Gebrauch der Vernunft zugute kommt“<sup>72</sup> – Argumente, die in aller Regel das voraussetzen, was sie erweisen wollen. Um sich die Möglichkeit von Gewissheiten zu bewahren, versuchte Ebeling, Alberts Kritik am Begründungsdenken als unzulänglich zu erweisen, ohne dass ihm dieser Nachweis gelang.<sup>73</sup> Auch Ebelings Behandlung der Gottesfrage beruhte primär darauf, dass er Alberts vorliegende Argumentation nicht zur Kenntnis nehmen wollte. „Wie kann dann,“ schrieb Ebeling, „die Verifikation des Redens von Gott anders als in Bezug auf menschliche Existenzprobleme ... erfolgen, die, wenn man sie nicht künstlich isoliert, in Hinsicht auf Geschichts- und auch auf Naturzusammenhänge einen weiteren Horizont öffnen als das von vornherein auf naturwissenschaftliche Feststellbarkeit eingeengte und abstrakte ‚objektive‘ Existenzproblem?“<sup>74</sup> Aber auch wer als Theologe am liebsten in Bezug auf menschliche Existenz „von Gott *redet*, wird vermutlich annehmen wollen, dass es diesen Gott auch gibt, sodass er ganz zwanglos zum Problem der ‚objektiven Existenz‘ gelangt“<sup>75</sup> – derartige Bagatellicierungen des Existenzproblems hatte Albert bereits in seinem Traktat analysiert. Das gesamte Ebeling'sche Unternehmen gründete auf Missdeutungen des kritischen Rationalismus, auf hermeneutischer Schlamperei im Umgang mit den betreffenden Texten und auf andauernder Immunisierung eigener Vorstellungen, was Albert mit akribischer Genauigkeit nachweisen konnte. „Man wird es mir kaum verdenken können, wenn ich angesichts der Verfahrens-

weisen meines Kritikers den Eindruck gewonnen habe, einen Bestätigungsfall für meine Analyse im einschlägigen Kapitel meines ‚Traktats‘ vor mir zu haben.“<sup>76</sup> Zu den bekanntesten von Albert kritisierten Theologen gehört Hans Küng, der sich in verschiedenen Büchern auf seine Weise mit dem kritischen Rationalismus befasst hat. In seinem Buch „Christ sein“ charakterisierte er Albert „als Verfechter eines ideologischen Rationalismus, der echte kritische Rationalität vermissen lasse und Versuche dogmatischer Totaldeutung unternahme, die dem religiösen Glauben nicht gerecht würden.“<sup>77</sup> In einem zweiten Buch<sup>78</sup> hat er dann den Versuch unternommen, diesen ideologischen Rationalismus „in Richtung auf eine echte kritische Rationalität zu überwinden,“<sup>79</sup> ein Versuch, den Albert einer gründlichen Kritik unterzogen hat. Künigs Argumentation gründet auf einem Alternativ-Radikalismus zwischen einem Grundmisstrauen und einem Grundvertrauen zur Wirklichkeit, wobei letzteres ganz besonders für Künigs Zwecke geeignet ist, denn das Grundvertrauen manifestiert nach seiner Auffassung „seine ursprüngliche Vernünftigkeit im Vollzug.“<sup>80</sup> Statt einer äußeren Rationalität, die dem Münchhausen-Trilemma unterworfen bleibt, postuliert er einfach eine innere Rationalität, „die dafür sorgt, dass man die *grundsätzliche Begründetheit* des in Frage kommenden Vertrauens *im Vollzuge erfahre*“, ohne dabei zu merken, dass er genau damit in den klassischen Rationalismus verfällt, der gerne von Selbstbegründung spricht oder Evidenz für bestimmte Erfahrungen in Anspruch nimmt.<sup>81</sup> Auf der Basis des Grundvertrauens zur Wirklichkeit will Küng nun einen rational verantwortbaren Gottesglauben installieren, denn „das Nein zu Gott bedeute ein un-

begründetes Grundvertrauen zur Wirklichkeit, das Ja zu Gott ein begründetes Vertrauen zur Wirklichkeit.“<sup>82</sup> Da Küng sich seinen Gottesbegriff passend definiert hat, hat er in seiner Argumentation nichts anderes getan, „als einen ‚Grund‘ – eine ‚Bedingung der Möglichkeit‘ – zu *definieren* und dann zu *postulieren*, dass es ihn auch gibt.“<sup>83</sup> So ist ein rational verantwortbarer Gottesglaube leicht zu erreichen, vor allem dann, wenn man sich auf Beschreibungen Gottes als „die absolut-relative, diesseitig-jenseitige, transzendent-immanente, allesumgreifend-allesdurchwaltende wirklichste Wirklichkeit im Herzen der Dinge“ zurückziehen kann.<sup>84</sup> Und obwohl sich die Herleitung des Gottesglaubens aus dem Grundvertrauen bisher nur auf einen abstrakten Gott bezogen hat, schafft es Küng auch noch, den Glauben an den biblischen Gott als rational verantwortbar erscheinen zu lassen, einfach deshalb, weil er in sich stimmig und rational verantwortbar sei und sich in einer mehrtausendjährigen Geschichte bewährt habe.<sup>85</sup> Genau wie im Falle des Bultmannschen Entmythologisierungsprogramms handelt es sich auch bei Künigs vorgeblichen rationalen Herleitungen um ein Verschleiervorgehen in apologetischer Absicht, das Albert detailliert analysiert und argumentativ zurückgewiesen hat. Genützt hat es nichts. Küng ist zwar im dritten Band „Ewiges Leben?“ seiner Trilogie auf Alberts Kritik eingegangen, aber nur, um Albert einen Mangel an kritisch argumentierender Auseinandersetzung zu bescheinigen und sich in keiner Weise mit den reichlich vorhandenen kritischen Argumenten auseinanderzusetzen.<sup>86</sup> Und auch in neueren Veröffentlichungen scheut er sich nicht, auf vermeintliche Resultate aus „Existiert Gott?“ zurückzugreifen, in seine alten Denk-

muster zurückzufallen und sich des bekannten Alternativ-Radikalismus in Bezug auf das Grundvertrauen als Argumentationsweise zu bedienen.<sup>87</sup> Dazugelernt hat er nichts, und dass jemand wie Küng „unentwegt mit dem Anspruch auftritt, ‚tiefer zu bohren‘ als andere, wird man angesichts“ seiner „Verfahrensweisen nur mit Verwunderung zur Kenntnis nehmen können.“<sup>88</sup>

Drei Kontroversen von vielen, die auf den „Traktat über kritische Vernunft“ zurückgehen. Die Diskussionen sind noch nicht beendet und werden es vermutlich auch nicht so bald sein. So findet man zum Beispiel im Jahre 2012 gottesbezogene Aussagen des protestantischen Theologen Heinzpeter Hempelmann wie: „Die Wahrheit des Glaubens an ihn besteht nicht in der Richtigkeit einer theoretischen Überzeugung, sondern in der Bewährung dieses Gottes als einer überlegenen Größe, auf die der Gläubige sich verlassen kann“,<sup>89</sup> womit wieder das Existenzproblem zugunsten einer existentialistischen Deutung bagatellisiert wird. Auch die Auffassung, dass Theologie „ihre Wahrheit nicht selbst begründet, sondern sich einer Fremdbegründung verdankt, auf die sie verweisen, die sie aber nicht erzeugen kann“,<sup>90</sup> verschiebt nur das Begründungsproblem in Richtung auf einen angenommenen Gott und setzt sich all den bekannten kritischen Argumenten zum klassischen Begründungsdenken aus. Auch die katholische Seite hält sich mit existentialistischen Deutungen des Gottesglaubens nicht zurück, wenn beispielsweise Peter Knauer meint, es gehe „im Glauben letztlich um ein Einziges: Ein letztes Geborgensein, das im Leben und Sterben Bestand hat“,<sup>91</sup> und sich gegen Kritik mit der nicht ganz neuen Behauptung immunisiert, Gott selbst falle „nicht

unter Begriffe und kann deshalb auch nicht als Gegenstand von Schlussfolgerungen verstanden werden.“<sup>92</sup> Gerade solche Leistungen zeigen die Bedeutung von Alberts Theologiekritik, auch wenn in diesem speziellen Fall der betreffende Autor sich voller Selbstbewusstsein fragt, ob irgendeiner von Alberts bekannten Einwänden „auf das hier dargestellte Verständnis tatsächlich noch zutrifft“, ohne selbst zu bemerken, dass er gerade ein Musterbeispiel für Alberts Kritik am theologischen Denken geliefert hat.<sup>93</sup>

Beispiele dieser Art lassen sich leicht finden, und sie zeigen in aller Deutlichkeit, dass sich an der Aktualität des „Traktats über kritische Vernunft“ nichts geändert hat. Auch wenn der Traktat seine Wirkung in der Philosophie nicht verfehlt hat – man könnte sich mit Hans Albert wünschen, „dass er mehr wirken würde“,<sup>94</sup> denn er zeigt, „wie kritischer Rationalismus ... als Lebensform für jedermann interessant sein könnte, der bereit ist oder den es dahin drängt, sich nach Alternativen zu heutigen intellektuellen Lebensweisen umzusehen.“<sup>95</sup>

## Literatur

Albert (1964): Hans Albert, Der Mythos der totalen Vernunft, in: Th.W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1969 (Ersterscheinung des Aufsatzes 1964).

Albert (1965): Hans Albert, Im Rücken des Positivismus, in: Th.W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1969 (Ersterscheinung des Aufsatzes 1965).

Albert (1968): Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991 (1. Auflage 1968).

- Albert (1971): Hans Albert, Kritizismus und Naturalismus, in: ders., Hans Albert Lesebuch, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2001 (Ersterscheinung des Aufsatzes 1971).
- Albert (1973): Hans Albert, Theologische Holzwege, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1973.
- Albert (1978): Hans Albert, Traktat über rationale Praxis, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1978.
- Albert (1979): Hans Albert, Das Elend der Theologie, Alibri Verlag, Aschaffenburg, 2005 (1. Auflage 1979).
- Albert (1982): Hans Albert, Münchhausen oder der Zauber der Reflexion, in: ders., Hans Albert Lesebuch, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2001 (Ersterscheinung des Aufsatzes 1982).
- Albert (2001): Hans Albert, Der Kritizismus auf dem Prüfstand, in: Gerhard Engel (Hrsg.), Hans Alberts kritischer Rationalismus, Aufklärung und Kritik, Sonderheft 5/2001, Nürnberg, 2001.
- Albert (2003): Hans Albert, Kritik des transzendentalen Denkens, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2003.
- Albert (2006): Hans Albert, Hans Künigs Rettung des christlichen Glaubens, in: Aufklärung und Kritik 1/2006, Nürnberg, 2006.
- Albert (2007): Hans Albert, In Kontroversen verstrickt, LIT Verlag, Berlin, 2007.
- Albert/Popper (2005): Hans Albert, Karl Popper, Briefwechsel, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 2005.
- Dahrendorf (1969): Ralf Dahrendorf, Anmerkungen zur Diskussion, in: Th.W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1969.
- Feyerabend/Albert (2008): Paul Feyerabend, Hans Albert, Briefwechsel Band I, Kitab-Verlag, Klagenfurt-Wien, 2008.
- Ebeling (1973): Gerhard Ebeling, Kritischer Rationalismus?, Mohr, Tübingen, 1973.
- Gadenne (2012): Volker Gadenne, Ist Hans Albert ein Popperianer?, in: Giuseppe Franco (Hrsg.): Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise, Kitab-Verlag, Klagenfurt-Wien, 2012.
- Grossner (1970), Claus Grossner, Reform ohne Revolution, DIE ZEIT 12/1970, Hamburg 1970, zu erreichen unter <http://www.zeit.de/1970/12/reform-ohne-revolution/komplettansicht>.
- Gröbl-Steinbach (2012): Evelyn Gröbl-Steinbach Schuster, Wissenschaft oder Ideologie, in: Giuseppe Franco (Hrsg.): Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise, Kitab-Verlag, Klagenfurt-Wien, 2012.
- Habermas (1963): Jürgen Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Th.W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1969 (Ersterscheinung des Aufsatzes 1963).
- Habermas (1964): Jürgen Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Th.W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1969 (Ersterscheinung des Aufsatzes 1964).
- Hempelmann (2012): Heinzpeter Hempelmann, „Gemeinsam der Wahrheit etwas näher kommen“, in: Giuseppe Franco (Hrsg.): Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise, Kitab-Verlag, Klagenfurt-Wien, 2012.
- Hilgendorf (1997): Eric Hilgendorf, Hans Albert zur Einführung, Junius Verlag, Hamburg, 1997.
- Keuth (2012): Herbert Keuth, Kritischer Rationalismus und Humanwissenschaften, in: Giuseppe Franco (Hrsg.): Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise, Kitab-Verlag, Klagenfurt-Wien, 2012.



Knauer (2012): Peter Knauer SJ, Christlicher Glaube und kritischer Rationalismus, in: Giuseppe Franco (Hrsg.): Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise, Kitab-Verlag, Klagenfurt-Wien, 2012.

Küng (1978): Hans Küng, Existiert Gott?, München, Zürich, 1978 (Neuaufgabe 2002).

Küng (2009): „Wenn es Gott gibt, dann war er auch in Auschwitz“, in: *stern* 43, 2009.

Musgrave (2012): Alan Musgrave, Hans Albert and the criticism of justificationism, in: Giuseppe Franco (Hrsg.): Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise, Kitab-Verlag, Klagenfurt-Wien, 2012.

Niemann (2001): Hans-Joachim Niemann, Hans Albert und die philosophischen Schulen, in: Aufklärung und Kritik 1/2001, Nürnberg, 2001.

Nietzsche (1988): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Reclams Universal-Bibliothek, 1988.

Pfahl-Traughber (2001): Armin Pfahl-Traughber, Dogma statt Wissenschaft, in: Gerhard Engel (Hrsg.), Hans Alberts kritischer Rationalismus, Aufklärung und Kritik, Sonderheft 5/2001, Nürnberg, 2001.

Popper (1962): Karl Popper, Die Logik der Sozialwissenschaften, in: Th.W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin, 1969 (Ersterscheinung des Aufsatzes 1962).

Popper (2005): Karl Popper, Logik der Forschung, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

Popper (2016): Karl Popper, Freiheit und intellektuelle Verantwortung, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016.

Zimmer/Morgenstern (2011): Robert Zimmer, Martin Morgenstern (Hrsg.), Gespräche mit Hans Albert, LIT Verlag, Berlin, 2011.

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Popper (2016), S. XXXIV.

<sup>2</sup> Hilgendorf (1997), S. 9.

<sup>3</sup> Albert (2001), S. 137.

<sup>4</sup> Gadenne (2012), S. 13f.

<sup>5</sup> Ebd., S. 30.

<sup>6</sup> Musgrave (2012), S. 126.

<sup>7</sup> So Martin Morgenstern im Vorwort von Zimmer/Morgenstern (2011), S. 7.

<sup>8</sup> Nietzsche (1988), Aphorismus 146. Das Motto am Anfang dieses Aufsatzes findet man in Aphorismus 154.

<sup>9</sup> Popper (2016), S. 163.

<sup>10</sup> Albert (1973), S. VII.

<sup>11</sup> Albert (1991).

<sup>12</sup> So der Untertitel von Alberts Autobiographie Albert (2007).

<sup>13</sup> Albert (2007), S. 29.

<sup>14</sup> Albert (2007), S. 42.

<sup>15</sup> Albert (2007), S. 62.

<sup>16</sup> Albert (2007), S. 61.

<sup>17</sup> Albert (2007), S. 63.

<sup>18</sup> Albert (2007), S. 68.

<sup>19</sup> Albert (2007), S. 69.

<sup>20</sup> Hilgendorf (1997), S. 26.

<sup>21</sup> Albert (2007), S. 74.

<sup>22</sup> Albert (2007), S. 94.

<sup>23</sup> Popper (2016), S. 169.

<sup>24</sup> Albert (2007), S. 97.

<sup>25</sup> Dahrendorf (1969), S. 153

<sup>26</sup> Gröbl-Steinbach (2012), S. 241.

<sup>27</sup> Habermas (1963), S. 155ff.

<sup>28</sup> Albert (2007), S. 98.

<sup>29</sup> Gröbl-Steinbach (2012), S. 244.

<sup>30</sup> Albert (1964), S. 201f.

<sup>31</sup> Albert (1964), S. 207.

<sup>32</sup> Albert (1964), S. 212f.

<sup>33</sup> Albert (1964), S. 219.

<sup>34</sup> Habermas (1964), S. 235ff.

<sup>35</sup> Albert (1965), S. 283.

<sup>36</sup> Gröbl-Steinbach (2012), S. 249.

<sup>37</sup> Albert (2007), S. 107.

<sup>38</sup> Niemann (2001), S. 13f.

<sup>39</sup> Keuth (2012), S. 176.

<sup>40</sup> Albert (2007), S. 112.

<sup>41</sup> Die in Klammern angegebenen Zahlen beziehen sich jeweils auf die betreffende Seite in Albert (1991)

<sup>42</sup> Alle kursiven Hervorhebungen entstammen dem Original.

<sup>43</sup> Vgl. Popper (1962), S. 115.

<sup>44</sup> Wer sich bei dieser Beschreibung an die heutige Situation in der medialen Berichterstattung über angeblich alternativlose Politik erinnert fühlt, wird bemerken, wie aktuell Alberts Analysen bis heute geblieben sind.

<sup>45</sup> Die Vorstellung der Alternativlosigkeit und das Unterbinden kritischer Diskussion sind dagegen bedauerlicherweise heute sowohl in der Politik als auch im Journalismus weit verbreitet.

<sup>46</sup> Hier zitiert Albert Heideggers „Sein und Zeit“.

<sup>47</sup> Auch diese Analyse ist beispielsweise im Hinblick auf die Befürworter einer durch den Klimawandel notwendig gewordenen großen gesellschaftlichen Transformation ausgesprochen aktuell.

<sup>48</sup> Auch dieses Phänomen lässt sich heute am Umgang sogenannter fortschrittlich orientierter politischer Kräfte mit wissenschaftlichen Erkenntnissen beobachten.

<sup>49</sup> Zimmer/Morgenstern (2011), S. 125.

<sup>50</sup> So Robert Zimmer im Nachwort von Zimmer/Morgenstern (2011), S. 134.

<sup>51</sup> Albert/Popper (2005), S. 110.

<sup>52</sup> Albert/Popper (2005), S. 138.

<sup>53</sup> Feyerabend/Albert (2008), S. 152. Albert hat allerdings in der Antwort auf diesen Brief Feyerabends Komplimente als „etwas ironisch gemeint“ bezeichnet, vgl. Feyerabend/Albert (2008), S. 154.

<sup>54</sup> Albert (1991), S. XI.

<sup>55</sup> Albert (1978), S. 13.

<sup>56</sup> Albert (1971), S. 31.

<sup>57</sup> Grossner (1970).

<sup>58</sup> Albert (1991), S. 219ff.

<sup>59</sup> Albert (2003), S. 8.

<sup>60</sup> Ebd., S. 53.

<sup>61</sup> Ebd., S. 93.

<sup>62</sup> Ebd., S. 95.

<sup>63</sup> Ebd., S. 103.

<sup>64</sup> Ebd., S. 128.

<sup>65</sup> Albert (1982), S. 79.

<sup>66</sup> Zu Literaturangaben für Apels und Kuhlmanns Arbeiten vgl. Albert (1982) und Albert (2003).

<sup>67</sup> Albert (2003), S. 170.

<sup>68</sup> Ebd., S. 174.

<sup>69</sup> Ebd., S. 168.

<sup>70</sup> Ebeling (1973):

<sup>71</sup> Albert (1973).

<sup>72</sup> Zitiert nach Albert (1973), S. 94.

<sup>73</sup> Albert (1973), S. 97.

<sup>74</sup> Zitiert nach Albert (1973), S. 90.

<sup>75</sup> Albert (1973), S. 90.

<sup>76</sup> Ebd., S. 106.

<sup>77</sup> Albert (2007), S. 123.

<sup>78</sup> Küng (1978).

<sup>79</sup> Albert (1979), S. 9.

<sup>80</sup> Ebd., S. 48.

<sup>81</sup> Ebd., S. 49.

<sup>82</sup> Pfahl-Traughber (2001), S. 105.

<sup>83</sup> Albert (1979), S. 123.

<sup>84</sup> Küng (1978), S. 193.

<sup>85</sup> Albert (1979), S. 135f.

<sup>86</sup> Ebd., S. 185.

<sup>87</sup> Vgl. dazu Albert (2006) und Küng (2009).

<sup>88</sup> Albert (2006), S. 36.

<sup>89</sup> Hempelmann (2012), S. 300.

<sup>90</sup> Ebd., S. 317.

<sup>91</sup> Knauer (2012), S. 327.

<sup>92</sup> Ebd., S. 331.

<sup>93</sup> Ebd., S. 349.

<sup>94</sup> Zimmer/Morgenstern (2011), S. 125.

<sup>95</sup> Niemann (2001), S. 8.

### **Zum Autor:**

*Geb. 1961 in Lampertheim. Ab 1980 Studium der Mathematik an der Universität Mannheim, Promotion in Mathematik 1987 an der Universität Mannheim. Von 1992 bis 2010 Professor für Mathematik und Informatik an der Fachhochschule Frankfurt am Main. Seit 2008 zahlreiche Veröffentlichungen in der Zeitschrift *Aufklärung und Kritik*, seit 2011 deren Mitherausgeber. Seit 2014 ist er als Lektor für Unterhaltungsmathematik und Philosophie auf Kreuzfahrtschiffen unterwegs.*

*Einige Publikationen: Mathematik für Ingenieure, Heidelberg 1996; Wetten, dass Sie Mathe können, München 2006; Joseph Ratzinger – Ein brillanter Denker?, Berlin 2013; Wahrheit oder Spiel. Untersuchungen zur Philosophie, Kindle edition 2014.*