

# AUFKLÄRUNG UND KRITIK

**Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie**

Herausgegeben von der Gesellschaft für kritische Philosophie GKP Nürnberg

Mitherausgeber: Prof.Dr. Hans Albert (Heidelberg), Prof.Dr. Ludwig Elm (Jena), Prof.Dr. Dietrich Grille (Erlangen), Prof.Dr. Norbert Hoerster (Mainz), Prof.Dr. Bernd Schmidt (Passau), Prof.Dr. Peter Singer (Melbourne), Prof.Dr. Gerhard Streminger (Graz), Prof.Dr. Ernst Topitsch (Graz), Prof.Dr.Dr. Gerhard Vollmer (Braunschweig), Dr. Franz M. Wuketits (Wien).

## Bericht von den Wochenendseminaren der Thomas-Dehler-Stiftung

<i>Ernst Topitsch:</i> Naturrecht im Wandel des Jahrhunderts	1
<i>Konrad Lotter:</i> Einwände gegen Ernst Topitsch	14
<i>Gerhard Streminger:</i> Religiosität eine Gefahr für Moralität?	28
<i>Klaus-Peter Rippe:</i> Ist der Liberalismus eine positive Utopie?	45
<i>Hans-Joachim Niemann:</i> Die Utopiekritik bei Karl Popper und Hans Albert - eine Seminarlektüre	57
<i>Bernd Schmidt:</i> Ordnung oder Chaos - Die Struktur der realen Welt	65

## Kritik und Neubewertung

<i>Gerhard Vollmer:</i> Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen - Gehirn, Evolution und Menschenbild	81
<i>Hubert Kieseewetter:</i> Die offene Gesellschaft ohne ihre Feinde	93

Denker der Freiheit 102

Neue Bücher 103

Die freie Meinung 106

Nachwort: *Karl Popper* und die "Rechte und Pflichten  
der Menschen, die einander verstehen wollen" 118

# INHALT

## **Bericht von den Wochenendseminaren der Thomas-Dehler-Stiftung**

<b>Ernst Topitsch:</b> Naturrecht im Wandel des Jahrhunderts	1
<b>Konrad Lotter:</b> Einwände gegen Ernst Topitsch	14
<b>Gerhard Streminger:</b> Religiosität eine Gefahr für Moralität?	28
<b>Klaus-Peter Rippe:</b> Ist der Liberalismus eine positive Utopie?	45
<b>Hans-Joachim Niemann:</b> Die Utopiekritik bei Karl Popper und Hans Albert - eine Seminarlektüre	57
<b>Bernd Schmidt:</b> Ordnung oder Chaos - Die Struktur der realen Welt	65

## **Kritik und Neubewertung**

<b>Gerhard Vollmer:</b> Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen - Gehirn, Evolution und Menschenbild	81
<b>Hubert Kieseewetter:</b> Die offene Gesellschaft ohne ihre Feinde	93

<b><u>Denker der Freiheit</u></b>	102
-----------------------------------	-----

<b><u>Neue Bücher</u></b>	103
---------------------------	-----

<b><u>Die freie Meinung</u></b>	106
---------------------------------	-----

<b><u>Nachwort:</u> Karl Popper und die Rechte und Pflichten der Menschen, die einander verstehen wollen</b>	118
--	-----

**Herausgeber und Verlag:** Gesellschaft für Kritische Philosophie (GKP) Nürnberg.  
Erster Vorsitzender: Georg Batz, M.A., Endterstraße 9, 90459 Nürnberg

**Erscheinungsweise:** AUFKLÄRUNG UND KRITIK erscheint zweimal jährlich (März/September)

**Bezugspreis:** DM 10,- pro Jahr zuzüglich Versandkosten. Einzelheft DM 5,- ggf. zuzüglich Versandkosten

**Redaktion und Satz:** Georg Batz, M.A., Endterstraße 9, 90459 Nürnberg und Dr. Hans-Joachim Niemann, Reuthstr. 14, 91099 Erlangen-Poxdorf

**Druck:** Gruner Druck G.m.b.H., Sonnenstraße 23b, 91058 Erlangen

**Copyright:** Soweit nicht anders vermerkt bei: Gesellschaft für kritische Philosophie GKP Nürnberg

## ***EDITORIAL***

Die politische Freiheit gehört nicht zu den Dingen, die man dauerhaft besitzen kann. Sie muß ständig neu erkämpft und durch Institutionen gesichert werden. Sie verlangt Engagement und zur rechten Zeit auch Opferbereitschaft, will man nicht selber eines Tages das Opfer politischer Gewalt sein.

Freies Denken und rationales Handeln werden heute von drei Seiten zugleich angegriffen oder unterminiert: auf der materiellen Ebene verdrängen Gewalt oder Gewaltandrohung zunehmend das rationale Ringen um Kompromisse. Auf der geistigen Ebene vergrößert sich die Schar der Relativisten und Nihilisten, die die Suche nach Wahrheit aufgegeben haben und vernünftige Argumente als Rhetorik und Propaganda betrachten. Die Dritten im Bunde unkritischer Irrationalisten sind jene Dogmatiker und Fundamentalisten, die sich im Besitz der Wahrheit glauben und sich seit jeher die Ohren gegen jedes bessere Argument verstopfen.

Die Anhänger von Gewalt haben erreicht, daß in einigen Teilen Europas sich wieder Nationalismus und Fremdenhaß breitmachen. Die Fundamentalisten sorgen dafür, daß allenthalben neue Religionen und Okkultismus Zulauf finden. Die postmodernen Nihilisten liefern diktatorischen Systemen die Ideen, mit denen die Forderung nach mehr Menschenrechten als eurozentrisches Vorurteil zurückgewiesen werden können.

**AUFKLÄRUNG UND KRITIK** ist eine Absage an Gewalt, Fundamentalismus und Nihilismus. Sie will der 'Gleich-Gültigkeit' aller Meinungen und Werte, die zur politischen Gleichgültigkeit führt, genauso entschieden entgegentreten wie dem blinden Engagement für irgendwelche Überzeugungen.

Im Kleinen möchte sie demonstrieren, daß die verschiedensten Meinungen hören muß, wer die beste auswählt oder zu ganz neuen Ansichten kommen will. Daher werden hier außer Fachleuten aus Philosophie, Politik und anderen Bereichen auch die zu Worte kommen, die sich mit den Lehren der Denker kritisch auseinandersetzen und sie zu leben versuchen.

**AUFKLÄRUNG UND KRITIK** sieht sich einer der ältesten Traditionen der Menschheit verpflichtet - älter als Christentum und Islam -, nämlich der Tradition des kritischen Denkens, das sich bis in die Zeit der frühesten griechischen Philosophen zurückverfolgen läßt.

Kritisches Denken will die Menschen dazu bringen, von sich aus jegliche Bevormundung religiöser oder säkularer Art zurückzuweisen und die Verantwortung für ihr Leben selber in die Hand zu nehmen; sich von Abhängigkeiten aller Art zu befreien; aber auch die Augen vor den eigenen Fehlern nicht zu verschließen, sondern gerade aus diesen zu lernen, wie ein besseres Leben möglich ist.

Aufklärung und Kritik sind nicht Modeerscheinungen. Daher sind sie nicht an Epochen gebunden, sondern immer wieder neu zu belebende Elemente der Menschheitsgeschichte. Die Ideale einer zweieinhalbtausendjährigen Aufklärung sind zum zeitlosen Besitz der Menschheit geworden. Ihre Realisierung wird von fast allen Völkern der Welt, wenn auch nicht von deren Herrschern, angestrebt: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung und Demokratie; der Glaube an die problemlösende Macht der Vernunft, Erziehung und Wissenschaft; der Wille zu unblutigen Gesellschafts- und Staatsreformen; die Kritik der Religionen, sofern sie uns bevormunden, verbunden aber mit dem Toleranzgedanken.

Zu den Denkern dieser Tradition zählen unter vielen anderen Sokrates, Demokrit und Epikur genauso wie Spinoza, Erasmus, Hume, Voltaire, Smith und Kant. Auch nach der 'Aufklärung' des 18. Jahrhunderts blieb die Idee von Aufklärung und Kritik lebendig durch Bentham, Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Mill, Dewey, Darwin, Russell u.a. In unserer Zeit erfuhr sie erneut einen Aufschwung durch die Philosophen des Wiener Kreises und des kritischen Rationalismus, vor allem durch den österreichisch-englischen Philosophen Karl Raimund Popper.

# Naturrecht im Wandel des Jahrhunderts

**Ernst Topitsch (Graz)**

Immer wieder sind Philosophen mit dem Anspruch aufgetreten, um das „wahrhaft Gute“ oder die „wahre“ Staats- und Gesellschaftsordnung zu wissen, und nicht selten haben sie sich dabei auf ein „höheres“, mit den Mitteln des „gemeinen Menschenverstandes“ unüberprüfbares und unkritisierbares Wissen berufen. Dieser Anspruch wurde nicht selten durch die Erwartungshaltung von Menschen anerkannt und verstärkt, die sich von den Worten des „Weisen“ Rat und Hilfe in schwierigen Situationen versprochen. Wo sich nun dergleichen nicht auf die Privatsphäre, sondern den Bereich des Politischen bezog, ergab sich nicht selten eine delikate Situation. Einerseits will der „Weise“ als „Philosophenkönig“ selbst herrschen oder als Mentor des Politikers diesen gewissermaßen als Schwertarm benützen. Andererseits denkt der Politiker nicht daran, sich einer solchen Vormundschaft zu unterwerfen, sondern will den Philosophen als Aushängeschild zu propagandistischen Zwecken benützen. Solange dieser mitspielt, wird er geehrt und hochgelobt, weil sein Ruhm seinen Propagandawert steigert. Ist er aber nicht mehr brauchbar oder gar hinderlich, dann kommt es zum Bruch. Dergleichen ist nicht selten, denn der Philosoph ist häufig von einem übersteigerten Selbstwertgefühl oder Sendungsbewußtsein erfüllt, der Politiker aber will den gebeugten Rücken

sehen. Das mag dann bald als Tragödie, bald als Farce enden. Beispiele aus jüngster Zeit sind etwa das Debakel Martin Heideggers im Dritten Reich oder dasjenige Ernst Blochs in der DDR. Man könnte auch artige Betrachtungen über das wahrscheinliche Schicksal von Marx und Engels unter Stalin anstellen. Doch die beiden waren bereits tot und konnten nicht mehr liquidiert werden, sondern wurden zu ikonartigen Kultfiguren hochstilisiert. Stalin selbst aber ließ sich byzantinisch als „größten Philosophen aller Zeiten“ feiern.

Damit hat der Politiker den Philosophen völlig übermächtigt und ihn zum hörigen Funktionär degradiert, der die Unfehlbarkeit des Diktators oder der Partei zu preisen, deren Entscheidungen liebedienerisch zu kommentieren und die offizielle Ideologie - hier die marxistisch-leninistische Staatsreligion - buchstabengetreu zu verkünden hat. Originalität und Kreativität sind da nicht gefragt, sondern eher verdächtig, und reüssieren konnte in der Regel nur, wer sich mangels eigener Gedanken der jeweiligen Parteilinie geschmeidig anpassen mochte bzw. ein solches Intelligenzdefizit aufwies, daß er den Machthabern ungefährlich schien. Ausnahmen wurden höchstens gemacht, wenn man den Betreffenden als auch im Westen vorzeigbaren Propagandisten benützen wollte, da

dort die Auftritte der gewöhnlichen Diamatniki eher blamabel wirkten. Doch selbst ein Georg Lukács hatte mit den Parteiautoritäten genug Schwierigkeiten.

Freilich hat die marxistisch-leninistische Staatskirche zumindest indirekt an den byzantinischen Cäsaropapismus angeknüpft, darüber hinaus aber überhaupt an die Traditionen hierokratisch institutionalisierter Ideologien. Schon Nikolaj Berdjajew hat auf die Ähnlichkeiten zwischen Sowjetphilosophen und katholischen Theologen hingewiesen, und ein so unverdächtig Zeuge wie der Jesuitenpater Gustav A. Wetter, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, hat das dann kurz nach dem Zweiten Weltkrieg weiter ausgeführt: Das kommunistische „Offenbarungsgut“ ist in vier „kanonischen“ Texten - Marx-Engels-Lenin-Stalin - niedergelegt und „einem ‘unfehlbaren Lehramt’ anvertraut in Gestalt des Zentralkomitees der Bolschewistischen Partei und ‘persönlich des Genossen Stalin’. Aufgabe des einzelnen Sowjetphilosophen ist es nicht etwa, dieses Lehrgut zu bereichern und zu vermehren, sondern lediglich die Menschen seine Anwendung auf alle Lebensbereiche zu lehren und durch ‘Entlarvung’ von ‘Häresien’ für seine Reinerhaltung zu sorgen“ (577 f.).

Und wie die Kirche sich ein Wissen um das in der göttlichen Natur- und Schöpfungsordnung niedergelegte „wahrhaft Gute“ zuschreibt, so beansprucht der Marxismus nicht erst in seiner spezifisch sowjetischen Ausprägung ein Wissen um das "wahrhaft Gute", das sich im dialektischen Geschichtsprozeß - einer „Weltgeschichte als Heilsgeschehen“ - mit unentrinnbarer Notwendigkeit ver-

wirklicht.

Dem allen steht das Selbstverständnis des Philosophen gegenüber, der sich weder aufgrund eines vermeintlichen Wissens um das „wahrhaft Gute“ die Rolle eines Heilsbringers und zumal Heilsherrschers anmaßt, aber noch viel weniger zum bloßen Propagandawerkzeug der Mächtigen verkommen will.

Hier mögen nun einige Erinnerungen eines Zeitzeugen ihren Platz finden. Nach dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie und nach der von wirtschaftlicher Not und politischer Unrast geschüttelten Ersten Republik wurde 1934 der christlich-autoritäre („klerikofaschistische“) Ständestaat etabliert, der 1938 von der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft abgelöst wurde, und als ich aus dem Krieg heimkehrte, fand ich meinen Wiener Wohnbezirk in der russischen Besatzungszone und mich selbst als eine Art von Untertanen Stalins. Zugleich aber bemächtigten sich klerikal-restaurative Kräfte des Unterrichtsministeriums und betrieben mit allem Nachdruck eine administrative Verchristlichung der Hochschulen. So erlebte man eine Reihe politischer Systeme, deren oft brutal vertretene Absolutheitsansprüche in schneidendem Gegensatz zu ihrem raschen Wechsel standen. Das war ein höchst eindrucksvoller Anschauungsunterricht zum Thema der „Relativität des Absoluten“, zugleich aber stellte sich die Entscheidung zwischen opportunistischer Anpassung oder geistiger Selbstbehauptung.

Nun hatte ich unter dem nationalsozialistischen Terror von einer Wieder-

herstellung der Geistesfreiheit im Zeichen eines christlichen Humanismus geträumt, doch was dann wirklich kam, war eine erstickende provinzielle Restauration, und ein kläglicher Klerikalismus verbreitete in den Hallen der Alma Mater eine fast mit Händen greifbare Atmosphäre intellektueller Unredlichkeit, ohne auf entschiedenen Widerstand zu stoßen. Palladium dieses ganzen Systems aber waren die ewigen Werte des in der göttlichen Schöpfungsordnung verankerten christlichen Naturrechts.

Dem christlichen Humanisten wurde also eine desillusionierende Lektion erteilt. Überdies war ich als klassischer Philologe und Althistoriker gewissermaßen mit dem Thukydides im Tornister durch den Zweiten Weltkrieg gezogen und hatte auch über diesen Autor dissertiert. Der tiefe Ernst und die männliche Herbheit, mit welcher er der unleugbaren Brutalität der geschichtlichen Tatsachen ins Auge sieht, hatte mich stets beeindruckt. Dazu kam nun ein anderer Lehrer einer illusionslosen Weltbetrachtung: Max Weber. Dann begann ich mir die unter dem Ständestaat und zumal dem Nationalsozialismus verpönten, aber auch von den kulturpolitisch Maßgebenden scheinbar angesehenen Traditionen der großen österreichischen, teilweise jüdisch bestimmten Aufklärung zu erarbeiten: den „Wiener Kreis“, Sigmund Freud, Hans Kelsen, Heinrich Gomperz, Karl Popper.

Als frühes Ergebnis dieser Entwicklung veröffentlichte ich 1950 in der prekären Stellung eines noch nicht habilitierten Assistenten den Aufsatz „Das Problem des Naturrechts“ - nach 1945 eine der ersten entschiedenen Kritiken der

Naturrechtslehren, die damals den nicht-kommunistischen Teil des deutschen Sprachgebiets fast unangefochten beherrschten. An diesem Übergewicht änderte sich bis gegen Ende der fünfziger Jahre sehr wenig, wie auch aus dem Sammelband „Naturrecht oder Rechtspositivismus?“ hervorgeht, den Werner Maihofer 1962 in der Reihe „Wege der Forschung“ der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt herausgegeben hat.

Zwei Erlebnisse aus dem Jahre 1957 mögen das damalige geistige Klima illustrieren. Als ich auf einem Kongreß in Saarbrücken meine Naturrechtskritik formulierte, sagte Werner Maihofer in der Diskussion, meine Gedanken kämen geradzu von einem anderen Planeten, worauf ich meine damalige Stellung als außerplanmäßiger Professor voll wehmütiger Selbstironie als „Extraplanetarius“ latinisierte. Doch das war noch eher harmlos. Im selben Jahr trug ich bei den Alpbacher Hochschulwochen die Grundgedanken meines Buches „Vom Ursprung und Ende der Metaphysik“ vor, das dann zur kommenden Jahreswende erschien. In der vergleichsweise liberalen Atmosphäre dieser Veranstaltung fand ich lebhaftes Interesse. Doch es sprach auch Gabriel Marcel, ein damals gefeierter Vertreter des christlichen Existentialismus, erntete aber nur einen Achtungserfolg. Vielleicht aus diesem Grunde äußerte er - was mir brühwarm hinterbracht wurde - über mich: „Il est marxiste. Il est très dangereux“. Dargestellt als „sehr gefährlicher Marxist“ denunziert zu werden, kam im damaligen österreichischen Milieu einem Uriasbrief nahe.

Nun war der Liberale damals an österreichischen Universitäten wirklich etwas wie ein „Linksaußen“, und überdies hatte ich in meine Weltanschauungsanalyse tatsächlich marxistische Motive aufgenommen, vor allem in dem Versuch, Grundformen der mythisch-religiösen und metaphysischen Weltdeutungen aus Grundsituationen der sozialen Produktion und Reproduktion des Lebens herzuleiten. Den Marxismus als Heilslehre und Herrschaftsideologie habe ich dagegen stets mit Nachdruck kritisiert. Doch das half nichts. Als ich im Herbst 1959 auf Einladung der Polnischen Akademie der Wissenschaften zu Vorträgen nach Warschau reiste, hörte ich es hinter meinem Rücken tuscheln: „Jetzt war er bei den Warschauer Bolschewiken, jetzt hat er sich entlarvt“.

In Wirklichkeit hatten die polnischen Kollegen, die mich einluden, mit imponierendem Mut die sowjetische Partei- und Staatsscholastik - eben den dialektischen Materialismus - nicht nur abgeblockt, sondern unter Ausschöpfung aller von der modernen Wissenschaftslogik dargebotenen Möglichkeit einer vernichtenden Kritik unterzogen, zu der es im Westen kaum ein Gegenstück gab - und das in einer Situation, in welcher der Bär jederzeit zubeißen konnte. Diese Leistung hat dann Zbigniew A. Jordan in seinem Buch „Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War“ (Dordrecht 1963) dem westlichen Publikum bekannt gemacht, leider ohne die gebührende Beachtung zu finden. Auf dieser glänzenden Folie wirkte die lammfromme Ergebnisse, mit der man bei uns die klerikale Restauration mitmachte, doppelt

erbärmlich. Ja, als ich in Wien einem längst arrivierten Ordinarius von meiner Polenreise berichtete und für Österreich wenig schmeichelhafte Vergleich zog, antwortete dieser: „Herr Kollege, ich bin völlig Ihrer Meinung, aber machen Sie bitte davon keinen Gebrauch“. Ich wäre fast vom Sessel gefallen.

Doch auch mit der anderen Seite gab es aufschlußreiche Erfahrungen. „Vom Ursprung und Ende der Metaphysik“ war vor kurzem erschienen, da vereinbarte der Philosoph Walter Hollitscher, der seinerzeit am „Wiener Kreis“ teilgenommen und sich schließlich dem Kommunismus zugewandt hatte, mit mir ein Gespräch. Wir trafen uns bei einer gemeinsamen Bekannten, also gewissermaßen auf neutralem Boden. Offensichtlich sondierte mein Gesprächspartner die Möglichkeit, mich für seine Richtung zu gewinnen. Doch seine Ausführungen waren einfach entlarvend und deprimierend - er sprach, als ob unter dem Tisch ein Tonband liefe, das er dann den Partei- autoritäten vorlegen müßte. Als ich schließlich höflich, aber bestimmt abwinkte, meinte er: „Sie wischen mit leichter Hand einen Kardinalshut vom Tisch“ - aber Kardinalshüte um den Preis der geistigen Freiheit sind bei mir nicht gefragt.

Vielleicht als Antwort auf diese Abfuhr ließ der rote Bär ein wahres Wutgeheul vom Stapel. In den „Voprosy filosofii“, der führenden philosophischen Zeitschrift der Sowjetunion, erschien 1959 unter dem Titel „Der feige Nihilismus des heroischen Positivisten“ ein ganzer Besprechungsaufsatz über mein Buch, der zwar kaum irgendwelche Argumente, aber um so zahlreichere und

intensivere Unmutsäußerungen enthielt. Nichtsdestoweniger war er in doppelter Hinsicht interessant. Da gab es den mir von den Matadoren der Restauration her wohlbekannten Vorwurf des „Nihilismus“, der Artikel nahm aber auch auf Äußerungen Bezug, die ich nirgends in meinen gedruckten Veröffentlichungen, sondern nur in meinen Vorlesungen gemacht hatte. Wurden meine Wiener Lehrveranstaltungen von Konfidenten observiert oder waren jene Äußerungen auch in dem Gespräch mit Hollitscher gefallen und von diesem - eventuell sogar auf einem versteckten Tonband festgehalten - seinen Auftraggebern weitergegeben worden?

Immerhin begann sich damals unter den Jüngeren die Opposition gegen das christlich-restaurative Naturrecht zu regen. 1958 erschien etwa gleichzeitig mit meinem erwähnten Buch Gerhard Szczenys „Zukunft des Unglaubens“ und 1961 im „Hochland“ der klassische Artikel „Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933“ von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Dieser Aufsatz war von einiger Brisanz, da er die nach 1945 sorgsam gehütete Legende radikal in Frage stellte, das scholastische Naturrecht sei das wahre Palladium von Freiheit und Demokratie gegenüber dem braunen Totalitarismus gewesen. Vielmehr zeigte Böckenförde anhand zahlreicher Beispiele, daß angesehene Naturrechtstheologen den Nationalsozialismus ausdrücklich gerechtfertigt hatten, bis dessen kirchenfeindliche Politik eindeutig hervorgetreten war.

Wurde Böckenförde wegen dieser Arbeit verschiedentlich angefeindet, so suchte man in Österreich meinen ver-

ehrten Lehrer, väterlichen Freund und späteren Kollegen August Maria Knoll einer regelrechten Zensur zu unterwerfen. Knoll kam aus der Tradition der katholischen Sozialreformer Carl Freiherr von Vogelsang und Anton Orel und war schon früh zur christlichen Arbeiterbewegung gestoßen, war aber auch mit den Lehren Hans Kelsens vertraut und vor allem ein ausgezeichnete Kenner der kirchlichen Moralphilosophie und -theologie. Überdies hatte er als Mitarbeiter der damaligen Christlichsozialen Partei wesentliche Einblicke in deren Interna gewonnen. Freilich war er als „Linkskatholik“ zahlreichen Parteifreunden und/oder Klerikern wenig genehm, was ihn als gläubigen Katholiken auch zutiefst schmerzte.

Nun wurde in der „Österreichischen Zeitschrift für Öffentliches Recht“ ein Heft als Festschrift zum 80. Geburtstag von Hans Kelsen (11. Oktober 1961) vorbereitet. Redaktor war Prof. Alfred Verdross, ein versatiler Rechtswissenschaftler, der es verstanden hatte, die Umbrüche von 1918, 1934, 1938 und 1945 im wesentlichen unbeschädigt zu überstehen und der sich nun als Matador des christlichen Naturrechts profiliert hatte. Für jenes Heft sandte nun Knoll einen Beitrag mit dem Titel „Scholastisches Naturrecht in der Frage der Freiheit“ ein, in dem er seine theoretischen Erkenntnisse und praktischen Erfahrungen zu diesem Thema verarbeitet hatte. Doch er erhielt das Manuskript mit folgendem, vom 29. Juni 1961 datierten Begleitschreiben zurück:

„Sehr geehrter Herr Kollege!

Ich muß Ihnen leider mitteilen, daß Ihr Aufsatz nicht in ein streng wissen-

schaftliches Archiv hineinpaßt, da er nicht in einem ruhig-sachlichen, sondern auffallend polemischen Ton geschrieben ist und daher nicht als ein wissenschaftlicher Beitrag, sondern als eine Kampfschrift betrachtet werden muß. Dazu kommt, daß er auch Beleidigungen enthält, so daß ich mich durch die Veröffentlichung einer strafbaren Handlung mitschuldig machen würde.

Ich hoffe sehr, daß Sie nach ruhiger Überlegung meine Gründe würdigen und auch einsehen werden, daß die Veröffentlichung Ihnen Schaden bringen würde. Das Manuskript folgt in der Anlage zurück.

Ich verbleibe mit den besten Sommerwünschen

Ihr  
gez. A. Verdross“

Nach Erhalt dieses Schreibens, das er in seinem Tagebuch als „ein Dokument allerersten Ranges“ bezeichnete, gab Knoll das Manuskript mehreren Freunden, darunter auch mir, zur Lektüre, ohne daß wir zunächst herausfinden konnten, worin die angeblich darin enthaltenen strafbaren Beleidigungen bestehen sollten. Von seinen Freunden ermutigt, die Schrift an anderer Stelle zu veröffentlichen, entschied sich Knoll ohne Rücksicht auf den ihm in Aussicht gestellten Schaden, sie zu einem Buch auszuarbeiten. Als dieses im Frühjahr 1962 unter dem Titel „Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht. Zur Frage der Freiheit“ erschien, löste es in Österreich geradezu einen Sturm der Entrüstung aus. Was den Gegnern an sachlichen Argu-

menten fehlte, wurde durch Verdächtigungen, Gehässigkeiten und Schikanen kompensiert. Schon vorher hatte Knoll als Präsident des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform zurücktreten müssen, nun aber wurde er auch in kränkender Form von einer Diskussion über das Naturrechtsproblem ferngehalten, die im Anschluß an einen Vortrag seines Lehrers Hans Kelsen in Salzburg stattfand. Türen verschlossen sich und Mienen erstarrten, wenn er sich näherte. Einer der wenigen verständnisvollen Rezensenten schrieb dazu: „Der Angegriffene hatte plötzlich nirgends mehr die Gelegenheit, sich gegen offensichtliche Mißverständnisse zu wehren, weil man ihm nicht verzeiht, daß man dieses Buch nicht widerlegen kann“. Abschließend sei ein kleines Erlebnis erwähnt, das mir Knoll damals selbst berichtete. Als er in einem Vortrag seine Naturrechtskritik entwickelt hatte, wurde er in der anschließenden Diskussion von einem Theologen scharf attackiert. Nach Schluß der Veranstaltung traf Knoll im dunklen Treppenhaus zufällig seinen Kontrahenten und dieser sagte ihm: „Herr Kollege, Sie haben vollkommen recht; aber ich mußte Sie angreifen, um nicht selbst Schwierigkeiten zu bekommen“.

Nun ist dieses Buch wirklich einer der wichtigsten Beiträge zu unserem Thema, da es zwar nur einen einzigen Traditionsstrang naturrechtlichen Denkens behandelt, den aber so sachkompetent und wohldokumentiert, daß die erwähnte Beurteilung als „unwiderleglich“ kaum zu hoch gegriffen. Knoll schließt an Kelsen an, sofern er die Naturrechtslehren als Gebilde aus Leerformeln betrachtet, die mit beliebigen moralisch-politischen Inhalten gefüllt

werden können und im Laufe der Geschichte erfüllt worden sind. Dafür bringt er aus seinen profunden historischen Kenntnissen eine imponierende Anzahl von teilweise geradezu horriblen Beispielen. So wurde etwa mit dem scholastischen Naturrecht die Kastration der Kirchensänger ebenso gerechtfertigt wie ein Spiegel oder ähnlicher Kram als „gerechter Preis“ für einen Negersklaven.

Obwohl das Buch einen beachtlichen Verkaufserfolg erzielte, konnte sich der österreichische Verlag - wohl aus politischen Gründen - zu keiner Neuauflage entschließen. Doch gelang es mir schließlich, eine solche in überarbeiteter Form und mit einem Vorwort aus meiner Feder versehen 1968 im Luchterhand-Verlag (Neuwied-Berlin) herauszubringen. Inzwischen ist aber auch diese längst vergriffen, und es wäre höchst wünschenswert, dieses wichtige Buch abermals neu aufzulegen.

Freilich hatte das Werk im Jahre 1968 an unmittelbarer Aktualität eingebüßt. Konfessionalismus, Klerikalismus und politischer Katholizismus wurden von der „roten Welle“ fast im Handumdrehen überspült, ja man konnte bald fragen, ob Gott ein Mitläufer der Linksinтеллектуellen geworden sei. Nach der Auseinandersetzung mit dem Naturrecht von „rechts“ kam jene mit dem Naturrecht von „links“, wie es etwa Herbert Marcuse in seiner Schrift „Der eindimensionale Mensch“ formuliert hatte, damals einem Kultbuch der Studentenrevolte.

Indessen hatte diese Entwicklung bereits ihre Schatten vorausgeworfen. Während ich in Wien mir mühsam genug wie das Entlein im zufrierenden Teich

ein wenig geistigen Freiraum offenzuhalten suchte, hatte ich die „Frankfurter Schule“ als Verbündete empfunden, doch nach meiner Berufung nach Heidelberg im Jahre 1962 begannen die Differenzen hervorzutreten.

Übrigens hatte sich der später - nicht ganz richtig - so bezeichnete „Positivismusstreit“ bereits 1959 auf der Tübinger Tagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie angekündigt, wo Adorno und Popper ihre Standpunkte vertraten. Doch die beiden Koryphäen bataillierten sich auf eine so achtungsvolle Distanz, daß Ralf Dahrendorf mit Recht kritisch bemerken konnte, der Diskussion habe durchgängig jene Intensität gefehlt, die den tatsächlich vorhandenen Auffassungsunterschieden angemessen gewesen wäre. Diese kamen dann in der Kontroverse zwischen Hans Albert und Jürgen Habermas angemessen zum Ausdruck.

Hier mögen auch zwei Details festgehalten werden, die mir charakteristisch erscheinen. Im Winter 1962/63 hatte ich ein Gespräch mit meinem damaligen Kollegen Habermas, wo dieser die These vertrat, ohne das dialektische Wissen um die wahre Gesellschaftsordnung sei das menschliche Gemeinschaftsleben der dezisionistischen Willkür preisgegeben. Mir lag die Erwiderung auf der Zunge, dergleichen Argumentationen seien mir von klerikalen Restaurateuren und Moskauer Diamatniki her bestens vertraut, wo man gegenwärtig sein mußte, als „Nihilist“ diffamiert zu werden. Um aber eine Schärfe zu vermeiden, die mir damals noch unangebracht erschien, schluckte ich die Bemerkung hinunter. Habermas hat dann darauf mit der Wen-

dung Bezug genommen „Redliche Positivisten, denen solche Perspektiven das Lachen verschlagen...“. Wie wenig es mir das Lachen oder die Rede verschlagen hatte, habe ich in späteren Veröffentlichungen gezeigt.

Vielleicht noch bemerkenswerter ist ein anderer Vorgang. Als die Texte des „Positivismusstreites“ in der Reihe „Soziologische Texte“ des Luchterhand-Verlages in einem Sammelband herausgegeben werden sollten, war mit dem Redaktor Franz Benseler vereinbart worden, daß Adorno das Vorwort und ich das Nachwort schreiben sollte. Doch dieses wurde mir entzogen. Später berichtete mir Benseler, Adorno hätte gedroht, den Abdruck seiner Beiträge in dem Band zu verbieten, falls ich das Nachwort schreiben sollte. Auch das ein Mosaiksteinchen zum Thema „Frankfurter Schule“.

Die Hypokrisie der Frankfurter Dioskuren, der krasse Widerspruch zwischen großbürgerlich-kapitalistischer Existenz und egalitär-emanzipatorischer Ideologie, ist übrigens auch der Studentenrevolte nicht entgangen. So wurde das Institut für Sozialforschung mit dem Slogan „Horkheimer = Bourgeois“ besprüht, „Teddy“ Adorno wurde von barbusigen Studentinnen verspottet, die ihm einen roten Teddybären überreichten.

So wurde die „Frankfurter Schule“ schließlich von ihren eigenen aufsässigen Schülern demontiert. Doch ging es damals um Ernsteres. In Wien hatte ich mich darüber empört, daß ein Anwärter auf eine Philosophieprofessur hinter verschlossenen Polstertüren des damals „kohlschwarzen“ Unterrichtsministeri-

ums nach seiner christkatholischen Rechtgläubigkeit befragt wurde - da übrigens seine Antwort unbefriedigend ausfiel, wurde eine kulturpolitisch genehmere Persönlichkeit vorgezogen. Nun aber wurden Bewerber um Dozenturen oder Professuren im offenen Hörsaal von ideologisch fanatisierten Studentengruppen in inquisitorischer Form auf ihre marxistische Rechtgläubigkeit verhört. Über mögliche Hintergründe und Verpflechtungen dieser Vorgänge könnten vielleicht auch die nun in der ehemaligen DDR verfügbar gewordenen Stasi-Akten einige Auskunft geben.

Freilich war schon damals im Ostblock ein deutlicher Erosionsprozeß des Marxismus-Leninismus zu erkennen gewesen, der sich nun zu einem völligen Debakel beschleunigt hat. Doch ist ein wenigstens bedingt vergleichbarer Prozeß auch im Christentum zu beobachten, und ob der von römischen Kreisen unternommene Versuch, einen katholischen Neo-Fundamentalismus ins Leben zu rufen, sonderlich erfolgreich sein wird, bleibt abzuwarten.

Nach dem Abklingen der „linken Welle“ ist nun bei uns eine eher unübersichtliche Situation eingetreten. Ob Strömungen wie New Age oder Postmoderne mehr sind als kurzlebige Modeerscheinungen, ist zumindest fraglich, ins Gewicht fallende politische Konsequenzen und Implikationen sind kaum festzustellen.

Nun könnte man meinen, angesichts dieser Situation müsse sich der Ideologiekritiker frustriert fühlen, da ihm durch das Debakel des Klerikalismus, Marxismus - und längst auch des Faschismus -

gewissermaßen die Gegner abhanden gekommen seien. Doch Ideologien sind keine Lebewesen, die sterben und dann ein für allemal tot sind. Daher ist es keineswegs ausgeschlossen, daß trotz des wohl irreversiblen langfristigen Ausdünnungsprozesses jener Traditionen scheinbar endgültig Erledigtes in dieser oder jener Form wiederkehrt. Überdies bedeutet die wissenschaftliche Widerlegung eines Gedankengebildes noch lange nicht dessen Verschwinden aus dem öffentlichen Bewußtsein - so führt etwa die Astrologie nicht nur in den Spalten der Regenbogenpresse noch immer ein recht auskömmliches Dasein.

Gerade aus diesem Grunde kann man es aber auch als frustrierend empfinden, daß man sich immer wieder aus politischer Notwendigkeit mit Ideologien auseinandersetzen mußte, die man als längst widerlegt betrachtete. Ergab sich da nicht ein erheblicher Aufwand an Zeit, die dann für wissenschaftlich fruchtbare Arbeit fehlte?

Warum ich jene Ideologeme als widerlegt betrachte, habe ich in zahlreichen Veröffentlichungen dargetan und möchte mich hier nicht zu sehr wiederholen. Übrigens waren die meisten wichtigen Argumente schon längst vorgebracht, ehe ich überhaupt die Augen aufgeschlagen habe. So mögen hier einige knappe Hinweise genügen.

Schon seinerzeit hatte David Hume mit seiner Unterscheidung von Sein und Sollen, Tatsachenaussage und Werturteil den Finger auf einen höchst sensiblen Punkt gelegt und seine Religionskritik, besonders seine Einwände gegen die Vorstellung einer gerechten göttli-

chen Weltordnung, haben gleichfalls weitreichende Konsequenzen für die auf diesen Traditionen beruhenden Naturrechtslehren. Das gilt übrigens nicht nur für einen statischen Kosmos etwa im Sinne der Stoiker, sondern auch für die Auffassung der Geschichte als eines teleologischen Heilsgeschehens, wie sie etwa Karl Löwith umrissen hat.

Kritik am Naturrecht übte auch die Historische Rechtsschule von Savigny und Puchta, doch richtete sich diese einseitig gegen das Natur- und Vernunftrecht der Aufklärung, und außerdem war diese Schule gegen einen Volksgeist-Mytizismus nicht gefeit. An ihrem Ausgang steht Karl Bergbohm, dessen Werk „Jurisprudenz und Rechtsphilosophie“ (Leipzig 1892) auch heute noch einen Markstein der Naturrechtskritik darstellt. Vor allem aber hat dieser Autor die Leerheit und beliebige Manipulierbarkeit jener Doktrinen klar erkannt. Die Naturrechtsrichtungen „zeihen sich gegenseitig der verschiedensten intellektuellen und sittlichen Defekte und zertrümmern eine der anderen Luftschloß, das natürlich in den Augen des betreffenden Erbauers unzerstörbar bleibt; sie bekämpfen einander auf das bitterste und jede wirft mit ihrem, dem echten Idealrechte alle anderen, selbstverständlich illegitimen Idealrechte nieder. Aber keine macht sich viel daraus, denn der Streit der verschiedenen Prinzipien, soweit er sich in rechtsphilosophischen, doktrinellen Formen bewegt, hat überhaupt nur die Bedeutung eines Scheingefechtes: der ernsthafte Kampf derselben Ideen ohne Masken, d.h. der reellen Interessen und Ansprüche wird auf ganz anderen Gebieten, insbesondere dem der Politik, ausgefochten“ (176). So zieht Bergbohm

aus der Tatsache, daß der Naturrechtsbegriff bei allen, unter sich doch so unterschiedlichen rechtsphilosophischen Hauptrichtungen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts eine mehr oder minder bedeutsame Rolle spielt, ausdrücklich den Schluß auf dessen Leerheit (ebd.).

Diese Kritik ist - mit oder ohne Bezugnahme auf Bergbohm - zu Beginn unseres Jahrhunderts von nicht wenigen Autoren bestätigt und fortgeführt worden. Im gegebenen Rahmen mögen dafür einige Beispiele genügen.

So zeigte Adolf Menzel in seiner 1912 erschienenen, schmalen aber gehaltvollen Schrift „Naturrecht und Soziologie“ anhand zahlreicher historischer Beispiele, daß die naturrechtlichen Argumentationen - einschließlich der Lehren vom Sozialkontrakt - im Laufe der Neuzeit von den verschiedensten Denkern und politischen Richtungen benutzt wurden, um jeweils der eigenen Doktrin oder Ideologie den Anschein höherer oder sogar absoluter Gültigkeit zu verleihen. Absolutisten und Monarchisten, Konservative und Liberale, religiös Gläubige und Atheisten, sozialistische und anarchistische Revolutionäre haben sich auf das Naturrecht berufen.

Die neuzeitlichen Natur- und Vernunftrechtslehren seit Grotius und Pufendorf hat wenig später Vilfredo Pareto ebenfalls ins Visier genommen. Diese bieten ihm zahlreiche Beispiele für die von ihm so bezeichneten „derivazioni“ - es ist schwer, für diesen Ausdruck eine deutsche Übersetzung zu finden. Jedenfalls handelt es sich um nicht stichhaltige Formen der Argumentation, die durch folgende Fehler charakterisiert

sind:

(1) Sie benützen unbestimmte Ausdrücke, die bestimmte Gefühle hervorrufen, aber nichts Genauem entsprechen.

(2) Sie definieren eine Unbekannte durch eine andere.

(3) Sie vermischen Definitionen und Theoreme, die sie nicht beweisen.

(4) Ihr Zweck ist im wesentlichen, möglichst stark die Gefühle zu bewegen, um die Person, an die sie sich richten, zu einem bereits feststehenden Ziel zu lenken. (§ 442). Dabei können beliebige „derivazioni“ zur Scheinlegitimierung der verschiedensten, bestehenden oder erwünschten Sozialordnungen benutzt werden.

Daß es selbst innerhalb der christlichen Traditionen kaum besser aussieht, hat Ernst Troeltsch schon 1912 mit aller Klarheit formuliert: „Die christliche Theorie des Naturrechts, in der sich das reine Naturrecht des Urstandes, das ganz entgegengesetzte relative Naturrecht des Sündenstandes, das oft die größten Greuel einschließende positive Recht und die trotz allem Naturrecht wahre Güte erst von sich aus mitteilende theokratische Obergewalt beständig stoßen, ist als wissenschaftliche Theorie kläglich und konfus“ (173). Doch ist es Troeltsch auch nicht entgangen, daß gerade die theoretischen Mängel des christlichen Naturrechts ihm eine Flexibilität verleihen, die sich in der Praxis als höchst vorteilhaft erweisen kann. Später hat dann Knoll in seinem erwähnten Buch gezeigt, wie vielfältig das scholastische Naturrecht entsprechend den Interessen der Amts-

kirche manipuliert wurde.

In gleicher Weise manipuliert ist auch die Dialektik, die ja ebenfalls nicht selten mit dem Anspruch auftritt, den Weg zum „wahrhaft Guten“ darzustellen, und sei dies auch die klassenlose Gesellschaft. Nun hat bereits Goethe in dem bekannten, von Eckermann überlieferten Gespräch mit Hegel diese gerühmte „Methode“ als Medium intellektuellen Falschspiels verdächtigt. Dort heißt es: „Sodann wendete sich das Gespräch auf das Wesen der Dialektik.“ - „Es ist im Grunde nichts weiter“, sagte Hegel, „als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist, der jedem Menschen innewohnt, und welche Gabe sich groß erweist in Unterscheidung des Wahrem vom Falschen“. „Wenn nur“, fiel Goethe ein, „solche geistigen Künste und Gewandtheiten nicht häufig mißbraucht würden, um das Falsche wahr und das Wahre falsch erscheinen zu machen!“ - „Dergleichen geschieht wohl“, erwiderte Hegel, „aber nur von Leuten, die geistig krank sind“ (A). So geschehen am 18. Oktober 1827. Knapp dreißig Jahre später wurde Goethes Verdacht durch einen der dialektischen Großmeister bestätigt. In einem - nicht zur Veröffentlichung bestimmten - Brief an Engels vom 15. August 1857 berichtet Marx von einem Artikel, den er für die „New York Daily Tribune“ über einen Aufstand in Indien geschrieben hatte, und fügte nachgerade mit Augurenlächeln hinzu: „Es ist möglich, daß ich mich blamiere. Indes ist dann immer mit einiger Dialektik wieder zu helfen. Ich habe natürlich meine Aufstellungen so gehalten, daß ich im umgekehrten Fall auch recht habe“ (A). Die Dialektik ist eben die Kunst, immer recht zu haben.

Diese wenigen Beispiele mögen im gegebenen Rahmen illustrieren, wie schon vor oder um Beginn unseres Jahrhunderts wesentliche, ja wohl entscheidende Argumente gegen Naturrecht und Dialektik vorgebracht worden sind. Doch drangen sie nur langsam durch, und so konnte man im Laufe des Jahrhunderts solche Erfahrungen machen, wie ich sie geschildert habe, und wie sich die Dinge weiterhin gestalten werden, bleibt abzuwarten. Immerhin sprechen neuere und neueste Entwicklungen im Christentum und Marxismus für eine fortschreitende Ausdünnung jener Traditionen.

Dies kann aber auch bedeuten, daß der ganze Fragenkomplex aus dem Kampffeld der Politik in die vergleichsweise ruhigere Atmosphäre wissenschaftlicher Forschung gelangt, was eine entspanntere Untersuchung und Analyse der hier hintergründig vorliegenden Motive und gedanklichen Strukturen ermöglicht. In diesem Sinne bin ja auch ich von der Ideologiekritik zu einer neutraleren Weltanschauungsanalyse gelangt. Hier eröffnet sich wohl auch ein für die Zukunft interessantes Forschungsgebiet, und zwar auch dann, wenn man das Naturrechtsproblem als solches für eine *causa iudicata* erachtet.

Aus alledem folgt aber nichts hinsichtlich der Einschätzung der moralisch-politischen Inhalte, die im Laufe der Zeit unter Berufung auf das Naturrecht oder die Dialektik vertreten wurden. Zumal die freiheitliche Demokratie hat den natur- und vernunftrechtlichen Traditionen der Aufklärung viel zu verdanken, aus denen auch die Idee der Menschenrechte hervorgegangen ist. Doch können wir diese moralisch-politischen Grundsätze

heute als Fundament unserer Staats- und Gesellschaftsordnung betrachten, ohne an den *ordre naturel* der Aufklärung zu glauben. Man darf auch daran erinnern, daß diese Ideen auch eine Komponente - freilich nur *eine* Komponente der Lehre von Marx und Engels gebildet haben.

Doch muß zugleich darauf hingewiesen werden, wie leicht die Ideale der Menschheitsbefreiung und Menschheitsbeglückung in den Dienst massiver Machtinteressen gestellt werden können. Das gilt etwa für die moralisch-missionarische Ideologie der Vereinigten Staaten, besonders aber für den Sowjetimperialismus. Dabei kann man letzteren keineswegs als bloße Perversion der Gedanken des Karl Marx betrachten. Vielmehr bildet schon bei diesem die Prophetie vom nicht mehr entfremdeten Menschen Tarnung und Waffe eines messianischen Sendungsbewußtseins und cäsarischen Machtanspruchs, zu dessen praktisch-politischer Durchsetzung das Proletariat dem Advokatensohn aus Trier dienen sollte, ähnlich wie einem Napoleon seine Armeen. Doch selbst abgesehen von solch düsteren Aspekten sind die Menschenrechte nicht so ehern wie das manchmal dargestellt wird: in ihren historisch wandelbaren Katalogen manifestieren sich die Wünsche und Ansprüche jeweils konkreter sozialer Gruppen.

Freilich begegnet eine solche Kritik wie die hier skizzierte auch heute noch oft dem Einwand, ohne jene höheren Prinzipien sei das menschliche Zusammenleben dem Nihilismus oder Dezisionismus von Diktatoren, Technokraten oder naturrechtlich bzw. dialektisch unerleuchteten Parlamenten einer bloß for-

malen Demokratie ausgeliefert. Indessen helfen da, wie zum teil schon Bergbohm gesehen hat, weder Naturrecht noch Dialektik weiter, da sie als Leerformeln in den Dienst beliebiger moralisch-politischer Positionen genommen werden können. Schon seit der Sophistik gibt es, wie Kallikles in Platons „Gorgias“ bezeugt, ein Naturrecht des Herren- und Übermenschen, und die Dialektik hat allein in unserem Jahrhundert in Vorbereitung und im Dienste des „rechten“ und „linken“ Totalitarismus eine *chronique scandaleuse* produziert, die sich in Kürze gar nicht referieren läßt.

Einen einigermaßen wirksamen Schutz kann nur die politische Entscheidung zugunsten einer institutionellen „Zähmung der Macht“ bieten, eines Systems von checks and balances, wie es die freiheitliche Demokratie zunächst vor allem im angelsächsischen Raum entwickelt hat. Im Rahmen eines solchen Systems kann man auch divergierende rechtspolitische Auffassungen zur Diskussion stellen und für sie werben, ja solche Aktivitäten sind für die Weitergestaltung der positiven Rechtsordnung unerläßlich. Allerdings bleibt auch eine solche Ritualisierung des politischen Kampfes stets gefährdet, vor allem durch jene, welche totale Macht anstreben. Daraus folgt: auch die gezähmte Macht muß Macht bleiben, um das Zusammenspiel von Anarchie und Despotie zu verhindern, das unzählige Opfer gefordert hat.

Man fragt sich, was unter diesen Voraussetzungen eine weitere Behandlung der Themen von Naturrecht bzw. Dialektik heute noch soll. Sicherlich ist in der geistesgeschichtlichen Erforschung dieser Doktrinen noch einiges zu leisten

und deren Analyse mag auch weiteres Licht auf wichtige Formen menschlicher Weltauffassung und Selbstinterpretation werfen. Darüber hinaus aber scheint doch das Korn ausgedroschen zu sein, was freilich - wie bereits angedeutet - nicht hindert, daß gegebenenfalls aus politischen Gründen weitergedroschen werden muß, wieweil letztere Tätigkeit sogar den Anschein intellektueller Relevanz erwecken mag.

Dieser Anschein mag sogar - man entschuldige einen milden Alterszynismus - einer Art Eigendynamik mancher philosophischer Betätigungen zugutekommen. Man kann für dergleichen Aktivitäten die Mittel öffentlicher und privater Sponsoren in Anspruch nehmen, und da, was etwas kostet, auch etwas wert sein muß, mag man sich in der Überzeugung bestärkt fühlen, etwas wissenschaftlich Wertvolles geleistet zu haben. Im äußersten Fall kommt dabei

sogar etwas heraus, das eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem bekannten Trick indischer Fakire aufweist, ein Seil in die Luft zu werfen, das dann stehen bleibt, worauf der Fakir dann daran emporklettert. So wird mitunter die Bedeutung philosophischer Probleme, Scheinprobleme oder einzelner Persönlichkeiten emporgesteigert, um dann an ihnen Klammzüge zu unternehmen, die den Anschein der Wichtigkeit besitzen sollen. Neu ist das freilich nicht. Schon die antiken Rhetoren praktizierten die Kunstgriffe der Auxesis, einer Technik, dem Publikum die unsägliche Bedeutsamkeit ihrer oft inhaltsarmen Ausführungen zu suggerieren. Dies alles fordert eine Kritik heraus, die dann freilich vom wissenschaftlichen Standpunkt eher den Charakter eines Schattenboxens trägt.

**Copyright:** Prof. Dr. Ernst Topitsch  
(Graz)

# EINWÄNDE GEGEN ERNST TOPITSCH

**Konrad Lotter (München)**

## **I) Grenzziehungen: zwischen Positivismus und Dialektik bzw. zwischen Dialektik und Metaphysik**

Eines der herausragenden Ereignisse der Philosophie der deutschen Nachkriegszeit war der sog. Positivismusstreit. Im engeren und eigentlichen Sinn wird damit nur der Streit zwischen der Frankfurter Schule und dem Kritischen Rationalismus, d.h. zwischen Adorno und Habermas auf der einen, Popper und Albert auf der anderen Seite bezeichnet - und zwar um die richtige Methode der Soziologie. Im weiteren Sinn möchte ich mit Positivismusstreit dagegen die gesamte Auseinandersetzung zwischen der dialektischen und der positivistischen Philosophie bezeichnen, d.h. zwischen der Philosophie, die in der Tradition von Hegel und Marx steht und der, die die Tradition von David Hume, Auguste Comte oder Ernst Mach weiterführt. Diese Auseinandersetzung zwischen Dialektikern und Positivisten durchzieht das ganze 20.Jh. Auf der einen Seite stehen Lukács und Bloch, die Frankfurter Schule, die verschiedenen Strömungen des orthodoxen oder des Neomarxismus, auf der anderen Seite Wittgenstein und der Wiener Kreis, Popper und der Kritische Rationalismus, die analytische Wissenschaftstheorie u.a. Fast versteht es sich von selbst, daß beide Lager nur im Gegensatz zueinander eine Einheit bilden, in sich selbst aber heterogen und wider-

sprüchlich sind.

Ernst Topitsch steht bei dieser Auseinandersetzung auf der Seite der Positivisten bzw. der Kritischen Rationalisten. Seine Kritik an der Dialektik, an Hegel, Marx, an Lukács, der Frankfurter Schule u.a. spricht für diese eindeutige Zuordnung. Allerdings ist diese Kritik, insbesondere die Kritik an Marx, nicht total. Topitsch entwickelt seine Philosophie in einer doppelten Frontstellung. Zum einen grenzt er sich gegen die Dialektik ab, zum anderen gegen die Metaphysik bzw. die Theologie. Auf diese Weise entsteht ein eigenartiges Geflecht von Überschneidungen:

- als Anti-Dialektiker kritisiert Topitsch die Philosophie Hegels und Marx',
- als Anti-Metaphysiker oder Anti-Theologe aber stimmt er insbesondere mit Marx in vielen Punkten überein, denn auch Marx ist (wie auch Hegel) Anti-Metaphysiker und Anti-Theologe.

## **II) Rückblick auf den Positivismusstreit. Gründe für die spätere Annäherung der Positionen.**

Wer heute auf den Positivismusstreit, d.h. auf den Streit zwischen Positivisten und Dialektikern zurückblickt, wie er vor allem in den 60er und 70er Jahren getobt hat, dem fällt vor allen Dingen der

geschichtliche Abstand auf, der uns inzwischen davon trennt. Das Dramatische des Streits ist vorbei. An seine Stelle ist eine epische, d.h. eine berichtende Perspektive getreten, in der viele Wogen geglättet erscheinen. Das heißt nicht, daß die Gegensätze zwischen den Dialektikern und den Positivisten aus der Welt sind. Sehr wohl aber hat eine Annäherung stattgefunden, dadurch nämlich, daß man über den Gegensätzen auch die gemeinsamen Voraussetzungen entschiedener in den Mittelpunkt gerückt hat. Vor allem reflektiert die gegenseitige Annäherung auch die veränderten gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, unter denen heute Philosophie betrieben wird.

Ein Hauptgrund für die Annäherung liegt in der zunehmenden Attraktion, die der Irrationalismus seit den 80er Jahren im öffentlichen Bewußtsein gewonnen hat. Damit meine ich nicht nur Nietzsche, Heidegger oder Teile der Postmoderne, sondern auch den ganzen Bereich der sog. Esoterik: die neuen Mythologien, die Astrologie, den Naturmystizismus, das New Age etc. Gemeinsam ist diesen Strömungen einerseits, daß sie Wissenschaft und Rationalität relativieren oder ganz ablehnen. Die Wahrheit liegt für sie jenseits dessen, was durch Wissenschaft und Rationalität erkannt werden kann. Andererseits vertreten sie (mehr oder weniger) die Ansicht, daß die Wahrheit, die sie für sich selbst in Anspruch nehmen, nicht jedermann zugänglich ist. Sie bleibt Eliten oder geistigen Aristokraten, also nur bestimmten Gruppen oder Sekten vorbehalten. - In gemeinsamer Frontstellung gegen den Irrationalismus sind Positivisten und Dia-

lektiker gleichermaßen rationale, wissenschaftlich orientierte Philosophen. Gegen den Irrationalismus verbindet sie auch die gemeinsame kritische Haltung gegen die Mythologie und die Religion.

Ein zweiter Grund für die Annäherung von Dialektikern und Positivisten liegt in der Rückbesinnung auch auf gemeinsame politische Wurzeln. Während der 60er und frühen 70er Jahre bekämpften die "linken" Dialektiker die Positivisten durchwegs als "Rechte", d.h. als Konservative oder bestenfalls Reformisten. In den 80er Jahren wendete sich das philosophiehistorische Interesse dagegen dem frühen Wiener Kreis zu, dem neben Wittgenstein vor allem Otto Neurath, Moritz Schlick und Rudolf Carnap angehörten. Wiederentdeckt wurde dabei die tendenziell sozialistische Ausrichtung dieses Kreises, seine Sympathien für die Oktoberrevolution, sogar die Kooperation mit der jungen Sowjetunion. Die Wissenschaft war für den Wiener Kreis kein wertfreies Gebilde, sondern hatte einen sozialen Auftrag. Sie sollte die Welt umgestalten und verbessern. Sie sollte insbesondere die Gesellschaft und ihre Produktion planmäßig und rationell organisieren. Und dieses Ziel war mit dem unveränderten Fortbestehen des Kapitalismus nicht vereinbar. Daß es zwischen Positivisten und Marxisten damals zu keinem längerfristigen Bündnis gekommen ist, liegt jedenfalls nicht nur an den Positivisten, sondern ebenso sehr an der zunehmenden Verhärtung und Dogmatisierung des Marxismus unter Stalin.

Politische Gemeinsamkeit zwischen Dialektikern und Positivisten bestand

auch in der gemeinsamen Ablehnung Hitlers und des aufkommenden Faschismus'. Die wichtigsten Vertreter beider Schulen flohen aus Deutschland bzw. Österreich und fanden sich in der Emigration, vor allem in England und Amerika, wieder.

Ein dritter Grund für die Annäherung von Dialektikern und Positivisten liegt in der Entwicklung beider Richtungen selbst. Einerseits wurde der marxistische Dogmatismus aufgeweicht. Man besann sich auf den Empirismus der Marx'schen Theorie zurück, auf das, was Marx selbst als "positive Wissenschaft" bezeichnet und der idealistischen Spekulation entgegengesetzt hat. Andererseits gab es auch innerhalb des Positivismus eine Annäherung an die Dialektik. Ich denke dabei an die von Thomas S.Kuhn, Imre Lakatos u.a. geführten Diskussion um die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, etwa an den Umschlag von der Quantität auftretender Anomalien in die Qualität eines neuen "Paradigmas", an die Aufhebung des Wahrheitsgehalts der alten in den neuen Paradigmen oder an die Rückbindung der Wissenschaft an die Gesellschaft. Die Entwicklung der Wissenschaften wird von Kuhn oder Lakatos nicht ausschließlich als abgehobener, innerer wissenschaftlicher Prozeß begriffen, sondern als ein Prozeß, in den auch außer-wissenschaftliche Faktoren wie z.B. soziale Interessen mit eingehen.

Ein vierter Grund für die Annäherung von Dialektikern und Positivisten besteht in den Veränderungen der geschichtlichen und politischen Voraussetzungen, insbesondere in der Beendigung des

Kalten Krieges. Der Streit zwischen Positivisten und Dialektikern war über weite Strecken hinweg auch eine Veranstaltung des Kalten Krieges. Es ging darin nicht nur um Philosophie oder Wahrheit, sondern immer auch um politische Überzeugungen, um den Systemgegensatz von Kapitalismus und Sozialismus bzw. von offener und geschlossener Gesellschaft.

Ich kehre damit zu Ernst Topitsch zurück, insbesondere zu seiner Kritik an Marx.

### **III) Topitschs Marx-Kritik**

Ich stelle Topitschs Verhältnis zu Marx ins Zentrum meiner weiteren Überlegungen und zwar aus verschiedenen Gründen. Zum einen scheint mir Topitschs Kritik an Marx der schwächste Punkt seiner Theorie zu sein. Zum anderen scheint mir diese Kritik die Tatsache zu verdecken, daß Topitsch dem Marxismus in vielen Punkten sehr nahe steht.

Natürlich kann man und muß man Marx kritisieren. Marx gehört ins 19.Jh. und die ökonomische und soziale Wirklichkeit hat sich seitdem so verändert, daß sie mit seinen Kategorien allein nicht mehr zu begreifen ist. Nur: die Kritik muß ihrem Gegenstand angemessen sein, sie muß ihren Gegenstand Ernst nehmen und ihn wirklich treffen. Das gerade tut Topitschs Kritik m.E. nicht.

Zu einer wissenschaftlichen Kritik gehört z.B., daß zwischen der Theorie und der Persönlichkeit des Theoretikers unterschieden wird. Topitsch dagegen hält Marx immer wieder vor, daß er einen

"cäsarischen Machtwillen" und damit einen schlechten Charakter hatte. Für jemanden, der sich Max Weber und dem Ideal der Wertfreiheit der Wissenschaft verpflichtet fühlt, ist das ein sonderbares Argument. Es ist nicht einzusehen, was der Charakter eines Menschen mit der Richtigkeit oder Falschheit seiner Theorie zu tun hat. Es handelt sich hierbei um ein moralisches oder politisches Argument, das mit Wissenschaft nichts zu tun hat.

Zu einer wissenschaftlichen Kritik gehört auch, daß man sich auf die Hauptwerke oder die stärksten Gedanken eines Autors konzentriert. Topitsch dagegen führt als Hauptzeugen für seine Darstellung des Marxismus wiederholt einen preußischen Polizeispitzel (einen Leutnant Techow) an, der mit Marx in London irgendwann einmal eine Nacht lang durchgezecht hat und dem Marx dann, im Zustand der Volltrunkenheit, die letzten Geheimnisse seiner Theorie anvertraut haben soll.

Als Hauptzeugnis gilt Topitsch auch ein Scherz, den Marx in einem Brief gegenüber seinem Freund Engels gemacht hat (abgedruckt in MEW 29, S.161). Marx spielt darin selbstironisch auf das Verständnis der antiken Rhetorik von Dialektik an, die Kunst nämlich, die schlechteren Argumente als die besseren darzustellen. Diesen antiken Begriff von Dialektik setzt Topitsch mit dem modernen, Hegelschen Begriff gleich. Er versteht diesen Scherz nicht und interpretiert ihn so, als hätte Marx das Wesen der Dialektik in der Rechthaberei gesehen.

Bedeutender und ernstzunehmender ist

Topitschs Kritik dort, wo sie über das Persönliche und Periphere hinausgeht. Ich meine den Vorwurf, der Marxismus sei eine Prophetie und eine Heilslehre, er sei - insbesondere mit seinem dreistufigen Geschichtsmodell - noch in religiösen, gnostischen Vorstellungen befangen und hätte sich daher noch nicht auf das Niveau der Wissenschaft erhoben. Diese Verbindung von Sozialtheorie und religiöser Erlösung, von Kommunismus und Paradies hat es in der Tat bei marxistischen oder überhaupt bei linken Theoretikern und Politikern häufig gegeben, etwa bei Walter Benjamin, bei Bloch, Adorno u.a. Für Marx selbst allerdings scheint mir dieser Vorwurf nicht zuzutreffen.

"Der Kommunismus", schreibt Marx in der "Deutschen Ideologie" von 1845/46

*"ist für uns nicht (!) ein Zustand (also insbesondere kein paradiesischer Zustand, K.L.), der hergestellt werden soll" und nicht "ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung" (MEW 3, S.25).*

Den gleiche Gedanken äußert Marx im Nachwort des "Kapitals". Das Wesen der Dialektik, heißt es dort, besteht darin, daß sie

*"in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt" (MEW 23,*

S.27).

Es geht Marx also gerade nicht um eine Prophezeiung. Es geht ihm auch nicht um kommunistische Heilserwartungen, schon gar nicht in seinen wissenschaftlichen Hauptwerken. Von "Kommunismus" ist im "Kapital" überhaupt nicht (höchstens in Andeutungen, als dem "Reich der Freiheit") die Rede. Was Marx tut, ist das, was heute jeder Ökonom oder Sozialwissenschaftler tut: er erklärt die Gegenwart und stellt, auf der Grundlage dieser Erklärung, *Prognosen für die Zukunft*. "Prognosen" haben für Marx durchwegs die Bedeutung realer Entwicklungstendenzen, die zudem von anderen Entwicklungstendenzen durchkreuzt und modifiziert werden können, niemals die Form von zukünftigen Idealzuständen, in denen die Geschichte an ihr Ende kommt. Wem es gelingt, sich von der falschen Vorstellung von Marx als Heilslehrer oder Propheten zukünftiger Paradiese zu trennen, wer Marx als das liest, was er ist, als modernen Sozialwissenschaftler oder Sozialphilosophen, der wird darüber erstaunen, wie viele seiner Prognosen sich als richtig erwiesen haben und immer noch erweisen. Man denke etwa an die Zunahme des konstanten gegenüber dem variablen Kapital, die Entwertung der Arbeit und den fortgesetzten Prozeß der Kapital-Akkumulation, die Verselbständigung des Wirtschaftswachstums, die Dauerarbeitslosigkeit oder die Ausdünnung der Mittelklasse. Es wird schwer fallen, im 19.Jh. einen Theoretiker mit ähnlichem Weitblick zu finden.

#### **IV) Parallelen zwischen Topitsch und Marx**

Joachim Kahl hat 1976 ein Buch mit dem Titel "Positivismus als Konserva-

tismus" veröffentlicht. Darin wird Topitsch von einer orthodox-marxistischen Seite aus kritisiert. Wegen seiner schrecklichen DKP-Rhetorik ist dieses Buch heute noch weniger zu genießen als damals. In der Sache, d.h. in der Verteidigung von Hegel und Marx gegenüber den Angriffen von Topitsch aber erscheint mir dieses Buch immer noch weitgehend richtig zu sein. Ernst Topitsch als Kritiker von Marx und Joachim Kahl als Verteidiger von Marx sind einander völlig entgegengesetzt. Andererseits aber, und darin besteht für mich das Kuriose, stimmen sie in einem Punkt völlig überein: darin nämlich, daß sie Marxismus und realen Sozialismus nahezu gleichsetzen, d.h. den einen als die Verwirklichung des anderen betrachten.

Ich sagte vorhin, daß ich den philosophischen Streit zwischen Positivisten und Dialektikern über weite Strecken hinweg für eine Veranstaltung des Kalten Krieges halte. Anders ausgedrückt: ich glaube, daß Topitsch den Marxismus aus dem gleichen Grund angreift, aus dem ihn Joachim Kahl verteidigt. Es geht in dieser Debatte vor allem um politische Überzeugungen, um pro und contra realen Sozialismus, und eben nicht um Wissenschaft. Die "Wissenschaft" ist nur ein Mittel im politischen Meinungskampf.

Topitschs Haß auf den realen Sozialismus (der sich auf Marx als seinen vermeintlichen Urheber überträgt) und Joachim Kahls ebenso verbissene Apologie desselben verdecken gleichermaßen, daß Topitsch in vielen und zentralen Punkten mit Marx übereinstimmt. Offenbar mußte der Kalte Krieg zu Ende gehen, ehe diese Übereinstimmung, die ich in vier Punkten darstellen möchte, klarer

gesehen werden kann:

- 1) wie Marx (und schon Feuerbach) kritisiert Topitsch die Religion und zwar in der Weise, daß er die religiösen Vorstellungen auf ihren irdischen, gesellschaftlichen Kern zurückführt;
- 2) wie Marx kritisiert Topitsch die Philosophie, die über den Bannkreis der Religion nicht hinausgekommen ist, also noch in religiösen Vorstellungen verhaftet ist;
- 3) wie Marx will Topitsch die traditionelle Philosophie abschließen bzw. die Philosophie durch eine empirische, positive Wissenschaft ersetzen.
- 4) wie Marx unterscheidet Topitsch zwischen Wissenschaft und Ideologie, wobei er Wissenschaft mit richtigem, Ideologie mit falschem Bewußtsein gleichsetzt, und erhebt die Kritik des ideologischen Bewußtseins zu den vornehmlichen Aufgaben der Wissenschaft.

Zu diesen vier Punkten im folgenden jeweils ein paar Anmerkungen!

### **V) Religionskritik**

Die Religionskritik ist der Teil der Topitsch'schen Theorie, den ich persönlich am höchsten schätze. Ihr Grundgedanke ist die Rückführung der Religion auf Anthropologie bzw. die Aufdeckung des anthropomorphen Charakters der Religion.

Topitsch entwickelt dabei zwei Erklärungsmodelle. Nach dem einen Modell verfährt die Religion *soziomorph*, *technomorph* oder *biomorph*. D.h. sie überträgt Vorstellungen aus dem Familien- oder Staatsleben, aus der Arbeit oder aus dem Leben (Geburt-Tod, Aufeinanderfolge der Lebensalter etc.) auf

die Religion. Gott wird also z.B. als Patriarch, als Handwerker oder als (biologischer) Erzeuger vorgestellt. Nach dem anderen Modell verfährt die Religion *kompensatorisch* oder *ekstatisch-kathartisch*. Sie hat ihren Ursprung im Leiden, das in der Realität erfahren wird und stellt ein Gegenbild dazu auf. Im Traum, im Rausch, in der Ekstase wird die Befreiung vom Leiden erlebt. Sie bilden den Ausgangspunkt für alle Vorstellungen vom Paradies oder von utopischen Zuständen, in denen es keinen Hunger, keine Mühsal, keine Krankheiten und nicht einmal mehr den Tod gibt.

Beide Erklärungsmodelle stellen m.E. eine Fortsetzung und Konkretisierung der Feuerbachschen und Marx'schen Religionskritik dar. Sie stimmen mit Feuerbach und Marx im Grundgedanken überein, daß nämlich nicht Gott den Menschen geschaffen hat, sondern umgekehrt der Mensch seine Götter und zwar nach *seinem* Ebenbild. In den Himmeln aller Kulturen findet sich nichts anderes als der Widerschein der irdischen Verhältnisse, nur idealisiert.

Marx' berühmter Satz:

*"Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur ... Sie ist das Opium des Volks"* (MEW 1, S.378)

enthält allerdings einen Aspekt, den ich bei Topitsch so nicht gefunden habe. Es stellt sich nämlich die Frage, warum die Religion, nachdem sie als Ideologie und Täuschung entlarvt ist, weiterlebt. Marx' Antwort darauf ist: weil das soziale Elend weiterexistiert, das das Bedürfnis nach

einer besseren, jenseitigen Welt erzeugt. Die Religion kann also weder durch ein regierungsamtliches Verbot noch durch die Wissenschaft allein aufgehoben werden, die uns die Religion als einen Anthropomorphismus erklärt. Die Religion wird nur dann verschwinden, wenn das soziale Elend verschwunden ist, das das religiöse Bedürfnis erzeugt.

### **VI) Trennung von Religion und Philosophie bzw. Überführung der Philosophie in Wissenschaft.**

Eine weitere Stärke der Topitsch'schen Theorie ist, daß sie die Philosophie einerseits aus den Fesseln der Religion (bzw. der Metaphysik) befreien und andererseits in Wissenschaft überführen will. Ich fasse diese beiden Punkte hier zu einem Punkt zusammen. Topitsch stellt den Gegensatz von "Erkenntnis und Illusion" (so der Titel eines seiner letzten Bücher, 2.Aufl., Tübingen 1988) in den Mittelpunkt. Allein die Wissenschaft ist für ihn dabei auf Erkenntnis ausgerichtet. Die Philosophie dagegen wird, wie auch die Religion, der Illusion gleichgesetzt. Das Ziel des ganzen Buches ist, wie es im Vorwort heißt, "die Verabschiedung einer menschheitsgeschichtlichen Illusion"(S.3), d.h. also die Verabschiedung der Religion und der Philosophie.

Auch hier stimmt Topitsch weitgehend mit Marx überein. Die Kritik an der Philosophie, die noch nicht aus dem Bannkreis der Religion herausgetreten ist, leistet Marx als Kritik des Idealismus. Als Idealismus werden alle Philosophien kritisiert, die von der Priorität der Idee oder der Geistes ausgehen. Alle diese Philosophien sind insofern der Religion verwandt, als sie mit der Priorität des Gei-

stes vor der materiellen Wirklichkeit direkt oder indirekt auch immer von irgendwelchen Göttern ausgehen, die diese Wirklichkeit erschaffen haben.

Umgekehrt ist der Übergang vom Idealismus zum Materialismus für Marx gleichzeitig auch der Übergang von der Philosophie zur positiven Wissenschaft. In der "Deutschen Ideologie" heißt es: "Da, wo die Spekulation (d.h. die idealistische Philosophie und die Religion, K.L.) aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, *positive Wissenschaft* ... Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium." (MEW 3, S.27) Bis in die Formulierung hinein werden hier Prinzipien der positivistischen Philosophie vorweggenommen.

Ablösung der Philosophie von der Religion und Überführung der Philosophie in die Wissenschaft: dieser richtige Gedanke büßt bei Topitsch dadurch von seiner Überzeugungskraft ein, daß die Gegensätze von Religion und Philosophie bzw. von Philosophie und Wissenschaft verabsolutiert werden. Marx z.B. verhält sich in diesem Punkt dialektisch: er kritisiert Hegel wegen seiner idealistischen, theologischen Grundzüge, gleichzeitig knüpft er an die vielen positiven Erkenntnisse seiner Philosophie an und hebt sie auf. Topitsch dagegen vermittelt den Eindruck, als sei die Wissenschaft etwas absolut Neues, das sich erst nach der Überwindung der Religion und Philosophie ausbilden könne und quasi erst von den Positivisten begründet worden sei.

Aus der Tatsache, daß die Philosophie aus der Mythologie bzw. aus der Theologie *entstanden, ist* wird nämlich geschlossen, daß die Philosophie ihrem Wesen nach bis auf den heutigen Tag immer noch Mythologie und Theologie *ist*. Tatsächlich besteht zwischen Religion und Philosophie bzw. zwischen Philosophie und Wissenschaft aber ein dialektisches Verhältnis oder anders ausgedrückt: ein Kampf, der bei den Vorsokratikern anfängt und der auch heute noch nicht abgeschlossen ist.

### **VII) Zwischen Mythologie und Wissenschaft: Darwin und Freud**

Topitsch weist mit großem Scharfsinn nach, daß die mythologischen, anthropomorphen Erklärungsmodelle die ganze Geschichte der Philosophie durchziehen. Zum Schluß sieht er auch die Theorien von Darwin und Freud noch der Mythologie verhaftet. Noch Darwins Evolutionstheorie nämlich erklärt die Entwicklung der Arten *soziomorph*, nach dem Modell der kapitalistischen Konkurrenz, in der nur der am besten Angepaßte oder Tüchtigste überlebt ("Erkenntnis und Illusion", S.140f.). Und auch Freuds Psychoanalyse mit ihrer Unterteilung des psychischen Apparats in Es, Ich und Überich verfährt *soziomorph*, da das Überich wie ein Tyrann die Psyche beherrscht (ebd., S.137f.).

Es stellt sich die Frage, worauf die Gleichsetzung von Mythos und Philosophie hinauswill. Sollen Darwin und Freud der Mythologie zugeschlagen und aus der Wissenschaft ausgegrenzt werden? Dann existierte die Wissenschaft wirklich erst seit dem Auftreten des Positivismus oder des Kritischen Rationalismus.

Oder soll umgekehrt auch der Mythologie ein Erklärungswert beigegeben werden? Dann wäre die Mythologie dasjenige, das nicht nur die Philosophie, sondern auch noch die Wissenschaft übergreift.

Will man beide falschen Extreme vermeiden, dann ist die Philosophie nicht nur Mythologie oder "menschheitsgeschichtliche Illusion", wie Topitsch meint, sondern auch und zugleich Wissenschaft. Sie ist Mythos und Wissenschaft in einem und zwar auf allen Stufen ihrer Entwicklung. Anders ausgedrückt: die Philosophie ist die geistige Arena, in der der Kampf zwischen dem Mythos und der Wissenschaft ausgetragen wird oder der *Prozeß*, in dem der Mythos fortwährend in Wissenschaft umschlägt. Faßt man die Philosophie so, d.h. dialektisch, dann ergeben sich daraus verschiedene Konsequenzen.

Erstens wird schon die Mythologie als rudimentäre, bildliche Form der Weltklärung anerkannt. Sie ist also nicht absolut falsch, sondern enthält, wenn auch noch so untergeordnet, ein wahres Moment.

Zweitens wird die ganze Philosophiegeschichte als Kampf gegen den Mythos interpretiert. Der Umschlag des Mythos in Wissenschaft ist kein einmaliger Vorgang, sondern ein Prozeß, der sich auf verschiedenen Stufen wiederholt (was umgekehrt heißt, daß die Wissenschaft im Prozeß ihrer De-Mythologisierung oder ihrer Desanthropomorphisierung stets einen Rest an Mythos behält). Wenn die Vorsokratiker den Ursprung der Welt im Wasser, im Feuer,

in der Zahl etc. erblicken, so setzen sie "wissenschaftliche" Erklärungen gegen den griechischen Mythos von Uranos und Gaia. Zugleich bleiben sie der Mythologie verhaftet, denn auch Wasser, Feuer und Zahl sind etwas Göttliches. Bei Kepler, Galilei, Newton u.a., den Schöpfern der modernen Naturwissenschaft, wiederholt sich, auf weit entwickelterem Niveau, etwas ähnliches. Durch ihre Naturgesetze zerstören sie das religiöse, mittelalterliche Weltbild. Zugleich begreifen sie die Naturgesetze als von Gott eingesetzte Gesetze.

Drittens ist auch die moderne positive Wissenschaft nicht frei von Mythologie. Vielmehr drohen die positiven (Einzel-) Wissenschaften in eine neue Mythologie umzuschlagen, in die Mythologie der Machbarkeit bzw. der vollständigen Beherrschbarkeit der Natur. Die Wissenschaft wird zur neuen Religion, die ihre Grenzen und ihr menschliches Maß völlig aus den Augen verloren hat und sich als etwas selbst Absolutes setzt. Anzeichen dafür finden sich bereits in den beiden Hauptwerken von St.-Simon, der - als Lehrer von Auguste Comte - ja auch in die Ahnenreihe des Positivismus gehört. Sie tragen die bezeichnenden Titel "Catéchisme des industriels" (1823/24), Glaubensbekenntnis der Industriellen, und "Nouveau Christianisme" (1825), Neues Christentum. Wissenschaft ist also nicht nur die Überwindung der Religion, sondern zugleich die neue Religion. (Mit seiner berechtigten Kritik an der Vermengung von Mythologie bzw. Religion und Wissenschaft hätte Topitsch also auch bei der Tradition des Positivismus, d.h. seinen eigenen theoretischen Voraussetzungen

ansetzen können.)

### **VIII) Wissenschaft und Ideologie. Sein und Sollen**

Wissenschaft und Ideologie sind bekanntlich Gegensätze. Die Wissenschaft untersucht das, *was ist*. Zur Ideologie zählt das, was der Wissenschaftler glaubt oder wünscht, daß *sein soll*. Die Wissenschaft macht Aussagen, die überprüfbar, beweisbar oder falsifizierbar sind. Die Ideologie beruht auf Werten, die nicht überprüfbar sind, sondern aus subjektiven Entscheidungen oder Überzeugungen hervorgehen. Z.B. beschreibt und erklärt die Wissenschaft das Ozonloch oder das Waldsterben; auf die Frage, ob das Ozonloch oder das Waldsterben sein sollen, oder ob sie lieber nicht sein sollen, hat sie keine Antwort. Dieses Problem gehört in den Bereich der Ethik oder der Politik.

Wenn Max Weber "Wertfreiheit" der Wissenschaft fordert, so heißt das, daß alle Ideologie, alle Werte, alles Nicht-Überprüfbares aus der Wissenschaft ausgeschieden werden müssen. Insbesondere dürfen die privaten moralischen oder politischen Überzeugungen des Wissenschaftlers nicht mit in seine Wissenschaft eingehen.

Auch in diesem Punkt der Wertfreiheit der Wissenschaft stimmen Marx und Topitsch völlig überein. Das mag überraschend klingen. Topitsch, Popper u.a. haben Marx immer als Ideologen kritisiert, der wissenschaftliche Aussagen und politische Wertungen miteinander vermischt. Ihr Vorwurf ist jedoch, so wie er zumeist vorgebracht wurde (und immer noch wird), unzutreffend. Denn ge-

nau wie Max Weber oder Topitsch hält auch Marx am Prinzip der Wertfreiheit der Wissenschaft fest. In einem Brief charakterisiert Friedrich Engels seinen Freund Marx als einen "Mann der Wissenschaft" und fährt dann fort: als Mann der Wissenschaft

*"darf man kein Ideal haben, man erarbeitet wissenschaftliche Ergebnisse, und wenn man darüber hinaus noch ein Mann der Partei ist, so kämpft man dafür, sie in die Praxis umzusetzen. Wenn man aber ein Ideal (d.h. einen Wert, eine politische Überzeugung, K.L.) hat, kann man kein Mann der Wissenschaft sein, dann man hat eine vorgefaßte Meinung." (MEW 36, S.198) Im gleichen Sinne äußert sich auch Marx selbst: "Einen Menschen aber, der die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst ..., sondern von außen, ihr fremden, äußerlichen Interessen entlehnten Standpunkt zu akkomodieren sucht, nenne ich gemein" (MEW 26.2, S.112).*

Der Gegensatz zwischen Marx und Topitsch besteht also nicht im Prinzip der Wertfreiheit. Beide bestehen auf der Trennung von Wissenschaft und Politik und klammern die Politik aus der Wissenschaft aus. Der Gegensatz besteht vielmehr im Begriff des Sollens:

- der positivistische Begriff des Sollens geht auf Max Weber bzw. auf Kant zurück. Das Sollen ist hier *subjektiv* gefaßt, als eine menschliche Forderung oder als Gebot. Das Sollen steht im Gegensatz zum Sein. "So ist es", sagt man, "aber so soll es nicht sein". Aus dem Sein kann kein Sollen abgeleitet werden. Wer es tut, begeht einen "naturalistischen Fehlschluß".
- Der dialektische Begriff des Sollens geht dagegen auf Hegel zurück. Das

Sollen ist hier *objektiv* gefaßt als das, was sein wird. Zwischen Sollen und Sein besteht also kein Gegensatz, sondern eine Einheit. Das Sollen bezeichnet die realen Tendenzen oder die Zukunft des Seins, also das, wohin sich das, was ist, aus sich selbst heraus notwendig (naturgesetzlich) entwickelt.

### **IX) Positivistische und dialektische Auffassung von Wissenschaft**

Ich skizziere im folgenden zwei gegensätzliche Auffassungen von Wissenschaft. In diesem Gegensatz beruht m.E. der Hauptgegensatz nicht nur zwischen Topitsch und Marx, sondern allgemein zwischen Positivisten und Dialektikern. Von diesem Gegensatz her wird der doppelte Begriff des Sollens noch deutlicher.

Vor allem gründen diese beiden Auffassungen von Wissenschaft in der gegensätzlichen Auffassung dessen, was "Wirklichkeit" ist bzw. auf welche Wirklichkeit die wissenschaftliche Erkenntnis gerichtet ist. Wie der Name sagt, geht der Positivismus von den "positiva" aus, d.h. von den Gegebenheiten, von den einzelnen Fakten oder Tatsachen. "Die Welt ist alles, was der Fall ist", heißt es in Wittgensteins "Traktatus", die Wirklichkeit ist die Summe aller Fakten.

Aufgabe der Wissenschaft ist es, die Wirklichkeit, d.h. die Gesamtheit der Fakten zu beschreiben und zu erklären. Erklärt werden die Fakten, indem sie zusammengefaßt, kategorisiert und unter allgemeine Gesetzmäßigkeiten subsumiert werden. Die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten wiederum werden in sog.

Theorien zusammengefaßt, wobei diejenige Theorie die beste oder akzeptabelste ist, die es erlaubt, alle bekannten Gesetze durch logische Schritte aus sich abzuleiten. Prinzipiell also werden drei Ebenen unterschieden:

- 1) die einzelne Beobachtung, die im Protokollsatz festgehalten wird,
- 2) das Gesetz, das viele einzelne Beobachtungen zusammenfaßt und erklärt und
- 3) die Theorie, aus der die einzelnen Gesetze logisch abgeleitet werden können.

Die Grundlage des Positivismus aber ist das Faktum, die einzelne Tatsache. Sie ist der Ausgangs- und der Endpunkt. Auf ihr bauen sich die Theorien auf. Durch sie werden die Theorien letztlich verifiziert oder falsifiziert.

Der Gegenbegriff zum Positivismus wäre der Negativismus oder eben die Dialektik, die das Positive mit dem Negativen verbindet. Das "negativum", in Analogie zum "positivum" gebildet, bezeichnet nicht das Gegebene, sondern das *Nicht-Gegebene*. Es bezeichnet entweder die *Auflösung* des Gegebenen oder (gleichzeitig damit) das *Entstehen* eines anderen, neuen Gegebenen. In jedem Fall bezeichnet es einen *Übergang*, einen zeitlichen Prozeß. Wie also der Grundbegriff des Positivismus das Faktum oder die Tatsache ist, so ist der Grundbegriff der Dialektik der *Prozeß* oder die *Vermittlung*. Wie sich die Wirklichkeit für den Positivismus aus lauter Fakten zusammensetzt, so besteht sie für die Dialektik aus lauter Prozessen und Vermittlungen.

Der Unterschied liegt also in erster

Linie im Hinblick auf die Zeit bzw. die Geschichte. Der Positivismus hat es mit einer weitgehend "geschichtslosen" Wirklichkeit zu tun, was sich z.B. darin zeigt, daß sich naturwissenschaftliche Experimente wiederholen lassen. Für die Dialektik hingegen ist Zeit etwas Geschichtliches, Irreversibles. Über quantitative, kreisförmige Bewegungen hinaus geht es immer auch um gerichtete Prozesse. Mit dem Absterben eines Alten entsteht immer auch etwas qualitativ Neues.

### **X) Goethe und Marx über Dialektik.**

Hegels Unterscheidung von (positivem) Verstand und (dialektischer) Vernunft

Am Anfang des "Faust", in der Studierzimmer-Szene, fragt Faust den Mephisto, wer er sei. Darauf antwortet Mephisto, er sei

*"... ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will,  
und stets das Gute schafft."*

Faust versteht nicht und fragt nach. Darauf Mephisto:

*"Ich bin der Geist, der stets verneint!  
Und das mit Recht: denn alles was entsteht,  
Ist wert, daß es zugrunde geht (...)  
So ist denn alles, was ihr Sünde,  
Zerstörung, kurz das Böse nennt,  
Mein eigentliches Element." (V.1336 ff.)*

In dieser Selbstdarstellung gibt Mephisto eine Definition der Dialektik. Alles Positive, alles was ist, das vergeht auch und zwar zu recht. Es vergeht durch das Negative, das in ihm steckt. Und durch die Negation entsteht etwas Neu-

es. Wer also die Wirklichkeit erkennen will, der muß sie im geschichtlichen Prozeß ihres Entstehens und Vergehens, also nicht in ihrem bloßen So-Sein, erkennen.

Daß Goethe diese Worte gerade dem Teufel in den Mund legt, scheint Topitsch Recht zu geben, daß die ganze Dialektik doch nur religiöser Hokuspokus und letztlich Theodizee ist. Erstens aber hatte Goethe bekanntlich mit Religion und Theologie nicht viel zu schaffen. Zweitens können ja auch richtige Gedanken durchaus in religiöser Verkleidung auftreten.

Ganz ohne religiöse Verkleidung jedenfalls hat Marx die Dialektik definiert. Die Dialektik ist allen Doktrinären ein Ärgernis und ein Greuel, heißt es im schon zitierten Nachwort zum "Kapital", "weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist." (MEW 23, S.27f.)

Positivismus und Dialektik sind in dieser Definition nicht zwei völlig entgegengesetzte und einander ausschließende Denkweisen. Sie beziehen sich vielmehr aufeinander und ergänzen sich gegenseitig, genau so, wie sich die Erkenntnisleistungen des Verstandes und der Vernunft in Hegels Logik ergänzen. Der Verstand reißt die Dinge aus ihrem Zusammenhang heraus und erkennt sie in ihrer Abstraktion und Isolation, so wie

der Naturwissenschaftler im Experiment bestimmte Dinge isoliert und unter dem Ausschluß störender Einflüsse erforscht. Die Vernunft dagegen begreift die Dinge in ihrem Zusammenhang und in ihrer Bewegung. Ihr geht es darum, die Abstraktion zu überwinden und "dasjenige, was der Verstand fixiert (d.h. aus dem Ganzen und dem Flusse der Bewegung herausgenommen, K.L.) hat, zu überwinden" (Enzyklöpädie §32 Zusatz, Werkausgabe Bd. 8, S.99).

Verhalten sich Positivismus und Dialektik zueinander wie Verstand und Vernunft, dann lassen sich zwei Dinge als Konsequenz ableiten:

- Erstens schließt die Dialektik den Positivismus mit ein. Sie enthält ihn als untergeordnetes Moment oder als Spezialfall. Umgekehrt ist der Positivismus, wie der Verstand, nur die *halbe Rationalität*. - Die Erkenntnis muß aus diesem Grund über die Teile zum Ganzen, über die Strukturen zur Geschichte fortschreiten.
- Zweitens aber ist das positive Erfassen der Dinge die Voraussetzung der dialektischen Erkenntnis; insofern ist der Verstand grundlegender. Bei Hegel heißt es: "Die Vernunft ohne Verstand ist nichts, der Verstand doch etwas ohne Vernunft" (Aphorismen aus dem "Wastebook", Werkausgabe Bd.2, S.551). Das verständige Erkennen der Teile ist die Voraussetzung für das vernünftige Erkennen, das auf das Ganze gerichtet ist.

### **XI) Der dialektische Begriff der "Tatsache"**

Ich sagte, daß der Grundbegriff des Positivismus die Tatsache ist, das Fak-

tum, oder das, "was der Fall ist", der Grundbegriff der Dialektik hingegen der Prozeß oder die Vermittlung. Das heißt nicht, daß innerhalb der Dialektik nicht auch von Tatsachen gesprochen wird; nur meint man damit etwas anderes als der Positivismus. "Tatsache" heißt für die Dialektik immer "vermittelte Tatsache". Vermittelt sind die Tatsachen auf doppelte Weise. Zum einen durch sich selbst, d.h. durch das Ganze und die Bewegung des Ganzen, durch ihr Entstehen und Vergehen. Zum anderen durch die Gesellschaft, d.h. durch den Prozeß, in dem eine Tatsache ins gesellschaftliche Bewußtsein tritt und z.B. für wert befunden wird, wissenschaftlich untersucht zu werden.

Es ist etwas anderes, ob ich sage, die Wissenschaft darf als Wissenschaft keine Werte oder Interessen verfolgen, oder ob ich sage, die Wissenschaft beruht selbst auf Werten oder Interessen, die ihr sozusagen vorausgesetzt sind. Im einen Fall betrachte ich die Tatsachen, die ich als Wissenschaftler erforsche, als gegeben. Im anderen Fall betrachte ich die Tatsachen als gesellschaftlich vermittelt. Ich kann z.B. in den ökologischen Schäden wie dem Ozonloch oder dem Waldsterben nur positive Tatsachen sehen. Ich abstrahiere aber damit von den ungeheuren politischen Anstrengungen, die es gekostet hat, diese Tatsachen überhaupt zu Tatsachen zu machen, d.h. sie in das öffentlichen und damit auch in das wissenschaftlichen Bewußtsein zu erheben. Fast ist es heute vergessen, wie lange die Parteien und die Wissenschaften die Tatsachen der ökologischen Schäden geleugnet oder verharmlost haben.

Für die Positivisten besteht Wissenschaft in der (wertfreien) Klärung vorgegebener Tatsachen. Für die Dialektiker besteht Wissenschaft darüber hinaus in der Reflexion der gesellschaftlichen Werte und Interessen, warum gerade diese Tatsachen untersucht werden und nicht irgendwelche anderen. Nur durch das Interesse der bürgerlichen Konkurrenzwirtschaft (im Gegensatz zur feudalen Landwirtschaft) kann z.B. der Aufschwung erklärt werden, den die Naturwissenschaften in der Neuzeit genommen haben. Nur durch den politischen Einfluß der Atomwirtschaft kann es auch erklärt werden, daß während der letzten Jahrzehnte so wenig Geld für die Erforschung alternativer Energien ausgegeben wurde.

### ***XII) Umschlag des Positivismus in Mythologie?***

Ich habe vorhin schon von der Gefahr des Umschlages des Positivismus in Mythologie gesprochen. Diese Gefahr hat eine äußere und eine innere Seite. Die mehr äußere Seite sehe ich darin, daß die einseitige Rationalität des Positivismus sehr schnell in das Bedürfnis nach Irrationalität umschlagen kann, wie gerade heute zu beobachten ist. Es gibt viele Fragen, auf die die Naturwissenschaften und der Positivismus keine Antwort haben, z.B. die Frage nach dem guten Leben oder die Frage nach dem Nutzen und auch den Grenzen der Wissenschaften. Indem der Positivismus alle Fragen, die nicht mit den Methoden der Naturwissenschaften beantwortet werden können, ausklammert, läßt er die Menschen, die solche Probleme haben, im Regen stehen. Worüber man wissenschaftlich nicht reden kann, darüber soll

man eben schweigen. Man kann über Fragen des guten Lebens aber sehr wohl in einen rationalen Diskurs eintreten.

Die andere, mehr immanente Seite sehe ich darin, daß die einseitige Rationalität des Positivismus in den Mythos universeller Machbarkeit umschlägt. Die Wissenschaft verliert ihr menschliches Maß. Sie wird zur Allmacht, zur neuen Religion, von der alles Heil erwartet wird. Wie fragwürdig ein solcher Anspruch ist, zeigt sich in den ökologischen Krisen, die ja gerade auch durch den Technizismus verursacht worden sind.

Es gibt zur Wissenschaft keine Alternative. Man kann nicht glauben, die ökologischen Probleme durch einen Verzicht auf die Wissenschaft und die Flucht in den Irrationalismus lösen zu können. Man darf aber auch nicht glauben, die durch positivistische Wissenschaft und Technik entstandenen Probleme könnten allein durch einen verstärkten Einsatz der gleichen Wissenschaft und Technik wieder behoben werden. Wer so denkt, der gleicht einem Menschen, der glaubt seine Schulden dadurch tilgen zu können, daß er noch größere Schulden macht.

Seit einiger Zeit hat in den Wissenschaften bekanntlich ein Umdenken eingesetzt. Die Diskussion wird unter Stichworten wie "Naturverträglichkeit", "Technikbewertung", "Prinzip Verantwortung", "Wissenschafts- oder Wirtschaftsethik", "gesellschaftliche Akzeptanz" etc. geführt. Ich glaube nicht, daß alle diese Diskussionen fruchtbar sind und unbedingt weiterführen. Ich glaube aber, daß diese Diskussionen über den engen positivistischen Wissenschaftsbegriff hinausgeführt haben. Insofern nämlich, als sie die Wissenschaften nicht mehr aus ihren gesellschaftlichen Bezügen herausnehmen und die Arbeitsteilung, die in den Wissenschaften herrscht, durch eine übergreifende, gesellschaftliche Verantwortlichkeit relativieren.

**Copyright:** Konrad Lotter, München

*Dieser Vortrag wurde im Rahmen einer Wochenendsveranstaltung der Thomas-Dehler-Stiftung gehalten. Das Seminar hatte zum Thema "Ernst Topitsch - ein liberaler Ideologiekritiker" und fand statt vom 23.-25. Juli 1993.*

# RELIGIOSITÄT eine Gefahr für Moralität?

Bemerkungen zu einem kaum beachteten Aspekt  
der Humeschen Religionsphilosophie  
Gerhard Streminger (Graz)

**Gleich zu Beginn der 1757 veröffentlichten *Natural History of Religion* schreibt David Hume, daß "jede die Religion betreffende Untersuchung von der größten Wichtigkeit" sei, und daß "insbesondere zwei Fragen ... unsere Aufmerksamkeit herausfordern": diejenige nach der "Grundlage der Religion in der Vernunft" und diejenige nach dem Ursprung der Religion "in der menschlichen Natur".<sup>1</sup>**

Der ersten, der religionsphilosophischen Herausforderung hatte sich Hume vor allem in den erst nach seinem Tod publizierten *Dialogues concerning Natural Religion* gestellt; und die zweite, also die religionspsychologische Fragestellung ist Gegenstand der *Natural History of Religion*. Humes Auffassung, wonach "jede die Religion betreffende Untersuchung von größter Wichtigkeit" sei, werden auch heute noch viele teilen - selbst dann, wenn sie nicht mehr religiös sind, aber mit Sorge die Zunahme des Sektenunwesens und des Fundamentalismus in den verschiedenen Hochreligionen beobachten. Ehe im folgenden ein meines Erachtens besonders interessanter, bislang jedoch weitgehend unbeachteter Aspekt der Humeschen Religionsanalyse herausgearbeitet wird, möge einer der großen zeitgenössischen Philosophen zu Wort kommen: Hans-Georg Gadamer

vertrat in dem von ihm herausgegebenen *Philosophischen Lesebuch* die Meinung, daß Humes Arbeiten zur Religion "am Anfang der modernen religionswissenschaftlichen Forschung" stehen.<sup>2</sup> Leider hat dieses positive Urteil bislang weder in der Gelehrtenwelt noch in der breiten Öffentlichkeit großen Eindruck gemacht.

In den folgenden Ausführungen werde ich mich weniger mit den von Hume betonten "zwei Fragen im besonderen" beschäftigen, sondern zu zeigen versuchen, daß er sich mit einem weiteren, also *dritten* fundamentalen Problem im Zusammenhang mit der Religion beschäftigt hat, nämlich mit dem Einfluß von Religiosität auf Moralität. Die wichtigsten Passagen zu diesem Thema finden sich im Essay *Of Superstition and Enthusiasm*; im Abschnitt XI seiner *Enquiry concerning Human Understanding*; im Anhang IV und in 'A Dialogue' in seiner *Enquiry concerning the Principles of Morals*; in der *History of England*; in Teil XII der *Dialogues concerning Natural Religion*, und, vor allem, im Abschnitt XIV seiner *Natural History of Religion*.<sup>3</sup> Weshalb Hume über die Beziehung von Religion und Moral keine systematische Abhandlung wie über die beiden oben erwähnten Fragen geschrieben hat, ist nicht ganz einleuchtend. Wahrscheinlich wollte er die fundamentalistisch Gesinnten seines Lan-

des nicht noch weiter vergrämen. Denn diesen war es ohnedies zweimal gelungen, eine Professur zu vereiteln, und selbst der bescheidene Posten des Bibliothekars in der Juristenfakultät war ihm erst nach größten Schwierigkeiten zugesprochen worden.

Obwohl David Hume der Zusammenhang von Religiosität und Moralität zeit-lebens interessiert hat, findet sich die zentrale Überlegung zu diesem Thema im Kapitel XIV der *Natural History of Religion*. Darin wird mit besonderem Nachdruck (und mit hochinteressanten Argumenten) die These vertreten, daß die gängigen Formen von Religiosität eine Gefahr für Moralität darstellten. Der Darlegung der diesbezüglichen Humeschen Argumente ist der erste Teil der Arbeit gewidmet; im zweiten sollen einige zusätzliche Argumente entwickelt werden, die meines Erachtens Humes überraschende These zu stützen vermögen.

### **I. Humes Argument**

Im wesentlichen sind es folgende Gedankenschritte, die Hume zur Meinung bewogen hatten, daß Religiosität eine Gefahr für Moralität sei:

Sein Ausgangspunkt ist ein ziemlich positives Menschenbild, wie er es vor allem in der *Enquiry concerning the Principles of Morals* entworfen hat. Er kommt darin zum Ergebnis, daß sowohl das calvinistische als auch das egoistische Menschenbild à la Hobbes falsch seien. Denn seiner Ansicht nach sind Menschen von Natur aus nicht bloß auf sich selbst bedachte, sondern auch wohlwollende, vom

Schicksal ihrer Mitmenschen betroffene Wesen. Dies zeige sich nicht zuletzt in der Art und Weise wie Menschen über andere Menschen urteilen: Gelegentlich loben sie tugendhafte Handlungen aus längst vergangenen Zeiten und entfernten Ländern, ohne daß sich auch nur ein Anschein von Eigeninteresse daraus ableiten ließe; mitunter erkennen sie großzügige, mutige, edle Taten an, selbst wenn sie von einem Gegner vollbracht werden und ihnen bekannt ist, daß diese dem Eigeninteresse sogar schaden könnten; bisweilen vermögen sie in anderen eine Anteilnahme am Schicksal von Mitmenschen zu wecken, ohne sich bemühen zu müssen, diese davon zu überzeugen, daß sie einen Vorteil aus ebenjenen Handlungen ziehen werden, die sie ihrer Zustimmung und Anerkennung empfehlen.<sup>4</sup>

Aus diesen Beobachtungen, die Hume an einer Stelle *experimenta crucis* nennt, zieht er die Folgerung, daß Menschen zwar auch auf die Erfüllung eigener Interessen bedacht sind (wobei allerdings ziemlich unklar bleibt, wo er hier die Grenzen zieht), daß sie aber auch imstande und willens sind, von Eigeninteressen abzu-sehen und Dinge zu billigen, die entweder nicht von persönlichem Nutzen sind oder diesem sogar entgegenstehen. Hume glaubt, in seiner *Enquiry concerning the Principles of Morals* gezeigt zu haben, daß es ein "allgemeines Interesse für die Gesellschaft oder ein uneigennütziges Gefühl für das Wohlergehen oder die ungerechte Behandlung anderer"<sup>5</sup> gibt; daß Menschen über eine spontane Anteilnahme am Glück oder Unglück anderer verfügen, etwa wenn sie mit Stotternden mitleiden; daß ihnen der "bloße Anblick von Glück, Freude und Wohlstand Vergnü-

gen bereitet"<sup>6</sup>, kurz: daß es eine "natürliche Menschenliebe"<sup>7</sup> gibt.

Die vielleicht beeindruckendste Illustration zur Begründung dieses optimistischen Menschenbildes findet sich jedoch nicht in der 1751 veröffentlichten *Enquiry concerning the Principles of Morals*, sondern im Jugendwerk, dem 1739/40 publizierten dreibändigen *Treatise of Human Nature*. Damals, als der kleine David Hume im Süden, im calvinistischen Teil Schottlands aufwuchs, war es immer noch verboten, am Sabbat Schiffbrüchigen zu helfen; in Not geratenen Menschen am Tag des Herrn nicht beizustehen, galt als besonderes Zeichen von Frömmigkeit. Diese Tatsache scheint Hume tief bewegt zu haben, denn in seinem Jugendwerk ermuntert er seine Leser, sich doch einmal vorzustellen, sie sähen

*"in einiger Entfernung ein Schiff ..., das vom Sturm hin und her geworfen wird und jeden Augenblick in Gefahr ist, an einem Felsen oder einer Sandbank zu zerschellen." Nehmen wir weiter an, das Schiff "werde so in meine Nähe getrieben, daß ich deutlich das Grausen wahrnehme, das sich auf den Gesichtern der Seeleute und der Passagiere malt, daß ich ihr klägliches Schreien höre, die nächsten Freunde Abschied nehmen oder sich fest umarmen sehe, entschlossen, einer in des anderen Armen zu sterben. Kein Mensch wäre roh genug, bei solchem Schauspiel irgendwelche Lust zu fühlen. Keiner würde in solchem Falle einer Regung des tiefsten Mitleides und Mitgefühlens sich verschließen können."*<sup>8</sup>

Aus dieser Beobachtung zog Hume zwei entscheidende Schlüsse: Es gibt offenbar ein natürliches Mitgefühl mit dem Schicksal anderer Menschen und es gibt Ideolo-

gien, die um eines höheren Zieles willen ein Interesse entwickelt haben, daß diesseitiges Leid *nicht* vermindert wird. Auch die damaligen gottesfürchtigen Calvinisten empfanden Mitleid mit den in Not Geratenen, aber aufgrund ihrer Ethik war eine Handlung für sie nicht schon deshalb moralisch, wenn dadurch diesseitiges Leid verringert wird, sondern "moralisch" galt eine Handlung erst dann, wenn diese um eines höheren Zieles, *nämlich um Gottes willen* vollzogen wird. Und das hieß in diesem Fall: auf Kosten der Mitmenschen.

In der *Natural History of Religion* versucht nun Hume diese Einsicht zu vertiefen. Zunächst beobachtet er, daß Moralität in dem von ihm verstandenen Sinn, also Mitgefühl und Verminderung von Leid, nicht nur im Calvinismus, sondern auch in anderen Religionen eine bemerkenswert untergeordnete Rolle spielt:

*"Es ist gewiß, daß in jeder Religion, wie erhaben die verbalen Definitionen auch sein mögen, die sie von ihrer Gottheit gibt, ein großer, wenn nicht sogar der größte Teil der Anhänger die göttliche Gnade nicht durch Tugend und gute Sitten suchen wird", sondern "durch oberflächliche Observanzen, zügellosen Eifer, leidenschaftliche Verzückungen oder durch den Glauben an geheimnisvolle und absurde Ansichten. Der kleinste Teil ... des Pentateuchs besteht aus moralischen Vorschriften, und wir dürfen ... sicher sein, daß jener der allzeit am wenigsten befolgte und beachtete war."*<sup>9</sup> Selbst wenn es "ausdrücklich hieße, daß nichts außer Moralität die göttliche Gnade gewinnen könne", so würde doch, sobald die Religion institutionalisiert ist, das Lauschen diesbezüglicher Predigten alsbald wichtiger als "Tugend und gute Sitten" werden.<sup>10</sup>

Dieses in den verschiedenen Religionen zu beobachtende Phänomen, nämlich die geringe Bedeutung von diesseitiger Leidminderung um der Leidenden willen, ist nach Hume aus zwei Gründen höchst überraschend:

Denn zum einen ist

*"niemand ... so töricht, als daß er nicht nach dem Urteil seiner natürlichen Vernunft Tugend und Rechtschaffenheit für die wertvollsten Eigenschaften hielte, die jemand besitzen könne ... Warum läßt er nicht die ganze Religion oder ihren hauptsächlichsten Teil in diesen Vorzügen bestehen?"<sup>11</sup>*

Und zum anderen ist es häufig viel schwieriger, den Aberglauben zu praktizieren als tugendhaft zu sein. Von den "übermäßigen Bußübungen der *Brahmanen*" einmal abgesehen, so ist der "*Ramadan* der Türken, während dessen Dauer die armen Teufel viele Tage lang, und das oft während der heißesten Monate des Jahres und in einigen der heißesten Gegenden der Welt, vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang ohne Essen und Trinken bleiben; daß dieser *Ramadan*, sage ich, selbst für den verderbtesten und lasterhaftesten Menschen härter sein muß als die Erfüllung irgendeiner moralischen Pflicht. Die ... strenge Lebensart einiger *Katholiken* scheint unangenehmer zu sein als Sanftmut und Wohlwollen zu üben."<sup>12</sup>

Moralität ist, wie bereits erwähnt, für Hume ein natürliches, wenn auch nicht selbstverständliches Phänomen<sup>13</sup>; aber verglichen mit wochenlangem Fasten oder lebenslanger Askese ist moralisches Verhalten gewöhnlich kein sehr schwieriges Unterfangen. Es ist gleichsam eine "interessierte Verpflichtung", zu der wir aufgrund einer Kombination von Faktoren

motiviert sind: die Teilhabe an den Gefühlen anderer durch Sympathie; die Sorge um unseren Ruf in der Gesellschaft; der Wunsch, mit uns selbst und anderen in Frieden zu leben; und schließlich das Interesse, ein glückliches und damit tugendhaftes Leben zu führen (denn nach Hume und Platon ist nur der tugendhafte Mensch wirklich glücklich). Das Kriterium für die Moralität einer Handlung ist also das Glück der Menschen bzw. die größtmögliche Leidverminderung der Menschen; und eine Handlung in Übereinstimmung mit diesen Kriterien ist sowohl im besten Interesse des einzelnen als auch der Gesellschaft. Moralität ist nach Hume sozial, für die Gesellschaft und den Handelnden nützlich, und rein diesseitsbezogen; der Wille Gottes sowie Belohnungen und Bestrafungen in einem jenseitigen Leben spielen schlechthin keine Rolle.

Da es sich bei einer so verstandenen Moralität um ein in der Menschennatur verwurzelt, also *allgemeinmenschliches* Phänomen handelt, müssen auch Gläubige darum wissen; auch sie verfügen, wenn Hume recht hat, über dieses natürliche Mitgefühl. Aber damit, nämlich mit der Aufdeckung der Wurzel von Moralität, findet ihre Suche nach dem moralisch Guten kein Ende, vielmehr geraten sie in einen fundamentalen Konflikt. Denn ist nun einmal Moralität ein natürliches Phänomen, dann ist sie völlig unabhängig von religiösen Motiven; ist aber Moralität unabhängig von religiösen Motiven, dann ist sie nichts, was Gläubige der Gottheit zuliebe getan hatten oder was sie "der Gnade und dem göttlichen Schutz besonders empfehlen könnte"<sup>14</sup>. Mit anderen Worten: Ist Moralität ein natürliches

Phänomen, dann stehen Gläubige vor der drängenden Frage, was sie eigentlich Gott zuliebe tun. *Wie kann ich vor mir und anderen beweisen, daß ich ein gottesfürchtiges Leben führe?*

Zwei Möglichkeiten bieten sich an: entweder *rituelles* oder *explizit unmoralisches* Verhalten.

Zunächst zu rituellem Verhalten. Gerade die von Hume so genannten *abergläubischen* Religionen - sein Paradebeispiel hierfür ist der Katholizismus<sup>15</sup> - sind reich an Riten.<sup>16</sup> Wenn nun seine Analyse richtig ist, so werden Riten nicht deshalb vollzogen, *obwohl* sie absurd und unnatürlich sind, sondern *weil* sie es sind. Denn aus dem Umstand, daß Riten und Zeremonien absurd und unnatürlich sind, gewinnt der Gläubige die Gewißheit, etwas um *Gottes* willen zu tun. Jedes dem abergläubischen Menschen

*"empfohlene Ritual, das entweder im Leben unnütz ist, oder seinen natürlichen Neigungen die stärkste Gewalt antut, wird er eben jener Umstände wegen desto bereitwilliger annehmen ... [Dieses Ritual] scheint ganz und gar religiös zu sein, weil es aus keiner Mischung mit anderen Motiven oder Erwägungen hervorgeht ... Wenn er ein Darlehen zurückerstattet oder eine Schuld bezahlt, ist ihm seine Gottheit in keiner Weise dankbar, weil ... manche ebenso gehandelt haben würden, auch wenn es keinen Gott in der Welt gäbe. Aber wenn er einen Tag lang fastet oder sich eine tüchtige Tracht Prügel verabreicht, so hat das seiner Meinung nach eine direkte Beziehung zum Gottesdienst. Kein anderer Beweggrund könnte ihn zu solchen Kasteiungen treiben. Durch diese unver-*

*kennbaren Zeichen der Frömmigkeit hat er nun die göttliche Gnade erlangt und darf zur Belohnung Schutz und Sicherheit in dieser und ewige Glückseligkeit in der kommenden Welt erwarten."*<sup>17</sup>

Aber es gibt noch ein anderes Verhalten, das fromme Menschen gelegentlich wählen, um vor sich selbst und anderen zu beweisen, daß sie ein gottesfürchtiges Leben leben; und dieses Verhalten ist noch viel problematischer als der Vollzug von Riten, denn es handelt sich dabei um explizit *unmoralische* Handlungen. Weil religiöse Menschen vor sich und anderen beweisen wollen, daß sie ein gottesfürchtiges Leben führen, und weil Moralität im Sinne von Mitgefühl und Leidminderung ein natürliches Phänomen ist (Schiffbrüchigen-Beispiel), findet man "in vielen Fällen die größten Verbrechen mit einer abergläubischen Frömmigkeit und Gottesverehrung im Einklang ...; und daher kommt es auch, daß man es zu Recht für unsicher hält, aus der Inbrunst und peinlichen Genauigkeit seiner religiösen Übungen irgendeine gewisse Folgerung zugunsten der Moralität eines Menschen zu ziehen, auch wenn er selbst sie für aufrichtig hält."<sup>18</sup>

In den *Dialogues concerning Natural Religion* wiederholt Hume diesen Punkt: Wenn wir es

*"mit jemandem zu tun haben, der von seiner Religiosität und Frömmigkeit viel Aufhebens macht", hat das "etwa eine andere Wirkung als die, daß sie sich in acht nehmen, von ihm nicht betrogen und getäuscht zu werden ... Bereits die ständige Rücksichtnahme auf ein derart wichtiges Interesse wie das des ewigen Seelenheils ist geeignet, die wohlwollenden Gefühlsregungen zu ersticken*

und einen engherzigen, beschränkten Egoismus zu erzeugen. Wo eine solche Einstellung gefördert wird, gelingt es ihr ohne Schwierigkeit, sich all den allgemeinen Geboten der Liebe und der Wohltätigkeit zu entziehen."<sup>19</sup>

Da Moralität eine natürliche Basis hat, wird um Gottes willen alles andere erlaubt, auch die *Vergrößerung* menschlichen Leids.

## II. Diskussion und Kritik

So weit Humes entscheidende Argumentation zum Verhältnis von Religiosität und Moralität. Natürlich wirft sie mehrere Fragen auf, wovon zwei genannt seien:

1. Ist seine Analyse des Ursprungs von rituellem Verhalten mit dem Hinweis auf natürliche Moralität einerseits und gottesfürchtiges Leben andererseits hinreichend? Meines Erachtens ist sie dies nicht, denn Religiosität ist ein so komplexes Phänomen, daß es wohl nicht bloß auf *eine* Weise erklärt werden kann. So gab Sigmund Freud eine ganz andere Erklärung für den Ursprung rituellen Verhaltens. Seiner Ansicht nach seien Riten immer wieder neu zu vollziehende komplizierte Zwangshandlungen neurotisch Erkrankter. In den auch hierzulande üblichen Riten gehe es dabei insbesondere um den Nachvollzug des kleinkindlichen Zustands hilfloser Abhängigkeit vom Vater. Weil dieser Wohltäter und Tyrann in einem ist, finden sich im Kind tiefsitzende Ängste vor dem göttlichen Allvater, der eben auch droht und straft und eine nie endenwollende Kette an Gewissensbissen schafft. Vor diesen Ängsten können Menschen sich nur durch einen Vaternord (Kreuzigung bzw. Abend-

mahl) befreien.

2. Humes Ausführungen hängen in entscheidender Weise von seinem positiven Menschenbild ab. Aber gibt es tatsächlich die von ihm postulierte "natürliche Menschenliebe"? Bleibt Wohlwollen - trotz des beeindruckenden Schiffbrüchigen-Beispiels - nicht viel eher auf den emotionalen *Nahbereich*, also auf Familie bzw. Freunde beschränkt? Hume dürfte hier selbst ein gewisses Unbehagen verspürt haben, denn die allerletzte Korrektur, die er an seinem Werk vornahm, bezog sich auf die *Enquiry concerning the Principles of Morals*, und zwar auf sein positives Menschenbild. Er ersuchte nämlich den Verleger, die Worte zu streichen, daß es in der menschlichen Natur ein "natürliches Wohlwollen" gäbe.<sup>20</sup>

Aber selbst dann, wenn Humes Darstellung verschiedene Zweifel weckt und verschiedenster Ergänzungen bedarf, so scheint mir die grundsätzliche These, derzufolge viele Formen von Religiosität eine Gefahr für Moralität darstellen, haltbar zu sein. Und zwar aus folgenden Gründen:

### 1. Durch die Konzeption des *Jenseits* wird das *Diesseits* häufig herabgewürdigt.

Der Glaube, daß das wahre Leben erst im *Jenseits* beginnt, degradiert das *Diesseits* zum Durchgangsstadium, zu einem Ort der Bewährung. Weil alle Phänomene des *Diesseits* vor dem Hintergrund der Transzendenz gesehen werden, wird Irdisches kaum noch in seinem Eigenwert erfaßt. Aus diesem Grund führt jede Tendenz zur Weltüberwindung leicht zur Weltverachtung; das *Jenseits* wird geliebt und die Erde wird geschändet. Viele Religio-

nen haben ihren Anhängern nicht erlaubt, sich auf der Erde heimisch zu fühlen, liegt doch der Ursprung des Guten *hinter* dieser Welt, und zwar in einer anderen, der *wahren* Welt.

Vor dem Hintergrund einer solchen Jenseitskonzeption werden in Gläubigen oft spezifische Hoffnungen, nämlich unendliche Sehnsüchte geweckt, die das Diesseits nicht erfüllen kann. Dieses wird deshalb zum Ort, wo das Böse (oder das personifizierte Böse, der Leibhaftige) sein Unwesen treibt. Es ist wohl kein Zufall, daß sich unter Gottesfürchtigen auch die Vorstellung findet, daß der große Gegenspieler des Allmächtigen der "Fürst dieser Welt" sei. Menschen, denen kein Himmel vorgegaukelt wurde, die also nicht mit der Sehnsucht nach einem Jenseits groß geworden sind, werden keine Gründe haben, das Diesseits als bloßes Durchgangsstadium oder gar als eine Art Hölle zu betrachten. Denn das, was vielen die Freude am Diesseits vergällt, ist die Tatsache, daß ihnen von frühester Kindheit an ein Jenseits voll Schönheit schmackhaft gemacht wurde; mit einem solchen Himmel hat man ihnen aber die Erde verdorben.<sup>21</sup>

In subtiler Weise vermögen Jenseitskonzeptionen die verschiedensten Beziehungen zu Natur und Gemeinschaft aufzulösen. Soziale, gleichsam horizontale Bande werden um einer vertikalen Beziehung willen zerschnitten: Gott und ICH. Der zwischenmenschliche Dialog wird durch einen Dialog zwischen Gott und Seele ersetzt, SEINEN Willen zu tun wird zur höchsten Tugend, und auf diese Weise "tugendhaft" ist der einzelne ganz unabhängig vom Zustand der Gemeinschaft, der er angehört. Auf den Trüm-

mern der untergegangenen Welt sieht sich dann das ausgemergelte Ich dem Schöpfer als einzigem Bezugspunkt gegenüber.<sup>22</sup> Weil für die allermeisten Religionen das diesseitige Glück der Menschen kein Maßstab oder gar Zielwert ist, würden ihre Vertreter niemanden als Vorbild ansehen, weil er die Finanzen, das Strafrecht oder das Rechtswesen reformiert hat. Derartige Beiträge zum menschlichen Wohlergehen gelten vor dem Hintergrund eines göttlichen Heilsplans als ziemlich unwichtig. Meines Wissens gibt es im ganzen Kalender keinen einzigen Menschen, dessen für eine Arbeit von öffentlichem Nutzen allein gedacht würde. Anstatt Menschen als gesellige und politische Wesen zu verstehen, *wird in theistischen Ethiken die sittliche Person weitgehend von der gesellschaftlichen getrennt.*

## **2. Viele Formen von Religiosität sind eine Gefahr für Moralität, und zwar aufgrund der mangelnden Moralität der Götter.**

Die Immoralität der im Himmel verehrten Götter bzw. ihrer eifrigsten Anhänger ist wohl kein Zufall. Denn eine wirklich moralische Autorität würde nicht erlauben, daß Menschen sich vor ihr erniedrigen, sondern sie würde sie als gleichwertig behandeln und als Wesen, die das Recht besitzen, ihren eigenen Weg zu gehen. Weil somit die himmlischen Wesen gar keine moralischen Autoritäten sind, sollten uns ihre unmoralischen Handlungen nicht überraschen.

Natürlich entdecken wir in fremden Religionen unschwer Verwerfliches: Zeus handelte unmoralisch, Moloch ebenso, und erst Allah! Aber wenn man die gleichen moralischen Maßstäbe an die eigene Religion anlegt, dann wird sogleich of-

fensichtlich, daß der eigene Gott ebenfalls unmoralisch ist. Gewiß ist es unmoralisch, für endliche Vergehen unendliche Strafen auszusprechen (wie dies der evangelische Jesus von Nazareth immer wieder tat<sup>23</sup>); ebenso ist es unmoralisch, von einer Kollektivschuld zu sprechen, also Menschen für die Taten ihrer Vorfahren verantwortlich zu machen; und schließlich ist es unmoralisch, allmächtig zu sein und doch so ungeheuer viel Leid in der Welt zuzulassen. "Gottes Wege seien eben unerforschlich" heißt es in diesem Zusammenhang immer, aber diese Formel plaudert nur die Wahrheit aus, daß der angeblich Allgütige Dinge schafft oder zuläßt, die moralische Menschen niemals schaffen oder zulassen würden. *Aber das göttliche Wesen muß doch selbst moralisch sein, damit es moralisch wird, SEINE Gebote zu befolgen!!*

### **3. Vielen Formen des Theismus ist eine fromme Intoleranz zu eigen.**

Der eine Gott der Monotheisten scheint eine Form der Verehrung zu verlangen, wodurch andere Formen der Verehrung zur Blasphemie werden. Sobald die Einzigartigkeit eines bestimmten Buches, des *heiligen* Buches, betont wird, gibt ein solcher Glaube Anlaß zu Intoleranz und Unterdrückung. Zur Zeit der Inquisition waren Hochmut, Habsucht und Grausamkeit in den Rang von Tugenden erhoben worden. Die niedersten Instinkte hatten damit ein geweihtes Betätigungsfeld gefunden.

*"Denn täuschen wir uns nicht: das Christentum, noch nicht zufrieden damit, den Menschen Gewalt anzutun, um sich äußerlich seinem Kult zu unterwerfen, hat*

*die Kunst erfunden, das Denken zu tyrannisieren und das Gewissen zu martern, eine Kunst, die jedem heidnischen Aberglauben fremd war."*<sup>24</sup>

Aber wie sollte man auch von einer Religion Toleranz erwarten, deren Begründer gemeint hatte:

*"Wer nicht für mich ist, ist gegen mich"*<sup>25</sup>, *und der seinen Jüngern befohlen hatte, Menschen zu zwingen, in sein Haus zu kommen: "Geh hinaus ... und nötige sie hereinzukommen, daß mein Haus voll werde."*<sup>26</sup>

Es ist nicht unplausibel, daß Theisten diejenigen verfolgen, die sie als Feinde Gottes erachten, ist doch ihr Glaube üblicherweise mit der Vorstellung verknüpft, daß die eigene Sache diejenige Gottes sei. Dies trifft auf alle Religionen zu, denn es macht nur Sinn, sich bewußt und engagiert für eine bestimmte Religion einzusetzen, wenn man andere Religionen für nicht gleichwertig hält. So heißt es im AT:

*"Wer den Göttern opfert, außer dem HERRN allein, soll mit dem Bann belegt werden."*<sup>27</sup>

Und im Koran ist zu lesen:

*"Siehe, schlimmer als das Vieh sind bei Allah die Ungläubigen, ... So rüstet wider sie, was ihr vermöget an Kräften ..., damit in Schrecken zu setzen Allahs Feind ... O du Prophet, feuere die Gläubigen zum Kampfe an..."*<sup>28</sup>

Es gibt auf Erden keine Religion, die nicht ihre glühenden Verteidiger hätte, die bereit sind, ihr Leben für jene Ideen zu opfern, von denen sie glauben, daß die eigene ewige Seligkeit (und die der ganzen Menschheit) davon abhinge. Aufgrund dieses hehren Zieles glauben sie,

berechtigt zu sein, gegen die Gläubigen anderer Religionen "mit der äußersten Ruchlosigkeit und Grausamkeit" vorgehen zu dürfen.<sup>29</sup> Der himmlische Ursprung der anderen Religionen wird von ihnen mit Vehemenz bestritten, allerdings mit gleich guten Gründen, mit denen Vertreter dieser Religion den himmlischen Ursprung jener Religion in Abrede stellen. Weil dem so ist, wird es zwischen den verschiedenen Religionen im Grunde nie Frieden geben können.

Prallen Anhänger religiös fundierter Ethiken aufeinander, so sind Konflikte in vernünftiger Weise kaum zu lösen, da alle sich von Gott geleitet fühlen; alle glauben, daß die eigenen Gebote objektiv gegeben, eben *gottgewollt* seien.<sup>30</sup> So sind die Juden der Meinung, daß Jesus nicht der im Alten Testament verheißene Messias war, weshalb sie Christen Verlogenheit vorwerfen. Die Christen ihrerseits behaupten, daß Jesus der verheißene Messias war, weshalb sie den Juden Verstocktheit vorwerfen. Das Problem, daß Konflikte zwischen religiösen Parteien kaum lösbar sind, läßt sich innerhalb des Christentums bis in die Urgeschichte, zumindest bis zum Streit zwischen Petrus und Paulus zurückverfolgen. Und im 1. Brief an Timotheus spricht der hl. Paulus sogar von zwei "Ketzern, ... die ich dem Satan übergeben habe, damit sie durch seine Züchtigung das Lästern verlernen."<sup>31</sup>

Großes Gottesvertrauen kann gesellschaftlich besonders gefährlich sein, da es auf die Hoffnung hinausläuft, daß "schon alles gut gehen" werde. Auf ausdrückliches Geheiß Gottes begeht der Gläubige eine Tat, die er ansonsten niemals begehen würde, die er vielleicht so-

gar abscheulich fände, vertraute er nicht felsenfest darauf, auserwähltes Werkzeug in einem göttlichen Heilsplan zu sein. Ohne die Konsequenzen zu bedenken, werden in Einklang mit den alten Schlachtrufen "Gott will es!" oder "Allah ist groß!" Handlungen gesetzt.

#### **4. Viele Formen des Theismus enthalten fragwürdige moralische Forderungen.**

Im Theismus finden sich zum Teil erschreckende Forderungen. So gehört nach Moses das Erstgeborene dem Herrn und muß ihm geopfert werden.<sup>32</sup> Zwar wurde dieses Ansinnen im Laufe der Zeit fallengelassen, aber dafür ist es seit Paulus gewissermaßen "offiziell" erlaubt, zur Verherrlichung Gottes "heilig zu lügen". Ihm ist es einerlei, ob Christus in unlauterer oder in lauterer Weise verkündigt wird<sup>33</sup>, Paulus bekennt offen seine Doppelzüngigkeit und erläutert seine Methode der Verstellung so:

*"Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne; denen, die unter Gesetz sind, wie einer unter Gesetz - obwohl ich selbst nicht unter Gesetz bin ...; denen, die ohne Gesetz sind, wie einer ohne Gesetz - obwohl ich nicht ohne Gesetz vor Gott bin ... Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige errete."<sup>34</sup>*

Ganz offensichtlich heiligt hier der Zweck die Mittel: Der eine wird in seinem Kindheitsglauben bestärkt, und der andere wird darin bestärkt, daß er als vernünftiger Mensch derartige Märchen natürlich nicht ernst zu nehmen brauche. Bei soviel Schauspiel und mangelnder Gerad-

linigkeit taucht unvermeidlich die Frage auf, wie es eigentlich um die *Wahrheit* des Gesagten bestellt ist. Und diese Frage taucht nicht erst heute auf, denn Paulus fühlte sich mehrmals bemüßigt zu beteuern, daß er allein die Wahrheit und nichts als die Wahrheit verkünde.<sup>35</sup> Aber wie viele, außer Petrus, mochten schon damals am Konvertiten gezweifelt haben?

In der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums ist der "fromme Betrug" schon fast zu einem liebenswürdigen, jedenfalls mit Schmunzeln auszusprechenden Begriff geworden. Ignatius von Loyola, Gründer des Jesuitenordens, schrieb als Regel vor, daß Gläubige, "um die wahre Gesinnung zu gelangen", ihren Sinnen mißtrauen müssen, falls der Hirte dies verlangt: "Damit wir in allen Stücken sicher gehen, müssen wir immer festhalten: das, was unseren Augen weiß erscheint, sei schwarz, sobald die hierarchische Kirche dies so entscheidet,..."<sup>36</sup> Ebenso verwerflich wie diese Lust an der Manipulation anderer ist die paulinische Anbiederung an die Machthaber: "Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet." (Röm 13.1)

Es ist der Staat Neros, in dem Paulus diesen Mahnbrief schreibt, der Staat eines Bruder- und Muttermörders. Während römische Intellektuelle Neros Unrechtssystem scharf angriffen, drückten Paulus und seine Schüler die Augen vor dem Unrecht zu. Denn merke: Solange man keine Macht hat, ist es klug, sich mit ihr zu arrangieren! Aber es ist nicht nur der Mangel an Moralität, der hier em-

pört, sondern es stellt sich zudem die Frage, ob Paulus nicht in heiliger Verwirrung diese Passage geschrieben hat: Denn ist jede Obrigkeit von Gott, dann ist natürlich auch die Obrigkeit, die Jesus verurteilte, also der Judenhasser Pontius Pilatus, von Gott.<sup>37</sup> Also hat kein Mensch, sondern Gott Jesus von Nazareth zum Tode verurteilt. Ein allgütiger Gott, der sich selbst zum Tode verurteilt, um sich mit sich selbst zu versöhnen? Welchen Sinn könnte selbst ein Paulus aus einem solchen Heilsgeschehen pressen?

### **5. Viele Formen des Theismus enthalten explizit demoralisierende Forderungen.**

Gelegentlich üben Religionen einen entschieden demoralisierenden Einfluß aus, denn Pflichten gegen Gott werden "den Pflichten gegen die Menschen entzogen".<sup>38</sup> Da es oft einfacher ist, den Himmel durch Gebete zu erbetteln als durch Handlungen zu verdienen, werden "für die nächsten Gegenstände des göttlichen Willens" nicht moralische Handlungen, sondern

*"Glaube, Tempelceremonien und Latreia [gottesdienstliche Bräuche] mancherlei Art ausgegeben ... ja, allmähig werden die Letzteren, zumal wann sie mit Emolumenten [Nebeneinkünften] der Priester verknüpft sind, auch als Surrogate der Ersteren betrachtet, Thieropfer im Tempel, oder Messelassen, oder Errichtung von Kapellen, oder Kreuzen am Wege, sind bald die verdienstlichsten Werke, so daß selbst grobe Verbrechen durch sie gesühnt werden ..."*<sup>39</sup>

In allen Religionen gelten Gebete, Lobgesänge und Andachtsübungen zumindest als teilweiser Ersatz für ein moralisches Leben.

Religiosität kann tatsächlich explizit demoralisierend sein, etwa dann, wenn

*"die Pfaffenschaft dem Volke vorlügt, die Hälfte aller Tugenden bestehe im Sonntagsfaulenzen und im Kirchengelärr, und eines der größten Laster, welches den Weg zu allen andern bahne, sei das Sabbathbreaking, d.h. Nichtfaulenzen am Sonntage ..."*<sup>40</sup>. Jene *"Teufel in Menschengestalt, die Sklavenhalter und Sklavenhändler in den Nordamerikanischen Freistaaten (sollte heißen Sklavereistaaten) sind in der Regel orthodoxe und fromme Anglikaner, die es für schwere Sünde halten würden, am Sonntag zu arbeiten, und im Vertrauen hierauf und auf ihren pünktlichen Kirchenbesuch u.s.w. ihre ewige Säligkeit [er]hoffen."*<sup>41</sup>

Natürlich wäre es ungerecht, wollte man übersehen, daß es heutzutage viele Priester gibt, die sich für Freiheit, Toleranz und Gerechtigkeit einsetzen, aber andere tun es eben nicht, und diese würden in ihren Ressentiments triumphieren, hätten sie nur die Macht dazu. Der immer wieder vorgebrachte Einwand, die heutigen Kirchen seien "doch so tolerant", ist zum einen falsch und zum anderen ziemlich kurzichtig, da diese Toleranz von *äußeren* Bedingungen abhängt, und zwar von einer säkularisierten, humanen Umgebung. Existiert diese nicht, wie zur Zeit der Inquisition und der Religionskriege, oder existiert sie nur in eingeschränktem Maße (wie etwa in Polen, Irland, im amerikanischen *bibel belt* oder im Iran), dann zeigt die Religion sogleich ihr weniger anziehendes Gesicht. Es ist nicht überraschend, daß heute viele den Buddhismus für wesentlich attraktiver als etwa das Christentum finden, ist doch die Ge-

schichte des Buddhismus ungleich friedlicher. Buddhisten sind üblicherweise mild und tolerant, während Christen oft fanatisch und aggressiv sind und wahrscheinlich durchaus bereit wären, im Namen Christi Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu begehen: Es waren (und sind) christliche Nationen, die große Teile der Welt zu ihren Gunsten ausbeuteten bzw. ausbeuten.

Ein besonders drastisches Beispiel für den demoralisierenden Einfluß der Religion ist die calvinistische Prädestinationslehre, die vor dem Hintergrund der Behauptung von der Allmacht und Allursächlichkeit Gottes durchaus einige Plausibilität für sich beanspruchen kann. Dieser Lehre zufolge ist die Frage, ob jemand nach seinem Ableben das Glück habe, die ewige Seligkeit zu erlangen und somit an der himmlischen Tafel Gottes speisen zu dürfen, oder ob er das Pech habe, der ewigen Verdammnis anheimzufallen und so der Hölle übergeben werde, niemals Sache der Werke, die sie auf Erden vollbracht haben, *sondern allein Sache der Gnade Gottes*. Der Allwissende habe nämlich die Menschen im voraus dazu bestimmt, der ewigen Seligkeit teilhaftig zu werden oder der ewigen Verdammnis zum Opfer zu fallen. Aber eine solche Doktrin ist nicht nur maßlos ungerecht, sondern eröffnet auch dem moralischen Mißbrauch Tür und Tor. Angenommen, jemand ist ob irgendeines unerwarteten Erfolgs von der eigenen Errettung überzeugt; seiner Ansicht nach sei längst entschieden, daß er im Garten Eden lustwandeln darf und ihm seine irdischen Vergehen nie und nimmer den Zorn Gottes und die Hölle einbringen werden. Ein solcher Mensch könnte so viele Schändlichkeiten und Morde begehen, wie er nur

wollte - nichts und niemand könnte ihn seines Privilegs berauben, bereits im festen Besitz der ewigen Seligkeit zu sein; genauso könnte derjenige, der in der fixen Vorstellung lebt, er werde in die Hölle kommen, alle Regeln des Rechts und der Moral aufgeben - nützt doch alles nichts.<sup>42</sup>

## 6. Viele Formen von Religiosität appellieren an den Egoismus.

Zwar meinen viele, daß es ohne Gott keine Moral geben könne, aber wahr ist wohl das Gegenteil: Solange das Höchste Wesen eine zentrale Rolle spielt, gibt es keine wirkliche Moral. Denn der Theismus gibt der Moral zwar oberflächlich eine Stütze, jedoch eine solche, durch welche die wahre und reine Moralität des Handelns im Grunde aufgehoben wird, indem dadurch jede uneigennützig Handlung sich sofort in eine eigennützig verwandelt, dank eines sehr langsichtigen, aber sichern Wechsels, den man als Zahlung dafür erhält. Der Gott nämlich, welcher anfangs der Schöpfer war, tritt zuletzt als Rächer und Vergelter auf. Die Moral mit Hilfe eines solchen Theismus zu stützen heißt, sie auf Egoismus zurückführen, denn jeder, der einen Lohn für seine Taten sucht, sei es in dieser Welt oder in einer künftigen, ist ein Egoist. Es steht also mißlich um jede Moral, die keine andere Basis als den Willen Gottes hat.

Zwar wird in einigen theozentrischen Ethiken auf Wohltätigkeit großes Gewicht gelegt, aber dabei geht es primär nicht um eine Wohltätigkeit um der Mitmenschen willen, sondern um Gottes und der eigenen Erlösung willen. Diese Interessen haben wiederum die Tendenz, Mitleid und Mitgefühl mit anderen von Grund auf zu zerstören. Zwar sagen sie "um der Mit-

menschen willen", aber in Wirklichkeit meinen sie "um der eigenen Interessen willen". Deshalb ist theistisches Wohltätigkeitsgebaren oft so widerlich, basiert es doch auf nichts anderem als auf dem Prinzip des *do ut des* [ich gebe, damit du gibst], auf einem Vergeltungsdogma, auf einer ganz banalen, primitiven, aber sehr wirksamen "Lohn und Strafe, Zuckerbrot und Peitsche" - Moral. Aber in einem solchen System gefangene Menschen werden nur selten ethisch denken und sozial empfinden können.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegung gewinnt die Bemerkung des Tacitus, daß die Christen "nicht sowohl des Verbrechens der Brandstiftung, als des allgemeinen Menschenhasses wegen" angeklagt wurden, eine überraschende Plausibilität.<sup>43</sup> Es fügt sich nahtlos in dieses düstere Bild, daß viele tiefgläubige Theisten mehr Anstoß an einer blasphemischen Verwendung des Namens Gottes nehmen als an einem blasphemischen Mißbrauch seiner Geschöpfe. Auch bereitet ihnen das Fluchen der Soldaten oft wesentlich mehr Kummer als deren Handwerk. Noch im 20. Jahrhundert haben christliche Nationen die größten Kriege der Geschichte geführt und mehr Menschen getötet als jemals zuvor.<sup>44</sup>

Wie die Geschichte immer und immer wieder zeigt, hindert Religiosität *nicht* am Sündigen, und die christliche Frohbotschaft lautet ja auch gar nicht, daß man nicht sündigen darf: Ein

*"Verbot der Sünde ist keine frohe Botschaft. Die Frohbotschaft lautet, daß die Sünden vergeben werden. Selbst schwere Sünden kann man beichten, und sie werden vergeben, wenn man aufrichtig*

bereut."<sup>45</sup>

Ist man von einer *solchen* Botschaft überzeugt, dann wird im Grunde alles erlaubt. Zudem kann der religiöse Mensch im Konfliktfall die natürlichen Empfindungen jederzeit verwerfen, ist er doch überzeugt, daß "Gottes Moral höher steht und umfassender ist als die natürliche". Die Tatsache, daß die religiöse Moral den natürlichen Moralvorstellungen oft widerspricht, wird ihn kaum erschüttern, da er ohnedies davon ausgeht, daß die göttliche Moral, die objektiv und absolut gilt, unseren Moralvorstellungen *nicht* entspricht. Natürliches Moralempfinden, wie etwa im Beispiel mit den Schiffbrüchigen, wird ein religiöser Mensch für nicht sehr bedeutend halten; und da der Gott der Bibel in Wahrheit zugleich der Gott der Rache, der Gott der Barmherzigkeit, der Herr der Heerscharen und der Gott des Friedens ist, wird ein bibelfester Gläubiger auch nur über eine wankelhafte Moral verfügen können.

Selbst in säkularisierten Ländern gilt Religiosität immer noch als Basis für Moralität. Aber nehmen wir einmal an, über Nacht würden alle Gesetze aufgehoben und alle Ordnungshüter außer Landes gebracht,

*"so glaube ich, daß weder du noch ich den Muth hätten, unter dem Schutz der religiösen Motive, auch nur von hier allein nach Hause zu gehn. Würde hingegen, auf gleiche Weise, alle Religion für unwahr erklärt; so würden wir, unter dem Schutze der Gesetze allein, ohne sonderliche Vermehrung unserer Besorgnisse und Vorsichtsmaßregeln, nach wie vor leben."*<sup>46</sup>

Weil die Religion immer noch als Basis für die Moral gilt, verbieten in den

meisten Ländern weltliche Regierungen Angriffe auf die Landesreligion (Gottelästerungsparagraph). Freilich, dieselben Regierungen mischen sich nicht ein, wenn die Landesreligionen ihre Missionare in Länder schicken, um dortige religiöse Vorstellungen mit heiligem Eifer für immer zu zerstören.

Versteht man unter Moralität ein Handeln, das von Sympathie und Mitgefühl geleitet ist, so ist der Theismus in mehrerer Hinsicht eine Gefahr für die Moral, wobei dieser untergründige Appell an die Selbstsucht vielleicht am gefährlichsten ist. Denn die spezifisch moralischen Motive (ein rational begründetes Pflichtbewußtsein, ein aufgeklärtes Interesse sowie altruistische, kooperative oder mitfühlende Empfindungen) werden auf diese Weise durch ein eigennütziges Interesse ersetzt, nämlich durch den Wunsch, im Diesseits oder im Jenseits göttlichen Strafen zu entgehen oder göttlicher Belohnungen teilhaftig zu werden.

Aus diesem Grund sprach Nowell-Smith sogar von einem theistischen Infantilismus:

*"Zwar wird auf Wohltätigkeit und Nächstenliebe großes Gewicht gelegt, aber es wird nicht behauptet (wie es die Griechen taten), daß diese Verhaltensweisen deswegen gut sind, weil sie dem Menschen als sozialem Lebewesen zukommen."*

*Die fundamentale Isolation des Individuums in Abhängigkeit von Gott scheint deutlich das widerzuspiegeln, "was offenbar auch die Haltung des Kleinkindes ausmacht, das ... nur sich selbst auf der einen Seite und die kollektive Welt der Erwachsenen ... auf der anderen Sei-*

*te sieht und für das die Vorstellung von anderen Menschen als Individuen, die einem selbst ähnlich sind, noch nicht existiert.*"<sup>47</sup>

Den Geboten anderer zu gehorchen, weil man sonst in die Hölle kommt, mag sehr klug sein, aber ein moralischer Grund ist es nicht. Ebenso mag es lange Zeit gute Gründe gegeben haben, den Verkündern der Hölle, nämlich den Anhängern Jesu und Mohammeds<sup>48</sup>, zu gehorchen, aber es gibt nur mangelhafte Gründe, für sie Respekt zu empfinden. Ein hervorragender moralischer Grund für eine moralische Forderung ist der Hinweis, daß ein solches Verhalten menschliches Leid mindert. Es ist eine große Heuchelei (oder Ausdruck eines schlechten Gewissens), wenn Menschen, deren ganzes Denken um die eigene Erlösung kreist, ihren Nachbarn auch noch erzählen, wie verwerflich ein egoistisches Verhalten doch sei. "Zu so viel Unheil hat die Religion die Menschen verleitet", klagte bereits Lukrez.<sup>49</sup>

Und die Moral von dieser langen Geschichte: Menschen sollten denjenigen nicht glauben, die nicht gelernt haben, auf eigenen Beinen zu stehen. Die durchschnittlichen Geistlichen (und die verschiedenen engagierten Gläubigen) wissen schon deshalb um das Richtige und Unrichtige viel weniger Bescheid als andere, weil sie nie gelernt haben, auf eigenen Beinen zu stehen. Anstatt sich selbst ein Bild von der Welt zu machen, blicken sie demütig nach Mekka oder nach Rom, und sie machen ihr moralisches Wohlbefinden von anderen abhängig, die sie aus Gründen der Tradition oder der Bequemlichkeit als höhere Autorität verehren. Natürlich wäre es ungerecht, wollte man unerwähnt lassen, daß die Geschichte auch von theistischem Mitleid und thei-

stischer Barmherzigkeit berichtet. Aber wann gab es sie ohne Eigeninteresse und ohne "die tiefe Beargwöhnung aller Freude des Nächsten, seiner Freude an Allem, was er will und kann"?<sup>50</sup>

**Wenn zumindest einige der angeführten kritischen Punkte richtig sind, und wenn man unter Moralität ein Verhalten versteht, das davon geleitet ist, diesseitiges Leid zu vermindern, dann ist meines Erachtens David Hume recht zu geben, wenn er in den üblichen Formen von Religiosität eher eine Gefahr denn eine Stütze für die Moral sah.<sup>51</sup>**

#### Copyright:

Prof. Dr. Gerhard Streminger,  
Universität Graz

*Dieser Vortrag wurde im Mai 1992 im Rahmen einer von Herrn Georg Batz organisierten Veranstaltung der Thomas-Dehler-Stiftung gehalten, die zum Thema hatte: "Die englisch-schottische Aufklärung - Grundlegung der modernen Demokratie". Für die Veröffentlichung wurde er leicht überarbeitet.*

#### Anmerkungen:

1) D.Hume, Die Naturgeschichte der Religion. Hamburg 1984, S. 1. Im folgenden mit "NHR" abgekürzt zitiert.

2) Einen kurzen Überblick über das Leben und Werk David Humes habe ich in der Reihe "Rohwolt-Bildmonographien" gegeben: Reinbek 1986 (2.Auflage: 1992). Eine weitaus umfassendere Darstellung erscheint demnächst: David

Hume. Sein Leben und sein Werk. Paderborn 1994.

3) Bemerkenswerterweise wird auch in der Sekundärliteratur zu Hume das Verhältnis von Religiosität zu Moralität kaum thematisiert. Dies gilt auch für die gründlichste Interpretation der religionsphilosophischen Hauptschrift Humes: St. Tweyman, Scepticism and Belief in Hume's Dialogues concerning natural Religion. Dordrecht/Boston/Lancaster 1986.

4) Manchmal tun Menschen Gutes, auch wenn sie offensichtlich keinen anderen Nutzen daraus ziehen als das Bewußtsein, richtig gehandelt zu haben (wenn beispielsweise niemand davon weiß und niemals irgend jemand davon erfahren wird).

5) D. Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral. Stuttgart 1984, S. 140. Im folgenden mit "UPM" abgekürzt zitiert.

6) UPM, S. 142.

7) UPM, S. 150.

8) D. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur. Hamburg 1989. Band II, S. 348f.

9) NHR, S. 64.

10) NHR, S. 65.

11) NHR, S. 65.

12) NHR, S. 66.

13) Auch heute noch gilt Gottlosigkeit vielerorts als Synonym für Unmoral, aber in Wirklichkeit ist Moralität ein weitgehend natürliches, "instinktives" Phänomen (Wohlfühlen, vernünftige Einschränkung egoistischer Antriebe, um Langzeitinteressen zu erfüllen), das zwar der Überlegung und Kultivierung, nicht jedoch der religiösen Erziehung bedarf. Hume brachte das interessante Beispiel von den Schiffbrüchigen im calvinistischen Schottland, ein anderes könnte so lauten: Stellen wir uns einen Kinderspielplatz vor. Sofern der Kopf von Problemen nicht überfull ist, wird es uns in den meisten Fällen keine Schwierigkeiten bereiten, glückliche Kinder von unglücklichen zu unterscheiden; und traurige Kinderaugen werden wir als ein Übel und strahlende als ein Gut erleben. Empfindungen dieser Art sind eine der natürlichen Grundlagen für die Moral. Falls jemand derartige Empfindungen nicht kennt, wird eine zwischenmenschliche Basis mit ihm kaum möglich sein. Wenn er glückliche Kinder beobachtet und keine Zufriedenheit verspürt, oder wenn er Menschen sieht, die beispielsweise an Gicht oder schweren Depressionen leiden, und dabei überhaupt kein Mitleid

oder Unbehagen empfindet, ist er eine Gefahr für andere Lebewesen. Zum Glück gibt es nur wenige Menschen, die solche Gefühle überhaupt nicht kennen. Meines Erachtens kennen die allermeisten grundsätzlich den Wunsch, das Glück anderer zu befördern und deren Leid zu vermindern, wiewohl viele aufgrund der Übel der Welt so verbittert sind, daß sie es aufgegeben haben, diesem Wunsch gemäß zu handeln.

14) NHR, S. 66.

15) Nach Averroes, dem berühmten arabischen Philosophen, ist "unter allen Religionen diejenige die absurdeste und sinnloseste", deren Anhänger "ihre Gottheit essen, nachdem sie sie geschaffen haben." (NHR, S. 45) Durch die "furchterregende Stimme eines Priesters wird der Gott des Alls gezwungen, vom Sitz seines Ruhms herabzusteigen, um sich in Brot zu verwandeln [= Der Leib Christi!]. Und dieses in Gott verwandelte Brot ist der Gegenstand der Huldigungen eines Volkes, das sich rühmt, die Götzendienerei zu verabscheuen ... Cicero hielt den menschlichen Geist für unfähig, den Wahnsinn bis zur Verspeisung Gottes zu treiben." (P.T. d'Holbach, Religionskritische Schriften. Berlin/Weimar 1970, S. 109).

16) Obwohl eines der häufigsten Argumente der Protestanten gegen die Katholiken lautet, daß in deren Form der Gottesverehrung "Religiosität in Ritualität erstarrt", dürfte wohl auch die regelmäßige Lektüre des Buches Gottes Ausdruck rituellen Verhaltens sein.

17) NHR, S. 66f. Eines der problematischsten Dinge an der Befolgung von Riten ist die häufig damit einhergehende Heuchelei. Denn es ist heuchlerisch, einander vor dem Altar immerwährende Liebe zu schwören, heißt dies doch: Auch wenn ich dich nicht mehr liebe, wirst du von mir dieselben Handlungen, wenngleich aus anderen Motiven, erfahren. Aber Empfindungen können nicht versprochen werden.

18) NHR, S. 67.

19) D. Hume, Dialoge über natürliche Religion. Stuttgart 1981, S. 133, 134f.

20) J.Y.T. Greig (Hrsg.), The Letters of David Hume. Oxford 1932. Band I, S. 331. Während Hume in der später geschriebenen Enquiry concerning the Principles of Morals ein Menschenbild vertrat, das nachdrücklich an Shaftesbury und Hutcheson erinnert, bemühte er sich im dritten Buch des Treatise of Human Nature um einen Ausgleich der Positionen zwischen Hobbes

bzw. Mandeville und Shaftesbury bzw. Hutcheson. Das Menschenbild des jungen Hume dürfte jedoch realistischer als dasjenige des reifen Hume sein. Vgl. dazu meine Einleitung zur deutschen Ausgabe der Enquiry concerning the Principles of Morals (Stuttgart 1984).

21) Im Evangelischen Kirchengesangbuch, Nr. 290, heißt es:

"Gott selbst wird sein mein Speis und Trank,  
mein Ruhm, mein Lied, mein Lobgesang,  
mein Lust und Wohlgefallen,  
mein Reichtum, Zierd und werte Kron,  
mein Klarheit, Licht und heile Sonn,  
in ewger Freud zu wallen;  
ja daß ichs sag mit einem Wort,  
was mir Gott wird bescheren dort:  
'Er wird sein alls in allen'."

(Zit.n. T.Moser; Gottesvergiftung. Frankfurt 1980, S. 83)

22) Solange es theistische Religionen gibt, wird nicht nur die Tendenz bestehen, die Leiden der Welt vor dem Hintergrund einer Erlösungsbotschaft zu instrumentalisieren, sondern es wird auch die Tendenz geben, diesseitige Freuden zu verteufeln, um die Lust am Jenseits zu erhöhen. Erst "das Christentum, mit seinem Ressentiment gegen das Leben ..., hat aus der Geschlechtigkeit etwas Unreines gemacht: es warf Koth auf den Anfang, auf die Voraussetzung unseres Lebens ... Wie kann man eigentlich ein Buch in die Hände von Kindern und Frauen legen, das jenes niederträchtige Wort enthält: "um der Hurerei willen habe ein Jeglicher sein eignes Weib und eine Jegliche ihren eignen Mann: es ist besser freien denn Brunst leiden"?" (F.Nietzsche, Die Götzen-Dämmerung. München 1988, S. 160; Der Anti-Christ. München 1988, S. 240). Nietzsche bezieht sich hier auf 1 Kor 7.2f.

23) Vgl. G.Streminger; Die Jesuanische Ethik, in: E.Dahl (Hrsg.), Die Lehre des Unheils. Hamburg 1993. S. 1120-143.

24) Holbach, a.a.O., S. 159.

25) Mt 12.30.

26) Lk 14.23.

27) 2 Mose 22.19.

28) Sure 8.57ff.

29) Schopenhauer; Parerga und Paralipomena. Zürich 1977. Vier Teilbände. Band II/2, S. 395f.

30) In den Händen der großen Verfolger wur-

den die "objektiven" Werte zum geistlichen Schwert, mit dem sie die Seelen ihrer Mitmenschen ins Jenseits beförderten. Wenn es galt, dem eigenen Gott zu dienen, war ihnen alles recht.

31) 1 Tim 1.20.

32) "Alles bei den Söhnen Israels, was zuerst den Mutterschoß durchbricht unter den Menschen und unter dem Vieh, gehört mir!" (2 Mose 13.1f.) Manchmal wird diese Passage so interpretiert, daß Erstgeborene zu Priestern erzogen werden sollen. Aber gilt dies auch für das Reh, den Hund, die Ziege?

33) "Was macht es denn? Wird doch auf jede Weise, sei es aus Vorwand oder in Wahrheit, Christus verkündigt, und darüber freue ich mich. Ja, ich werde mich auch freuen, denn ich weiß, daß dies mir [!] zum Heil ausschlagen wird ..." (Phil 1.18f.)

34) 1 Kor 9.19ff.

35) Röm 9.1; Gal 1.20. An anderer Stelle ist die Lüge ein legitimes Mittel, um angestrebte Zwecke zu erreichen: "Wenn aber die Wahrheit Gottes sich durch meine Lüge als noch größer erweist und so Gott verherrlicht wird, warum werde ich dann als Sünder gerichtet?" (Röm 3.7) Aber von welchem Gott, dessen Wahrheit durch Lüge vergrößert wird, spricht hier Paulus? Siehe auch Apg 23.6, wo Paulus dem Hohepriester versichert, daß er ein Pharisäer sei. Aber damals war er der eifrigste Apostel des Christentums. Oder war er doch ein Pharisäer?

36) Ignatius v. Loyola, Die geistlichen Übungen. München 1921, S. 187.

37) Man kann auch an Hitler oder Stalin denken, um von Gott, dem Lenker der Welt, die rechte Vorstellung zu bekommen.

38) Schopenhauer; Band II/2, S. 391.

39) Schopenhauer; Band II/2, S. 391f. Auf diese Weise werden Gläubige - durch die Beachtung von Riten - nicht nur unmoralisch, sondern im rituellen Vollzug spielt Moral keine zentrale Rolle. Im Kampf mit den Donatisten meinte beispielsweise Augustinus, daß es nur auf den richtigen Vollzug der rituellen Handlung, nicht jedoch auf die Moral des Priesters ankomme - Gott nistet sich also auch dann in ein Stückchen Teig ein, wenn Verbrecher, sofern sie geweiht sind, die rituellen Handlungen vollziehen. Wenn Menschen, ein wenig selbstbewußt geworden, die Sitten der Priester beklagen, bekommen sie oft zu hören: "Man muß tun, was Geistliche sagen, nicht das, was sie selbst tun." Aber wel-

ches Vertrauen könnten wir in Ärzte setzen, die von denselben Krankheiten befallen sind, bei denen aber die gleichen Heilmittel, die sie anderen vorschreiben, wirkungslos bleiben?

40) Schopenhauer, Band I/1, S. 295.

41) Schopenhauer, Band II/2, S. 392. "Gute Sitten - was bedeutet das aber in der Sprache der Christen? Das bedeutet unaufhörlich beten, die Tempel besuchen, Buße tun, den Vergnügungen entsagen und in Andacht und Zurückgezogenheit leben. Welches Wohl ergibt sich aus diesen Andachtsübungen, die man befolgen kann, ohne dabei auch nur im geringsten tugendhaft zu sein, für die Gesellschaft?" (Holbach, a.a.O., S. 60)

42) Es ist wohl auch demoralisierend, Dinge tun zu müssen, deren Zwecke ("Gottes Wege sind dunkel") nicht einsehbar sind.

43) Annalen, Buch XV.44 [In crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt].

44) Und dabei wußte man bereits zur Zeit der Aufklärung: "Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen." So verkündet es dieses Evangelium, welches das Menschengeschlecht mehr Blut gekostet hat als alle Religionen der Welt zusammengenommen ... Eine Religion ..., deren Leitsätze die Menschen intolerant, die Herrscher verfolgungswütig, die Untertanen zu Sklaven oder zu Rebellen machen; eine Religion, deren verschwommene Dogmen ständige Streitobjekte bilden; eine Religion, deren Prinzipien die Menschen entmutigen und sie davon ablenken, an ihre wahren Interessen zu denken, eine solche Religion, sage ich, wirkt zerstörend auf jede Gesellschaft." (Holbach, a.a.O., S. 77,153)

45) W.Kaufmann, Der Glaube eines Ketzers. Mün-

chen 1965, S. 285.

46) Schopenhauer, Band II/2, S. 391.

47) P.H.Nowell-Smith, Der infantile Charakter des religiösen Moralverständnisses, in: N.Hoerster, Religionskritik. Stuttgart 1984, S. 69.

48) Mk 3.29; 9.43-48; Mt 3.12; 5.22; 5.29f; 8.12; 13.40ff; 13.50; 16.18; 18.8: "Wenn aber deine Hand oder dein Fuß dir Anlaß zur Sünde gibt, so hau ihn ab und wirf ihn von dir! Es ist besser für dich, lahm oder als Krüppel in das Leben einzugehn, als mit zwei Händen oder mit zwei Füßen in das ewige Feuer geworfen zu werden."; 22.13; 23.33; 24.21; 25.30; 25.41: "Dann wird er auch zu denen zur Linken sagen: Geht von mir, Verfluchte, in das ewige Feuer ..."; 25.46; Lk 3.17; 12.5; 13.27f. Warum hat der angebliche Friedensfürst anstelle von Drohungen wie: "Wenn man euch nicht aufnimmt und eure Worte nicht anhört, so geht fort von jenem Haus oder jener Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen! Wahrlich, ich sage Euch: Es wird dem Lande Sodoma und Gomorrha erträglicher ergehen am Tage des Gerichtes als jener Stadt!" (Lk 10.14f) nicht etwa folgendes gesagt: "Die Hölle dauert einen Monat und jeden Sabbat habt ihr frei"? Auch im Koran heißt es: "Und wer einen Gläubigen mit Vorsatz tötet, dessen Lohn ist die Hölle; ewig soll er darin verweilen ..." (4.95). Höllendrohungen in der Bergpredigt finden sich: Mt 5.22f.; 5.29; 5.30.

49) Lukrez, Von der Natur der Dinge. Buch I, Zl. 102.

50) F.Nietzsche, Morgenröte. München 1988, S. 78.

51) Ich habe an anderer Stelle versucht, die religionskritischen Thesen dieses Aufsatzes näher auszuarbeiten und genauer zu begründen: Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem. Tübingen 1992.

# Ist der Liberalismus eine positive Utopie?

Klaus Peter Rippe (Mainz)

## ***Ist der Liberalismus eine positive Utopie?***

Die Antwort auf diese Frage scheint leicht und sie scheint "Nein" zu lauten. Denn:

1. Der Liberalismus versteht sich nicht als Utopie. Und
2. Einige der wichtigsten Vertreter eines modernen Liberalismus verstehen sich zugleich als strikte Gegner jeglichen utopischen Denkens.

Aber dennoch folgt aus diesen beiden Punkten nicht unmittelbar die Antwort "Nein". Die eben genannten Vertreter eines modernen Liberalismus könnten sich irren.

Ihr Selbstverständnis als nicht-utopische Denker fußt auf ihrer Utopiekritik. Vielleicht schließt die liberale Utopiekritik aber nur einige, nicht alle Formen utopischen Denkens ein. Möglicherweise gibt es Elemente des liberalen Denkens, die dem utopischen nahestehen oder ihm in wichtigen Aspekten gleichen.

Damit würde zugleich eine andere Meinung ins rechte Licht gerückt, die Meinung, der Liberalismus sei (nur und einzig) die Legitimationsbasis der real-

existierenden marktwirtschaftlich orientierten Demokratien und somit nach dem Scheitern aller anderen Gesellschaftsentwürfe die einzige verbliebene politische Theorie, deren Wahrheit längst bewiesen und deren Programm längst verwirklicht worden ist.

Diese Meinung verfehlt einen wichtigen Umstand. Auch der Liberalismus beinhaltet zukunftsbezogene - auf eine Änderung des Bestehenden orientierte Tendenzen. Auch der Liberalismus ist eine zukunftsweisende, auf Idealen und Leitideen aufbauende Theorie. Dies aufzuzeigen soll Gegenstand des Vortrags sein. Dabei werde ich in drei Schritten vorgehen.

Zunächst soll vorgestellt werden, was Liberalismus eigentlich ist. Danach werde ich mich der Frage zuwenden, ob ein so verstandener Liberalismus eine Utopie ist. Dafür wird es notwendig sein, kurz auf die liberale Utopiekritik einzugehen. Es soll untersucht werden, ob die liberale Utopiekritik eine Kritik jeder bestehenden oder nur bestimmter Utopien ist. In einem dritten Teil soll gezeigt werden, inwieweit der Liberalismus über die Legitimation des Bestehenden hinauszeigt. Dabei sollen zugleich einige der entscheidenden Herausforderungen aufgezeigt werden, denen sich modernes li-

berales Denken heute zu stellen hat.

### **I. Was ist Liberalismus?**

Aber zunächst, was ist eigentlich Liberalismus?

Unterscheiden wir drei Ausprägungen, den klassischen, den modernen und den Wirtschaftsliberalismus.

Beginne ich mit dem klassischen Liberalismus, für den bekanntlich insbesondere John Locke, Immanuel Kant, Wilhelm von Humboldt und John Stuart Mill stehen.

Ausgang und zentraler Punkt der liberalen Lehre ist die Auffassung vom Menschen als autonomes, sich selbst bestimmendes Wesen. Um es mit Kant zu sagen:

**"Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlbefinden anderer denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur die Freiheit anderer einem ähnlichen Zwecke nachzustreben... nicht Abbruch tut."**<sup>1</sup>

Aus diesem Prinzip folgt als zweiter Kernpunkt die Trennung privater und öffentlicher Sphären. Um bei letzteren zu beginnen: Gesellschaftliches Zusammenleben bringt für den einzelnen Menschen Vorteile mit sich. Dafür schuldet er der Gesellschaft auf zweierlei Weise Gehorsam.

Die erste öffentliche Verpflichtung kam schon im Kantischen Diktum zum Ausdruck. Es gilt, nicht die Interessen

des anderen zu verletzen oder, wie Mill exakt formuliert:

**"bestimmte Interessen (nicht zu verletzen), die, sei es durch ausdrückliche Gesetzesvorschrift oder durch stillschweigende Übereinkunft, als Rechte betrachtet werden sollen."**<sup>2</sup>

Zweitens

**"soll jeder seinen nach Billigkeit bemessenen Anteil an den Arbeiten und Opfern tragen, die notwendig sind, um die Gesellschaft und ihre Mitglieder gegen Unbill und Störung zu verteidigen."**<sup>2</sup>

Die Gesellschaft ist berechtigt, die Annahme dieser Bedingungen von jedem zu erzwingen, der sich ihrer Erfüllung entziehen will.

Ohne die Befolgung dieser beider Pflichtbereiche wäre gesellschaftliches Leben unmöglich. Entscheidend für den liberalistischen Ansatz ist nun, daß den Befugnissen des Staates auf diese Weise enge Grenzen gesetzt sind. In seiner Schrift "Über die Freiheit" betont Mill:

**"Nur insoweit ist ein jeder der Gesellschaft für sein Verhalten verantwortlich, als dadurch andere betroffen werden. Soweit es ihn allein betrifft, ist seine Unabhängigkeit rechtlich unbeschränkt. Über sich selbst, seinen Leib und seine Seele ist das Individuum Alleinherrscher."**<sup>3</sup>

Kulturelle und weltanschauliche Differenzen gehören in die private Sphäre, es wird also eine strikte Trennung von Staat

und Kirche gefordert. Es werden Freiheitsrechte garantiert, so insbesondere

- die Freiheit des Gewissens im weitesten Sinne (und zwar u.a. in bezug auf wissenschaftliches, moralisches, politisches und religiöses Denken),
- die Freiheit, einen Lebensplan nach seinen eigenen Anlagen und Neigungen zu gestalten (incl. Berufswahl),
- die Freiheit, sich zu versammeln und in Gruppen zusammenzuschließen.

In einem so verstandenen Liberalismus ist von der Staatsform noch nicht die Rede. Auch bestimmte Ausprägungen einer idealen Monarchie oder idealen Aristokratie könnten diesen liberalen Prinzipien genügen. Da aber nicht jeder Herrscher so ideal ist, wie dies noch Hobbes in seinem Plädoyer für den Absolutismus annahm, scheint die Demokratie der sicherste Garant der liberalen Prinzipien. Aber auch sie birgt Gefahren. Hier besteht die Gefahr, daß die Mehrheit zum Tyrannen wird, daß Minderheiten unterdrückt und mundtot gemacht werden. Es bedarf also, so Mill:

***"auch ein Schutz (...) vor der Tyrannei der herrschenden Meinung und Gesinnung, vor der Neigung der Gesellschaft, ihre eigenen Ideen und Gewohnheiten auch durch andere Mittel als bürgerliche Strafen den Widerstrebenden aufzunötigen, die Entwicklung jeder eigenartigen Individualität zu fesseln und, wenn möglich, zu ersticken."***<sup>4</sup>

Um dies also schon hier zu betonen: Der Liberalismus ist keine Antwort auf die Frage, wie die ideale Gesellschaftsform aussieht. Er ist die Antwort auf die Frage, welche Funktionen dem Staat zu-

kommen. Die klassische Lösung dieses Problems war, um es noch einmal kurz zusammenzufassen, die Trennung einer privaten und einer öffentlichen Sphäre und die damit verbundene Aufstellung zweier Grundsätze.

***"Der erste Satz besteht (...) darin, daß das Individuum der Gesellschaft für seine Handlungen nicht verantwortlich ist, soweit diese lediglich seine Person berühren. (...) Die zweite Grundregel aber ist, daß für Handlungen, die den Interessen anderer nachteilig sind, das Individuum verantwortlich ist und gesellschaftlicher oder gesetzlicher Ahndung unterliegt, wenn die Gesellschaft sich davon überzeugt, daß die eine oder andere Maßnahme zu ihrem Schutze notwendig ist."***<sup>5</sup>

Und es gilt, um weiter Mill zu zitieren:

***"Keine Gesellschaft, in der diese Freiheiten nicht im ganzen geachtet sind, ist frei, was auch immer ihre Regierungsform sein möge, keine kann wahrhaft frei genannt werden, in der diese Freiheiten nicht unbeschränkt und unbestritten bestehen."***<sup>6</sup>

Von Wirtschaft war bisher noch nicht die Rede, auch nicht von der Marktwirtschaft. Betrachten wir kurz die Beziehung zwischen klassischem Liberalismus und dem sog. Wirtschaftsliberalismus.

Der klassische Liberalismus bemüht sich nicht nur, Freiheiten zu begründen; er setzt zugleich alle zivilisatorischen und

wirtschaftlichen Hoffnungen auf das Wirken der Freiheit. Liberalismus und Freihandelslehre sind zu unterscheiden; aber im Liberalismus liegt doch der wirtschaftsliberale Kerngedanke, daß staatliche Intervention in enge Grenzen zu weisen ist. Um es mit Mill zu sagen, "ceteris paribus ist es immer besser die Leute sich selbst zu überlassen, als sie zu beaufsichtigen."<sup>7</sup> Oder um es in die Worte einer anderen Generation zu fassen: Sowohl in der ökonomischen Basis als im geistigen Überbau einer Gesellschaft vertrauen Liberale auf die Kraft der Freiheit, sprich: auf den Widerstreit und Wettbewerb zwischen selbstbestimmten Menschen, auf die Konkurrenz freier Bürger.

Adam Smith meinte, daß es schließlich zum Wohl aller beitrage, wenn jeder seinen eigenen Vorteil anstrebt. Dem stehen zwar nicht alle heutigen Liberalen, aber doch der sog. moderne Liberalismus und dessen wichtigster moderner Vertreter John Rawls skeptisch gegenüber. Der moderne Liberalismus setzt sich vom klassischen nicht durch gänzlich neue Thesen ab (die meisten seiner Forderungen finden sich zumindest bei Mill); aber ihn zeichnet doch eine Akzentverschiebung aus.

Zweierlei schwächt die Position des Wirtschaftsliberalismus und führt dazu, daß der moderne Liberalismus neue Funktionen des Staates beschreibt.

1. Die durch die freie Marktwirtschaft bewirkte Arbeitsteilung und Konzentration der wirtschaftlichen Macht in den Händen weniger führte dazu, daß die Freiheit vieler, ja der meisten Menschen nicht stieg, sondern sich verringerte. In

seinem Arbeitsbereich ist der Angestellte und Arbeiter in einem wirtschaftsliberalen Land letztlich unfrei; ist er - während jener ungefähr 40 Stunden in der Woche - Untertan neuer absoluter Herrscher.

Die Konsequenz: Im modernen Liberalismus verbindet sich der Kerngedanke der Zählung wirtschaftlicher Macht mit dem Gedanken der Zählung<sup>8</sup> gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Macht. Für den modernen Liberalen werden "Industrieverfassung", "Betriebsdemokratie", "Unternehmensmitbestimmung" zu entscheidenden Themen.

2. Noch in einer anderen Hinsicht hatte die Konkurrenz freier Bürger nicht die erhofften Konsequenzen. Die größere Armut auf der Welt - sei es die relative Armut, also die Diskrepanz zwischen den Reichen und Armen oder sei es die absolute Armut, die Verelendung von einer großen Zahl - waren und sind nicht zu übersehen. Der moderne Liberale kommt daher zu der Einsicht:

**"Leistungsfähigkeit der Wirtschaft ist die zwar notwendige, aber sie ist nicht die allein zureichende Bedingung der Menschlichkeit einer Gesellschaft. Eine "menschliche Gesellschaft" setzt von einem bestimmten Entwicklungsstande der Zivilisation und Kultur an zwar leistungsfähige Wirtschaft voraus. Aber leistungsfähige Wirtschaft führt allein aus dem Selbstlauf ihrer Eigengesetzlichkeiten nicht zu "menschlicher Gesellschaft". Im Gegenteil."<sup>9</sup>**

Die Konsequenz: Im modernen Libe-

ralismus verbindet sich der "Kerngedanke einer Zählung staatlicher Herrschaft" mit Konzeptionen eines Systems öffentlicher Daseinsfürsorge. Der moderne Liberalismus stellt zugleich eine "Theorie der Gerechtigkeit".

"Daraus aber folgt", wie es in längst vergangenen Tagen auf einem Parteitag einer deutschen Partei hieß,

**"daß wir uns nicht mit bloßen formalen Garantien der Freiheit begnügen dürfen, soll menschliche Freiheit nicht weithin Fiktion und Illusion bleiben. Erst wenn wir dem Menschen zugleich auch die größtmögliche und gleichberechtigte soziale Chance zur gesellschaftlichen Wahrnehmung seiner Freiheit einräumen, wird diese mehr als ein leeres Wort und blanker Schein. (...) Die allgemeinen und besonderen Freiheitsgarantien blieben (jedoch) inhaltsleer, wenn nicht der Staat selbst zur Herstellung eines Mindestmaßes an gesellschaftlichen Voraussetzungen für die materiale Wahrnehmung und Behauptung seiner Rechte verpflichtet wird."**<sup>10</sup>

## **II. Liberalismus als Utopiekritik**

Ein so verstandener Liberalismus versteht sich nicht als Utopie, sondern als utopiekritisch. Zu Recht oder nicht zu Recht? Betrachten wir die Grundstrukturen utopischen Denkens, so wie sie liberale Kritiker ausmachen, und vergleichen wir sie mit dem liberalen Gedankengut. In seinem Aufsatz "Utopie und Gewalt" bezeichnet Popper Utopismus als die Auffassung,

**"daß eine rationale politische Aktion (...) auf einer mehr oder weniger ausführlichen Beschreibung oder einer Grundskizze (eines) Idealstaates herrühren muß, und auch auf einem Plan oder einer Grundskizze des Weges, der in die entsprechende Richtung führt - in die Zielrichtung."**<sup>11</sup>

Ob dies die bestmögliche Definition des Utopismus ist, lasse ich offen. Aber sie kann auf jeden Fall beitragen, das Verhältnis von liberalen Denkern (wie Popper) zu Utopien aufzuzeigen.

Poppers Bestimmung lassen sich mindestens vier Aspekte entnehmen, die (positive) Utopien auszeichnen sollen:

1. Positive Utopien sind (holistische) Konzeptionen einer idealen Gesellschaft (sei es eines idealen Staates oder eines idealen staatsfreien (anarchistischen) Gemeinwesens).
2. Diese Konzeption steht in einem Gegensatz zu der eigenen (oder gar zu allen) real existierenden Gesellschaftsordnung(en).
3. Es handelt sich um eine Konzeption, deren positiver und idealer Charakter unbestreitbar ist.
4. Es ist das Ziel politischen Handelns, dazu beizutragen, daß die gegenwärtige Gesellschaftsordnung durch die neue utopische Gesamtkonzeption abgelöst wird.

Der Liberalismus erfüllt keinen der hier genannten vier Punkte.

ad 1) Der Liberalismus ist kein Entwurf einer idealen Gesellschaftsform. Wie bereits oben angedeutet, sind libe-

rale Denker an dieser Frage nicht (oder kaum) interessiert. Hier stehen die Grenze und Funktionen des Staates im Mittelpunkt des Interesses und nicht eine Staatsform.

ad 2) Die liberale Lehre von der persönlichen Freiheit, der Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre und der Einbeziehung fairer Verteilungsstrukturen steht nicht antithetisch den real-existierenden Gesellschaften gegenüber. Zumindest in einigen Staaten sind seine Prinzipien ansatzweise verwirklicht.

ad 3) Die Auffassung, die Konzeption einer Gesellschaftsform sei unbestreitbar ideal, widerspricht der liberalen Auffassung zu Meinungen im allgemeinen und zu Werturteilen im besonderen. Meinungsfreiheit bedeutet, daß jede, wirklich jede Auffassung mit Gründen angezweifelt werden darf.

**"Der grundlegende Unterschied zwischen liberaler und nicht-liberaler Auffassung", so Bertrand Russell, "besteht darin, daß die erstere besagt, alle Fragen seien einer Diskussion zugänglich und alle Meinungen dürften mehr oder weniger angezweifelt werden, während die letztere von vornherein bestimmt, daß gewisse Ansichten absolut unanfechtbar seien und gegen sie kein Argument vorgebracht werden dürfe."<sup>12</sup>**

Bei normativen Konzeptionen kommt aber noch hinzu, daß sie nicht einmal falsifiziert werden können, sondern daß sie nur geglaubt oder nicht geglaubt werden können. Zielsetzungen können nicht

wissenschaftlich bestimmt werden, betont Popper und er fährt fort: "(Das) bedeutet auch, daß Meinungsverschiedenheiten über die Beschaffenheit des Idealstaates nicht durch die Methode des Arguments behoben werden können. Sie haben den Charakter religiöser Differenzen."<sup>13</sup>

Als solche kommen Utopien in der öffentlichen Sphäre des Staates nur insofern vor, daß jede Gewalt über Andersmeinende staatlich sanktioniert wird.

ad 4) Liberalismus steht einem politischen Handeln, das sich bemüht, solche Idealstaaten herbeizuführen, kritisch gegenüber. Utopische Sozialtechnik will, so Popper in seinem Buch "Elend des Historizismus",

**"'die Gesellschaft als Ganzes' nach einem feststehenden Gesamtplan ummodellieren, will 'die Schlüsselpositionen in die Hand bekommen' und die Macht des Staates erweitern, bis 'der Staat mit der Gesellschaft fast identisch wird', und sie will ferner von den Schlüsselpositionen aus die geschichtlichen Kräfte lenken, welche die Zukunft der sich entwickelnden Gesellschaft gestalten, indem sie entweder diese Entwicklung aufhält oder ihren Verlauf voraussieht und ihm die Gesellschaft anpaßt."<sup>14</sup>**

Eine solche Auffassung des Staates steht der liberalen Konzeption diametral entgegen. Dies wird noch deutlicher, wenn von seiten utopischer Denker betont wird, daß die Umgestaltung der Gesellschaft nicht ohne eine Umgestaltung des Menschen möglich sei. Eine solche

Fremdbestimmung durch normative Ideen eines besseren Lebens kann nicht mit liberalem Denken in Einklang gebracht werden.

Utopien, so wie wir sie nach Poppers Begriffsbestimmung verstanden haben, müssen Gegenstand heftigster liberaler Kritik sein. Dies gilt für die von Popper im wesentlichen gemeinten staatlichen Utopien ebenso wie für die dem Liberalismus ansonsten sogar näherstehenden staatsfreien (anarchistischen) Utopien.

Aber sind alle vier Bestimmungen notwendig mit Utopie verbunden oder handelt es sich in der liberalen Utopiekritik um eine sehr enge Bestimmung des Begriffs 'Utopie'?

Beginne ich bei einem Punkt, wo diese Ansicht sehr naheliegt.

ad 3) Die Gleichsetzung von Utopismus mit Totalitarismus ist nicht allgemeingültig. Nicht jede Utopie erhebt den Anspruch apodiktischer Geltung. Wenn ein Utopie keinen Anspruch auf absolute Wahrheit erhebt, sondern nur eine bestreitbare Meinung und ein in seinem Für und Wider zu erörterndes Ideal zur Diskussion stellt, läuft die liberale Kritik nicht nur ins Leere, sie übersieht, daß auch die eigenen liberalen Prinzipien eine solches zur Diskussion gestelltes Ideal darstellen.

Ein solches Ideal scheint aber verschieden von einer holistischen Konzeption, die sich als Gegenthese zur Wirklichkeit versteht. Doch auch diese Bestimmungen 1 und 2 müssen nicht notwendig auf alle utopischen Denkweisen zutreffen.

ad 1) Utopisches Denken muß nicht notwendigerweise das Idealbild einer Staatsform und das ausgefüllte Gemälde einer Gesellschaft sein. Auch bei Marx fehlt mit Ausnahme einiger wenigen Stellen das Gemälde einer besseren Welt. Wenn eine Theorie die Prinzipien aufzeigt, welche einer idealen Gesellschaft genügen müssen, kann man davon sprechen, daß sie utopische Komponenten besitzt. Solche Prinzipien enthält aber auch der Liberalismus.

Und ad 2) Utopien können statt anti-thetischer Konzeptionen Entwürfe sein, die bereits existierende gesellschaftliche und politische Tendenzen weiterentwickeln und in voller Entfaltung ausmalen. Bestes Beispiel hierfür ist die (schwarze) Utopie George Orwells. In einem so verstandenen Sinne könnte man aber auch dem Liberalismus utopische Aspekte zuweisen. Der Liberalismus sagt zwar nicht, wie die ideale Gesellschaftsform aussehen sollte. Er sagt aber doch, welche Prinzipien dieser Gesellschaft zugrundeliegen sollten. Hier liegt eine zukunftsweisende Dimension des Liberalismus. Und zukunftsweisend sollte hier betont werden. Entgegen weit gehörter Ansicht gilt nämlich: In keinem Land der Welt sind die Ideen des Liberalismus - des klassischen, geschweige denn, des modernen Liberalismus - bisher mit letzter Konsequenz realisiert worden.

Ein entschiedener Unterschied bliebe dann aber:

ad 4) Utopismus ist nach Popper mit einer Konzeption eines politischen Handelns verbunden, das statt - wie liberales Denken fordert - schrittweiser Verbesserungen die gesamte Gesell-

schaftsordnung ändern will. Zudem - dieser Unterschied ist vielleicht noch entscheidender - ist es die Auffassung, die politische Aufgabe ende dann, wenn die bestmögliche Gesellschaft entwickelt ist.

Aber es gibt Utopien (literarische insbesondere), die keine Programmatik politischen Handelns enthalten und implizieren. Mehr noch: Wenn ich oben sagte, daß utopisches Denken nicht notwendigerweise holistisches Denken ist, dann gilt auch, daß die von Popper "utopische Technik" genannte Form der Gesellschaftsveränderung nicht notwendig mit Utopien verbunden ist. Es gibt, oder zumindest: es könnte Utopien geben, die den Sinn politischen Handelns als reformatorisches Sichannähern an bestimmte Leitvorstellungen verstehen. Wenn das so ist, wäre es zumindest nicht mehr logisch ausgeschlossen, den Liberalismus als Utopie zu bezeichnen.

Aber es bliebe noch der Unterschied, daß utopisches Denken davon auszugehen scheint, es gebe ein Ende der Geschichte. Diese evolutionäre Auffassung ist dem Liberalismus fremd. Was nicht heißen soll, daß er ein ständiges Fortschreiten annehmen muß. Aber hierauf komme ich im abschließenden dritten Teil zu sprechen, in dem gezeigt werden soll, inwiefern Liberalismus über eine Affirmation des Bestehenden hinausragt.

### **III. Die Unterscheidung totalitärer und idealistischer Utopien**

Fassen wir zusammen, was die Diskussion bisher ergeben hat:

Die liberale Utopiekritik bezieht sich

nur auf einen Ausschnitt aller möglichen Utopien und betrachtet insbesondere Utopien, die mit totalitären, holistischen und evolutionären Konzeptionen verbunden sind.

Die liberale Utopiekritik trifft nicht Utopien, die (i) ein Ideal zur Diskussion stellen, in diesem Ideal (ii) angeben, welche Prinzipien die Gesellschaft bestimmen sollten und die (iii) betonen, daß die Gesellschaft nur schritt- und stückchenweise in Hinblick auf die Verwirklichung dieser Prinzipien verändert werden kann. Ja, der Liberalismus hat selbst in diesem Sinne verstandene utopische Komponenten.

Man kann fragen, ob es sinnvoll ist, den Utopiebegriff in so verschiedener Weise zu benutzen. Einem Begriffswechsel würde ich mich nicht versperren. Mir liegt mehr daran aufzuzeigen, daß der Liberalismus sich nicht in einer Affirmation und Legitimation des Bestehenden erschöpft. Ich werde mich bei meiner Darstellung auf drei Aspekte beschränken.

Zukunftsweisende Tendenzen gibt es vor allem im folgenden Aspekt:

#### **(i) Das Anwachsen der Freiheit**

Totalitäre Utopiekonzeptionen wollen eine Gesellschaftsform herbeiführen, um schließlich "neue Menschen" zu schaffen. Diese Ansicht stellt der Liberalismus vom Kopf auf die Füße. Nicht die Gesellschaft, der Mensch steht am Anfang, und neue (sprich: freiere; exakt: zur Freiheit fähigere) Menschen schaffen eine neue, bessere Gesellschaft.

Manche werden bestreiten, daß der

Liberalismus diesem Anspruch, umgestaltende Kräfte in sich zu tragen, gerecht werden kann. Ein oft gehörter Einwand lautet: Der liberalistische Appell an die Vernunft des einzelnen, der sich selbst seine Lebenspläne wählen soll, überfordere den Menschen. Es fehlten die konkreten Inhalte, wie man leben soll und wie nicht. Und damit mangle es dem liberalen Ideal an der Motivationskraft. Im Gegenteil, der Liberalismus hemme vielmehr die Motivation des einzelnen. Er produziere Menschen ohne Rückgrat, die mit Hilfe kühler Kalkulationen eine Vielzahl kleinlicher Bedürfnisse zu befriedigen suchten.

Dieser Vorwurf, dem Liberalismus fehle die Kraft, Menschen aus einem Leben im Mittelmaß zu reißen, geht an den Intentionen seiner Schöpfer vorbei. Die liberalen Denker wollten nicht eine Nivellierung der Lebensentwürfe, sondern im Gegenteil eine Mannigfaltigkeit von Lebensumständen und Lebensplänen.

Dieser Intention der liberalistischen Lehre stand jedoch schon zu Mills Zeiten eine desillusionierende Wirklichkeit gegenüber. Mit W.v.Humboldt beklagt Mill das Schwenden der Mannigfaltigkeit.

**"Die Umstände, unter denen die verschiedenen Klassen und Individuen leben, und die ihre Charaktere formen, werden von Tag zu Tag gleichartiger. Früher lebten die verschiedenen Stände, Nachbarschaften, Gewerbe und Berufe in sogenannten verschiedenen Welten; heute im hohen Maße in derselben. Ge-**

**rade herausgesprochen: sie lesen dieselben Dinge, hören auf dieselben Dinge, sehen dieselben Dinge, besuchen dieselben Orte, richten ihre Hoffnungen und Befürchtungen auf dieselben Gegenstände, haben dieselben Rechte und Freiheiten und dieselben Mittel, sie zur Geltung zu bringen. So groß auch die Unterschiede, die noch übrigbleiben, sein mögen, sie bedeuten nichts im Vergleich zu denen, die es früher gab. Und der Prozeß der Annäherung macht immer noch Fortschritte."<sup>15</sup>**

Es sei leicht vorauszusehen, wie bei den sich abzeichnenden weiteren Nivellierungen durch bestimmte Formen der Erziehung, durch die Verkehrsmittel etc. der Wert der Individualität weiter absinken wird. Es bleibt, so Mill:

**"Nur auf dem Felde der Geschäfte bietet sich in England Spielraum für Energie; hier allerdings ist sie noch beträchtlich. Der geringe Rest, den die Beschäftigung noch übrigläßt, wird auf irgendein Steckenpferd verwandt; es mag ein nützliches Steckenpferd sein, meinetwegen sogar ein philanthropisch wertvolles, aber es ist doch nur ein einzelnes Ding, meist auch von kleinen Dimensionen."<sup>16</sup>**

Aber daß liberale Denker wie Humboldt und Mill anderes intendierten, heißt ja nicht, daß der Einwand unberechtigt sein muß. Beruht das Scheitern der liberalistischen Intention auf einem Mangel des theoretischen Gebäudes? Dies ist nicht der Fall. Mill betont wohl zu Recht,

daß hier politische Versäumnisse vorliegen.

**"Läßt die Gesellschaft eine beträchtliche Anzahl ihrer Mitglieder zu kindischen Wesen aufwachsen, unfähig, sich durch vernünftige Erwägungen, namentlich in verwickelten Fällen, bestimmen zu lassen, so hat die Gesellschaft selber den Tadel für die Folgen zu tragen." <sup>17</sup>**

Es handelt sich um Versäumnisse, welche auch jeder liberalen Politik vorzuwerfen sind, die sich auf die Bewahrung institutionell und rechtlich eingeräumter Freiheit beschränkt. Daß gewisse Freiheiten rechtlich und politisch institutionalisiert wurden, ist nicht die Erfüllung und Einlösung liberaler Ideen, es ist allenfalls die Voraussetzung, sie ernsthaft in politisches Handeln umzusetzen. Wie bei der vom modernen Liberalismus insbesondere auf der Ebene der Unternehmensmitbestimmung betonten Aufgabe des Staates, die Freiheit aller zu fördern, gehört es schon im Verständnis des klassischen Liberalismus zu den Aufgaben des Staates, die Voraussetzungen und Fähigkeiten zur Freiheit zu stärken. Wie Mill sagt:

**"Eine Regierung kann niemals genug von der Aktivität bekunden, die die individuelle Tätigkeit und Entwicklung nicht hindert, sondern stützt und fördert." <sup>18</sup>**

Die freiheitsfördernde Funktion des Staates bezieht sich auf zwei Aufgaben: Zunächst sind die materiellen und institutionellen Voraussetzungen zu schaffen, daß Menschen ihre eigenen Lebensentwürfe wagen können und zu einer frei-

en Lebensplanung fähig sind. Zum anderen hat der Staat Maßnahmen zu unternehmen, welche Menschen in die Lage versetzen, wirklich frei über ihre Lebenspläne zu bestimmen.

Insbesondere ist hier das Gebiet der Erziehung zu nennen. Was über die Freiheit der Menschen gesagt wurde, gilt für Kinder und Jugendliche nur im eingeschränkten Sinne. Um es erneut mit Mill zu sagen:

**"Die Gesellschaft hat absolute Macht über die Menschen während der ganzen Frühzeit seines Daseins; das gesamte Stadium der Kindheit und Minderjährigkeit steht ihr zu dem Versuche, Gebote, den Menschen zu einer vernünftigen Lebensführung zu befähigen." <sup>19</sup>**

Dies mag in unseren Ohren sehr autoritär klingen. Aber daraus muß nicht folgen, daß Kinder von früh bis spät zu disziplinieren und auszubilden wären. Eine antiautoritäre Erziehung steht aber sehr wohl im Gegensatz dazu. Liberale Bildungspolitik heißt nicht, die Freiheit der Schüler zu fördern, sondern Erziehung zur Freiheit. Eltern und Lehrer sollten Kindern und Jugendlichen die Grundfähigkeiten und Grundkenntnisse vermitteln, ohne die Bürger stets unfrei bleiben müssen. In der Erziehung kann auch jene Kraft vermittelt werden, sich selbst eigene, besondere Lebenspläne zu setzen.

An dieser Stelle wird deutlich, inwieweit der Liberalismus über den Gedanken des Rechtsstaats und der liberalen Demokratie hinausweist. Es steht im Widerspruch zur liberalen Lehre, sich da-

mit zu begnügen, daß gewisse Freiheiten rechtlich und institutionell abgesichert sind. Die Staatsform stand nicht im Mittelpunkt der Erwägungen, es geht den liberalen Denkern um eine Welt, in der Menschen in der Lage sind, ihre Glückseligkeit auf dem Wege zu suchen, welcher ihnen gut dünkt. Wenn dies aber das Ziel ist, gilt: Eine vernünftige Sozial- und Wohnungs(bau)politik ist Voraussetzung, Bildungspolitik ist Kern einer zukunftsorientierten liberalen Politik. Alle anderen politischen Felder treten dahinter zurück.

### **(ii) Neue Felder liberalen Denkens**

Im ersten Abschnitt hatten wir eine zukunftsweisende Tendenz des Liberalismus ausgemacht, die ihn schon von Anbeginn an begleitete. Es zeichnet den Liberalismus im Gegensatz zu totalitären Utopien aber aus, daß er sich keinen Platz in einem festgelegten evolutionären Ablauf zuweist und sich nicht als Ende der Geschichte versteht, sondern daß er stets zu neuen Auffassungen über die Funktionen des Staates gelangt. Das Wachsen persönlicher Freiheit geht nicht ins Unendliche fort. Zum einen wird der genaue Grenzverlauf zwischen privater und öffentlicher Sphäre in und von jeder Generation neu diskutiert (und festgelegt). Die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Diskussion ist wesentlicher Kern liberalen Denkens. Zum anderen stößt die Freiheit des einzelnen - durch ökonomische, ökologische, technische, soziale Entwicklungen - immer wieder auf neue, von liberalen Theoretikern zu überdenkende Grenzen. Eine, vielleicht die größte Aufgabe liberalistischen Denkens besteht etwa gegenwärtig darin, jene neuen Grenzen zu über-

denken, die staatlichem Handeln zu setzen sind, wenn es darum geht, umweltpolitische Programme zu verwirklichen. Welche Freiheitseinschränkungen sind Bürgern und Wirtschaftsunternehmen zuzumuten? Haben wir auch die Freiheitsfähigkeit künftiger Generation zu schützen? Und wenn ja, wie sehr beschränkt dies unsere eigene Freiheit? Dies sind neue Fragen, die eine eigenen Abhandlung verlangen. Und es sind Fragen, die Antworten liberaler Politiker verlangen.

### **(iii) Bewahren alter geistiger Kraft**

Vor diesen und noch vielen anderen Aufgaben steht liberale Politik. Der Liberalismus ist kein totes Lehrgebäude. Auch auf politischer und gesellschaftlicher Ebene ist er nicht tot, auch wenn einiges in dieser Richtung getan wurde. An erster Stelle ist hierbei zu nennen, daß die Integration liberalistischer Grundsätze in Staatsverfassungen zur Folge gehabt hat, daß sie von vielen als Dogmen angesehen werden, die selbst nicht mehr diskutierbar erscheinen, ja, auf die sich zu berufen zur Voraussetzung vieler beruflicher Karrieren wird.

Es ist ein Widerspruch gegen die liberalistische Konzeption, wenn ihre eigenen Überzeugungen und Meinungen als jenseits des zu Diskutierenden hingestellt werden. Auch wenn wir einen Grundkonsens über die Grundwerte und -rechte voraussetzen, muß dennoch die Möglichkeit bestehen, daß sie anders interpretiert, angewandt, ja angezweifelt werden. Nicht nur theologische Wahrheiten müssen bestritten werden dürfen, dies gilt auch für die liberalen Grundrechte, ja selbst für das Menschenwürde-Prinzip.

Gerade in unserem Land haben viele ihre Schwierigkeiten mit diesem Gedanken. Der Menschenwürdegrundsatz wird jenseits aller Interpretationen, die ihn in eine liberale Tradition einbetten, zum unhinterfragbaren Dogma, mit dessen Hilfe in den unterschiedlichsten Bereichen Denk- und Diskussionsverbote gefordert werden. Die Grenzen deutscher Streitkultur und Liberalität haben Philosophen nicht nur in der sogenannten Singer-Affäre zu spüren bekommen.

Eine liberale Demokratie kann sich erst dann entfalten, wenn der Mut zu Pluralität und Meinungsvielfalt besteht. Liberale Grundsätze müssen stets neu hinterfragt, in neuen gesellschaftlichen und ökologischen Dimensionen auf ihre Bedeutung hin überprüft werden, müssen durch Erziehung und lebende Streitkultur stets aufs neue entwickelt werden. Der Liberalismus ist keine Angabe, wohin die Geschichte geht. Er ist der Geist, der stets hinterfragt, ist der Geist, der in jeder neuen gesellschaftlichen Situation nach neuen, besseren Antworten sucht. Dabei entfalten sich stets - nicht allein, aber doch auch - neue utopische Konzepte.

**Copyright:** Dr. Klaus Peter Rippe,  
Mainz

*Dieser Vortrag wurde im Rahmen einer Wochenendsveranstaltung der Thomas-Dehler-Stiftung gehalten. Das*

***Seminar hatte zum Thema "Das Ende der Utopien - Das Ende der Geschichte?" und fand statt vom 22.-24. Januar 1993.***

### **Anmerkungen**

<sup>1</sup>Immanuel Kant: *Über das Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Zit.n.: I.Kant, Werkausgabe, hrsg. v. W.Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp 1978, XI 145. <sup>2</sup>John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, übers. und hrsg. von Adolf Grabowsky, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973, 212.

<sup>3</sup>Mill, wie Anm.2, 131.

<sup>4</sup>Mill, wie Anm.2, 125.

<sup>5</sup>Mill, wie Anm.2, 237.

<sup>6</sup>Mill, wie Anm.2, 134.

<sup>7</sup>Mill, wie Anm.2, 239.

<sup>8</sup>Mill, wie Anm.2, 131.

<sup>9</sup>Werner Maihofer, *Liberale Gesellschaftspolitik*, in: Karl-Hermann Flach, Werner Maihofer, Walter Scheel (Hrsg.): *Die Freiburger Thesen der Liberalen*, Reinbek: Rowohlt 1972, 48.

<sup>10</sup>W.Maihofer, wie Anm.9, 23. - <sup>11</sup>Karl R. Popper, *Utopie und Gewalt*, in: Arnhelm Neusüss(Hrsg.): *Utopie, Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied und Berlin: Luchterhand 1968, 318f.

<sup>12</sup>Bertrand Russell, *Freiheit der Lehre*, in: ders., *Warum ich kein Christ bin - über Religion, Moral und Humanität*, Reinbek: Rowohlt 1968, 170. - <sup>13</sup>Popper, wie Anm.11, 320.

<sup>14</sup>Karl R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, 4. Aufl.,Tübingen: J.C.B.Mohr 1974, 54.

<sup>15</sup>Mill, wie Anm.4, 209.

<sup>16</sup>Mill, wie Anm.4, 205.

<sup>17</sup>Mill, wie Anm.4, 222.

<sup>18</sup>Mill, wie Anm.4, 264.

<sup>19</sup> Mill, wie Anm.4, 2.

# Die Utopiekritik bei Karl Popper und Hans Albert

## Eine Seminarlektüre

### Hans-Joachim Niemann (Bamberg)

#### **I. Die Fehler des Konstruktivismus**

**"Der Versuch, den Himmel auf  
Erden einzurichten, erzeugt stets  
die Hölle"<sup>1</sup>**

Das schreibt Karl Popper in seinem Buch "Die offene Gesellschaft und ihre Feinde", nachdem er sich mit den Heilslehren großer Philosophen, vor allem mit denen Platons und Hegels, und ihrem geistigen Einfluß auf totalitäre Staatsformen wie Faschismus und Stalinismus auseinandergesetzt hat. Und in einem anderen Buch:

**"Wenn wir die Welt nicht wieder ins  
Unglück stürzen wollen, müssen wir  
unsere Träume der Weltbeglückung  
aufgeben. Dennoch können  
und sollen wir Weltverbesserer  
bleiben. Wir müssen uns mit der  
nie endenden Aufgabe begnügen,  
Leiden zu lindern, vermeidbare Übel  
zu bekämpfen und Mißstände  
abzustellen; immer eingedenk der  
unvermeidbaren ungewollten  
Folgen unseres Eingreifens,  
die wir nie ganz voraussehen können..."<sup>2</sup>**

Karl Popper und Hans Albert sind die beiden Hauptvertreter der Philosophie des *kritischen Rationalismus*. Um die

Lehre des kritischen Rationalismus in kurzer Weise zu charakterisieren: Er fordert uns auf, eine neue Einstellung zu unseren Fehlern zu gewinnen. Und dazu gehört es, immer von der Fehlbarkeit des Menschen auszugehen. Irren ist menschlich; Fehler sind unvermeidbar. Wir sollen Fehler nicht vertuschen, sondern versuchen, aus Fehlern zu lernen, und sogar Institutionen gründen, die in der Lage sind, Fehler zu entdecken und sie zu korrigieren.

Die Erfindung solcher Institutionen ist übrigens der Sonderweg, den Europa im Unterschied zu allen anderen Weltregionen gegangen ist<sup>3</sup>: Kapitalismus, Wissenschaft und Demokratie haben gemeinsam, daß sie davon ausgehen, daß wir uns immer irren können, und sie erheben die Fehlerentdeckung und Fehlerkorrektur zu einer Institution. Mit 'Institution' ist eine feste, als Tradition gesicherter Einrichtung gemeint.

In der *Wirtschaft* ist eine solche Institution der Markt, der dafür sorgt, daß schlechte Produktionsmethoden hohe Preise zur Folge haben und daß sie deshalb von selbst verschwinden; genau so wie Produkte, die niemand haben will, aus dem Markt verschwinden.

In der *Wissenschaft* sind es die gegenseitige Kritik in den Zeitschriften und

die gesellschaftliche Belohnung für den, der anderen einen Fehler nachweisen kann, die für Korrektur sorgen.

In der *Politik* sind es die demokratischen Strukturen, das Recht, die Pressefreiheit und ein wenig auch das Wahlkreuz, mit denen Fehler entdeckt bzw. korrigiert werden können.

Bei *gesellschaftspolitischen Zielsetzungen*, bei der Festlegung der politischen Ziele, kann man, so Popper, von vornherein Fehler vermeiden, wenn man es aufgibt, das große Glück bringen zu wollen, und sich stattdessen darauf beschränkt, die anstehenden Probleme zu lösen.

Außerdem sollte es ein Grundsatz sein, möglichst alle Veränderungen in kleinen, notfalls reversiblen Schritten vorzunehmen und nie Experimente im großen zu wagen, falls damit Menschenleben oder das Glück der Menschen gefährdet werden.

Von diesen gesellschaftspolitischen Zielsetzungen handelt nun Poppers Artikel "*Über Gewalt und Utopie*"<sup>4</sup>. Vor der Lektüre aber noch ein paar Bemerkungen zu der Frage, warum es schon aus theoretischen Gründen keiner Politik gelingen kann, das große Glück nach Plan zu realisieren.

Gemeint ist dabei ein *utopischer* Plan, der eine neue Gesellschaftsordnung zum Ziel hat, von der sehr viele Menschen betroffen sind. Das allein schon, die große Zahl der Betroffenen, bedeutet, ein hohes politisches Risiko einzugehen, das noch verschärft wird durch den Umstand,

daß man erst sehr spät sehen wird, ob man das Richtige getan hat, nämlich erst in ferner Zukunft, eventuell erst nach einigen Generationen. Das heißt, wer eine Utopie anstrebt, macht immer ein Experiment im großen, ein Experiment mit ungewissem Ausgang und - ein Experiment mit Menschen.

Es sind drei Erkenntnisse, die sich bei Popper und bei Friedrich von Hayek finden, und die im Voraus zeigen, warum solche Menschenexperimente nie gelingen können:

**(1) Komplexe Dinge kann man nicht konstruieren.**

Kulturprodukte wie Gesetzbücher, Sprachen und Gesellschaftsordnungen sind in einer Art Evolution in Jahrhunderten entstanden; man kann sie weder erfinden noch nach einem Plan herstellen noch konstruieren. Es ist nicht einmal möglich, in einem einzigen Anlauf relativ einfache Dinge wie ein Radio oder ein Auto zu konstruieren. Also einen Plan zu machen, diesen dann in ein Gerät umzusetzen und dann mit allem fertig zu sein: das ist noch keinem gelungen. Die Erfahrung zeigt uns: Ohne diesen Prozeß - Vorversuch, Feststellung der Fehler, Abänderung und Neuversuche - sind komplexe Dinge nicht realisierbar. Immer handelt es sich um eine lange Reihe von Versuchen, bei denen man durch wiederholte Konstruktionen, durch Kritik und Fehlerbeseitigung auf quasi evolutionäre Weise zu immer besseren und schließlich brauchbaren Ergebnissen kommt.

Komplexe Dinge können nur in solchen evolutionären Prozessen von Kon-

struktion und Kritik realisiert werden. An einem Gesetzbuch z.B. arbeiten Generationen von Richtern und Rechtsgelehrten. Sogar Verbrecher und andere Gesetzesübertreter arbeiten daran mit; denn sie sind es, die die Lücken, die Fehler, finden und den Gesetzgeber zu Änderungen zwingen. Der ursprüngliche Plan ist bei komplexen Vorhaben am Ende immer völlig umgearbeitet worden und kaum noch wiederzuerkennen. Das gilt ganz besonders für wirtschaftliche und soziale Unternehmungen und vor allem für die Umgestaltung der Gesellschaft. Es ist, wie Friedrich von Hayek uns gelehrt hat, der *naive Rationalist*, der glaubt, eine Gesellschaft konstruieren zu können. (Er nennt ihn auch einen *Konstruktivist*, nicht zu verwechseln mit den Erlanger Konstruktivisten und auch nicht mit den radikalen Konstruktivisten.)

Der zweite Grund, warum Utopien nicht funktionieren, ist ebenfalls ein ganz allgemeingültiger Satz, der es wert wäre, ihn sich seinem Alltagsdenken einzuverleiben:

**(2) Wir wissen nie im Voraus sämtliche Folgen, die unser Handeln haben kann.**

Wenn wir etwas tun, wissen wir nie, was alles daraus werden kann. Ob dieser Vortrag jemanden beeindrucken wird, weiß ich nicht. Ob am Ende zwei oder drei oder mehr das eine oder andere interessant finden werden, das ist eine völlig offene Frage. Sämtliche Folgen einer Erfindung, einer neuen Medizin oder einer Steuererhöhung im einzelnen und vollständig anzugeben, ist unmöglich. Man muß immer mit unerwarteten, von

niemandem gewollten Konsequenzen rechnen. Nur der naive Rationalist glaubt, vollständig zu wissen, was er tut.

Der dritte Satz leuchtet ebenfalls unmittelbar ein und hat dennoch genauso weitreichende Konsequenzen wie die beiden zuvor genannten Sätze. Viele Philosophen kritisieren Poppers Denken wegen solcher angeblicher Trivialitäten; aber Poppers Virtuosität besteht in der Entdeckung der bisher übersehenen Konsequenzen, die solche einfachen Einsichten haben können:

**(3) Das Wissen von morgen können wir nicht schon heute haben.**

Denn dann wäre es nicht das Wissen von morgen. Wer die Zukunft plant, muß Prognosen wagen, aber er kann unmöglich zukünftiges Wissen vorhersagen, und so muß er in seinem Plan das heutige Wissen festschreiben. Nur die nächste und die fernste Zukunft können wir einigermaßen sicher vorhersagen: die *allernächste* Zukunft wird wahrscheinlich so ähnlich sein wie die Gegenwart, und die *fernste* Zukunft kennen wir auch: wir wissen, daß wir alle in ferner Zukunft mitsamt unserem schönen Planeten nicht mehr da sind. Aber das hilft uns nicht weiter. Was dazwischen liegt, ist das, was uns eigentlich interessiert, und das läßt sich nun gerade nicht vorhersagen.

Utopien müssen, soweit sie sich über diese drei Sätze hinwegzusetzen versuchen - und das ist leider meistens der Fall - als waghalsige Großexperimente mit Menschen angesehen werden, deren Ausgang niemand vorhersagen kann.

## II. Karl Popper über Utopie und Gewalt

Nun zu Poppers Aufsatz "*Über Utopie und Gewalt*" (s. Anm.4). Nach der Lektüre werde ich noch auf Hans Alberts Gedanken über Utopie eingehen und auch etwas Freundlicheres über Utopien sagen, aber zunächst zu Poppers Utopie-Kritik.

Ich fasse kurz den Anfang zusammen (S.303-306): Der erste Absatz handelt von der Gewalt, die stets Gegengewalt hervorruft und dadurch das Gewaltpotential auf der Welt immer mehr vergrößert. Eine Anmerkung dazu: Leider ist es aus psychologischen Gründen so, daß diejenigen, die selbst am eigenen Leibe Gewalt erlebt haben, aus ihrer Erfahrung immer zwei ganz verschiedene Lehren ziehen: Die einen sagen: *Mit diesem Knüppel soll nie wieder geknüppelt werden!* Also nie wieder Rassenhaß, nie wieder Krieg, nie wieder Nationalismus. Und die anderen sagen: *Mit diesem Knüppel möchte ich auch mal knüppeln!* Wenn erst *ich* einmal der Stärkere bin... Vermutlich sind die letzteren in der Überzahl. Immerhin meint Popper, die Geschichte beweise, daß die Zähmung der Gewalt möglich sei und daß es nicht vergebliche Mühe sei, sie unter die Kontrolle der Vernunft bringen zu wollen.

Die Ursache von Konflikten sei immer, daß Menschen verschiedene Ziele haben, oder sich über die Wege nicht einig seien, diese Ziele zu erreichen. Popper zufolge gibt es zwei Möglichkeiten, zurechtzukommen (S.304); ich habe eine weitere, die erste, hinzugefügt:

1. Sich aus dem Wege gehen. Das ist in unserer eng gewordenen Welt meist nicht möglich.
2. Gewalt anwenden und seine Interessen durchzusetzen versuchen; aber das versucht der andere auch.
3. Kompromisse aushandeln. Dazu braucht man *Intelligenz*, um den anderen zu verstehen, und *Argumente*, um ihn zu überzeugen; also Vernunft. Wer das will, ist Rationalist. Oder als Merksatz:

***Rationalist ist, wer Vernunft als einzige Alternative zur Gewalt ansieht.***

Den anderen überzeugen, heißt nicht, ihn zu überreden. *Propaganda*, die Überredungskunst, verwendet zwar auch Argumente, ist aber etwas ganz anderes. Propaganda will *nur den anderen* überzeugen. Der vernünftige Mensch dagegen, der Rationalist, will *selber* neue Argumente hören, um eventuell auch *seine* Meinung zu ändern.

Leider gibt es zwei Arten von Rationalisten. Ich habe das eingangs schon gesagt: Der falsche, naive Rationalist glaubt, daß seine Vernunft ausreiche, um die Zukunft zu berechnen und zu planen. Er macht aber noch einen anderen Fehler, von dem wir jetzt lesen werden: er glaubt, eine rationale Politik müsse immer erst einmal feststellen, wohin das Ganze gehen soll, was die *letzten Ziele der Gesellschaft* seien.

### ***Ergebnisse***

Die Lektüre des Aufsatzes (beginnend mit S.307 oben bis S.313 unten) führte zu folgenden Einsichten:

Die falsche Rationalität behauptet, man müsse zuallererst bestimmen, was

die Ziele der Politik sein sollten: *"Eine Handlung ist [dann] rational, ..., wenn sie von allen verfügbaren Mitteln den besten Gebrauch macht, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen."* (S.307)

In der Politik sind solche Ziele: Machtbesitz, Bereicherung des Regierenden, aber auch Verbesserung der Gesetze oder des Wohlstandes des Volkes.

Ohne Zielbestimmung kann man keine Handlung rational nennen. Das hört sich plausibel an, hat aber, wie Popper zeigen wird, gefährliche Konsequenzen.

Ein Zwischenziel anzustreben, ist nur dann rational, wenn es dem Erreichen des übergeordneten Zieles dient. Zwangsläufig muß man immer nach *letzten* Zielen Ausschau halten; denn erst das letzte Ziel erklärt, warum man alle Zwischenziele erreichen muß. Popper: **"Diese Auffassung ist es, die ich Utopismus nenne."** (S.308) Poppers Utopiekritik richtet sich also *nicht gegen Utopien überhaupt*, insbesondere nicht gegen politische Ideale und nicht gegen den Glauben an eine mögliche bessere Welt.

Dieser von Popper verklagte Utopismus ist schon logisch nicht haltbar, und er führt zur Gewalt. Denn diese Art Rationalismus hebt sich selber auf, weil man niemanden überzeugen kann, daß er bestimmten Zielen folgen soll: Wenn jemand Gewalt liebt, wird er jedes Argument mit Gewalt 'widerlegen'.

**"Man kann niemand mit Hilfe von Argumenten dazu zwingen, Argumente anzuhören."** (S.308)

Auch läßt sich durch rein rationale, wissenschaftliche Überlegungen kein Ziel bestimmen. Selbst Naturwissenschaftler müssen sich ihre *Ziele* setzen. Wissenschaftlich läßt sich nicht bestimmen, ob ich ein Flugzeug bauen soll oder nicht. Dieser alles wollende, auch die Ziele bestimmen wollende Rationalismus funktioniert also nicht.

Dennoch meint Popper, daß man rational für bestimmte Ziele *plädieren*, daß man für sie werben könne. Das Ziel, für das er plädiert, ist: sich politisch *keine* Ziele zu setzen und, wo es geht, gegen Gewalt zu sein.

Warum führt utopisches Denken zu Gewalt? Antwort: Wenn das Heil in einem bestimmten Plan liegt und man Andersdenkende nicht mit Argumenten überzeugen kann, dann bleibt nur die propagandistische Überredung oder die Gewaltanwendung.

Quasireligiöse Überzeugungen von dem, was für uns alle gut ist, verbinden sich selten mit Toleranz, es sein denn, man könnte sich aus dem Wege gehen, was aber bei politischen Zielen, die alle betreffen, fast nicht möglich ist, - allenfalls realisierbar durch die wiederum gewalttätige Vertreibung Andersdenkender.

Der Gefahr, daß es bei der Verwirklichung utopischer Ziele zu erkennbaren Fehlleistungen kommt, kann der Utopist nur dadurch begegnen, daß er alles mit *Propaganda* überdeckt, *Kritik* und *Opposition* aber verbietet. Vor allem, wenn er für seine Ziele Menschen geopfert oder gequält hat, gibt es kein Zurück mehr. Niemand darf entdecken, wie unsicher die Berechnungen waren, derenwegen

Menschen oder Menschenglück geopfert wurden.

Diese Utopie-Kritik trifft nicht unsere politischen Ideale. Ohne Gefahr dürfen wir politischen Idealen nachgehen. Selbst wenn Ideale unrealisierbar erscheinen wie die Ausrottung von Krieg und Verbrechen, darf man sie anstreben. Denn auch eine internationale Polizei und ein internationaler Gerichtshof schienen einstmals unrealisierbar. Poppers Rezept zur Unterscheidung zwischen zulässigen und unzulässigen Idealen (S.311):

**"Arbeite lieber für die Beseitigung von konkreten Mißständen als für die Verwirklichung abstrakter Ideale."**

Der Grund ist, daß bei der Beseitigung konkreter Übel die Realisierbarkeit abschätzbar ist; bei fernen Idealen nicht. Wenn der Weg allerdings keine Opfer fordert, ist auch gegen die Verwirklichung ferner Ideale nichts zu sagen.

Was die gegenwärtigen Übel sind, das ist leicht auszumachen, so daß man sich über derartige Ziele schnell einig wird. Was dagegen "Glück" ist, kann nur jeder für sich selbst ausmachen. Und was das Glück für alle ist, darüber wird es leicht Streit geben.

**"Das Elend ist konkret, die Utopie abstrakt."**

Poppers wichtigstes Argument (S. 311):

**"Keine Generation darf zugunsten zukünftiger Generationen geopfert werden, zugunsten eines Ideals,**

**das vielleicht nie erreicht wird."**

Jede Generation hat den gleichen Anspruch auf ein erträgliches Leben, und da wir immer irren können, kann es leicht sein, daß die Utopisten einer Generation Lasten aufzwingen oder sogar Menschen opfern, ohne daß es der nachfolgenden Generation dann tatsächlich besser geht.

Das Suchen nach *Glück* soll immer private Angelegenheit sein, nie Aufgabe der Politik. Politik soll die augenblicklichen, brennenden Probleme lösen.

**"Der Zauber und der Reiz, den die Zukunft auf den Utopismus ausübt, hat nichts mit rationaler Voraussicht zu tun." (S.313)**

Im Gegenteil: solche beschränkte Rationalität setzt sich über die Frage nach der Sicherheit des Erfolges hinweg (S. 313). Wir können nicht den Himmel auf Erden schaffen, aber wir können eventuell das Leid und die Ungerechtigkeit etwas vermindern.

Die falsche Vernunft glaubt, die Zukunft formen zu können. Sie sieht in der Vernunft die Möglichkeit zur Herrschaft über Mensch und Natur. Der bessere Rationalist ist bescheiden und weiß, daß sich die eigene Vernunft immer dem Wissen anderer verdankt, daß daher alle Menschen gleichberechtigt sind.

**"Vernunft ist für ihn das genaue Gegenteil eines Instruments der Macht und der Gewaltanwendung: er sieht in ihr ein Mittel, die Gewalt zu zähmen." (S.315)**

### **III. Hans Albert über Utopien als Mittel der Kritik**

Hans Albert ist wie Karl Popper kritischer Rationalist und teilt dessen Auffassung über utopisches Handeln, betont aber etwas stärker den Nutzen des utopischen Denkens, also nicht nur der politischen Ideale, die, wie wir gelesen haben, auch von Popper befürwortet werden.

Utopien sind nicht nur Trugbilder und gefährliche Illusionen, sie haben auch ihr Gutes: Es ist nämlich so, daß die Schwächen politischer Problemlösungen sich *im Lichte von Alternativen* viel besser erkennen lassen. Und das auch dann, wenn es sich um vollkommen unrealisierbare Utopien handelt.<sup>6</sup> Z.B. beleuchtete Karl Marxens Utopie einer klassenlosen Gesellschaft in besonderer Weise die Mißstände einer extremen Klassengesellschaft, in der bestimmte Gruppen stark benachteiligt waren.

Deshalb kann man Utopien zur Mobilisierung von Kritik (Anmerkung: so wie auch die sog. Frankfurter Schule utopisches Denken verstanden hat) gelten lassen. In dieser Weise dürfen und sollen Utopien auch weiterhin kultiviert werden. *Wir brauchen die Träume von einer besseren Welt*, damit wir uns nicht an Mißstände gewöhnen.

Nur wenn man versucht, derartige "totale Kritik" am Gesamtsystem dazu zu verwenden, die gesamte Gesellschaft umzubauen, wird utopisches Denken zu einer Gefahr für alle. Denn man darf nicht vergessen, erstens:

**"Eine an illusorischen Wünschen orientierte totale Kritik muß jede**

**mögliche [bestehende] soziale Ordnung als radikal schlecht erscheinen lassen."**

Mit einer leuchtenden Utopie, einer grandiosen Versprechung, kann man jede Gegenwart schlechtmachen. (S.175, Fußnote 34)

Und das zweite ist (S.175):

**"Eine rationale Sozialkritik kann also das Problem der Realisierbarkeit nicht außer acht lassen."**

Nur eine Utopie, die ihre *Realisierbarkeit* nachweisen kann, ist akzeptabel. Vor allem, wenn sie Opfer kostet, muß sie ganz sicher realisierbar sein. Das ist aber, worauf Popper, Hayek und Albert immer wieder hingewiesen haben, nicht möglich. Die Zukunft ist nicht im großen planbar, dafür wissen wir zu wenig und machen zu viele Fehler. Wenn überhaupt, ist eine Utopie nur in kleinen übersehbaren Schritten erreichbar, und auch da muß man bereit sein, seine ursprünglichen Vorstellungen auf dem Weg zum Ziel aufzugeben oder abzuändern.

Anmerkung: Das alles wird übrigens gut illustriert auch durch die modischen ökologischen Träume von einer heilen Umwelt im "softindustriellen Zeitalter": Das ist eine schöne Art, die Schwachstellen in unserem System herauszustellen, aber diese Kritik ist auch mit der Gefahr verbunden, das gegenwärtige System total zu verneinen und die Realisierbarkeit der Alternative außer acht zu lassen. Je mehr es einem gelingt, die Gegenwart als Hölle darzustellen, um so weniger läuft man Gefahr, nach der Realisierbarkeit seiner utopischen Alter-

nativen gefragt zu werden.

Dürfen wir also Utopien haben oder nicht? Alberts Antwort:

**"Vom kritizistischen Gesichtspunkt her kann es ... nicht darum gehen, das utopisch radikale Denken zu diffamieren, weil es sich kritisch gegen das Bestehende wendet... Der wesentliche Einwand gegen diese Denkweise ist der, daß sie unkritisch ist gegenüber dem Realisierbarkeitsproblem. ... Konstruktionen im sozialen Vakuum reichen da nicht aus. Es tritt vielmehr die sozialtechnische Frage auf: Wie lassen sich derartige Entwürfe unter den gegebenen Bedingungen realisieren? Wie muß in das gegenwärtige soziale Geschehen eingegriffen werden, damit man einer solchen Realisierung näher kommt? Die Beantwortung solcher Fragen erfordert ohne Zweifel Phantasie, aber mehr die produktive und konstruktive Phantasie des Erfinders als die von jeder Einschrän-**

**kung freie Phantasie des Tagträumers und Illusionärs."**

Dr. Hans-Joachim Niemann (Bamberg)

*Dieses Referat wurde im Rahmen einer Wochenendsveranstaltung der Thomas-Dehler-Stiftung gehalten. Das Seminar hatte zum Thema "Das Ende der Utopien - Das Ende der Geschichte?" und fand statt vom 22.-24. Januar 1993.*

**Anmerkungen:**

<sup>1</sup>Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band II, Tübingen (Mohr/ Siebeck) 1992, S.277.

<sup>2</sup>Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen (Mohr/ Siebeck) 1979, S. VIII.

<sup>3</sup>Hans Albert, *Freiheit und Ordnung*, Tübingen (Mohr/ Siebeck) 1986.

<sup>4</sup>Popper, *Utopie und Gewalt*, in: *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, Bonn-Bad Godesberg (J.W.Dietz) 1975, S.303-315.

<sup>5</sup>Friedrich A.v. Hayek, *The Errors of Constructivism*, in: *New Studies*, London (Routledge and Keagan Paul) 1982, p.3-22.

<sup>6</sup>Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen (Mohr/Siebeck) 1980; jetzt auch als UTB-Taschenbuch; S.50f, S.162ff, 174ff.

# Ordnung oder Chaos Die Struktur der realen Welt

**Bernd Schmidt (Passau)**

## ***Inhalt:***

1. Einleitung: Ordnung oder Chaos
2. Ergebnisse der modernen Chaosforschung
3. Einführung in die allgemeine Systemtheorie
4. Eigenschaften von Systemen mit chaotischem Verhalten
5. Zufall und Notwendigkeit
6. Das Ergebnis

## **1. Einleitung:**

### ***Ordnung oder Chaos***

Die reale Welt umfaßt sowohl den Mikro-, den Meso- und den Makrokosmos. Die Elementarteilchen, die Atome und Moleküle gehören ebenso dazu wie die Menschen und ihre Umgebung sowie weiße Zwerge, rote Riesen und schwarze Löcher.

Die Struktur dieser realen Welt in all ihren Bereichen vom kleinsten bis zum größten - ist sie wohlgeordnet oder chaotisch? Zunächst ist man davon überzeugt, daß überall eine grandiose, bewundernswürdige Ordnung vorherrscht. Es wird sich herausstellen, daß diese Einsicht auch richtig ist.

Was hat in diesem Zusammenhang die moderne Chaosforschung Neues ans Licht gebracht? Hat sie tatsächlich unser Weltbild revolutioniert, wie gelegentlich behauptet wird? Vermag sie unseren Glauben an die Ordnung in der Welt zu erschüttern? Ein Ausflug in ein modernes, faszinierendes Wissensgebiet wird darüber Aufschluß geben.

## **2. Ergebnisse der modernen Chaosforschung**

Der Begriff Chaos entstammt einer mathematischen Teildisziplin, einer Teildisziplin, die sich mit der Dynamik nichtlinearer Systeme beschäftigt. Die Dynamik nichtlinearer Systeme läßt sich mit anderen Arbeitsgebieten der Mathematik vergleichen, wie z.B. der Algebra oder der Analysis. In der Theorie der Dynamik nichtlinearer System werden Aussagen über ganz abstrakte, mathematische Gebilde gemacht, die mit der realen Welt zunächst nichts zu tun haben. Es stellt sich allerdings heraus, daß sich gewisse Phänomene der realen Welt mit Hilfe der mathematischen Theorie der Dynamik nichtlinearer Systeme recht gut beschreiben lassen.

Man muß also gut unterscheiden zwischen den abstrakten mathematischen Gebilden und den Phänomenen der realen Welt, auf die wir die Mathematik anwenden wollen.

## **2.1 Fehlinterpretationen der Chaostheorie**

Die Chaostheorie ist in den letzten Jahren ungemein populär geworden. Das äußert sich z.B. in der großen Zahl von Büchern und Zeitschriften, die sich um eine allgemeinverständliche Weitergabe der Aussagen der Chaostheorie bemühen. Sogar in den Feuilletons der Zeitungen tauchen Artikel und Berichte darüber auf.

Die Faszination liegt sicher auch im Begriff Chaos. Dieser Begriff ist im höchsten Maße unglücklich gewählt und mitverantwortlich für die zahlreichen Fehlinterpretationen, die sich um das Chaos ranken. Mit Sicherheit wäre weit weniger geistige Verwirrung entstanden, wenn man das schillernde, mißverständliche, ja fast marktschreierische Wort Chaostheorie durch das Wort Theorie der Dynamik nichtlinearer Systeme ersetzen würde.

Zunächst soll zusammengestellt werden, wozu die Chaostheorie keine Aussage macht:

### **Chaos und Kausalität**

Die Kausalität, nach der in der realen Welt eine Zustandsänderung streng determiniert nach der anderen abläuft, wird nicht aufgehoben. Sätze wie: „Die Natur läßt sich Spielräume offen“, „Die Natur entscheidet sich in jedem Augenblick neu“, lassen sich aus der Chaostheorie nicht ableiten.

### **Chaos und Kreativität**

Die Chaostheorie vermag menschliche Kreativität, menschlichen Einfallsreichtum und Genialität nicht zu erklä-

ren. Sie macht dazu keine Aussage.

### **Chaos und Unordnung**

Chaos und Unordnung haben nichts miteinander zu tun. Unglücklicherweise weckt der Begriff Chaos die Assoziation von Unordnung als Eigenschaft nicht oder wenig strukturierter Systeme. Die Unordnung in einem nicht aufgeräumten Kinderzimmer oder die Unordnung, die entsteht, wenn man einen Nähkasten umstülpt und auf dem Boden ausleert, hat mit Chaostheorie nichts zu tun.

### **Chaos und Wissenschaft**

Die Chaostheorie zeigt nicht, daß wissenschaftliches Vorgehen an eine Grenze gestoßen ist, versagt hat oder nur in Teilbereichen gültig ist. Ganz im Gegenteil: Die Chaostheorie hat die wissenschaftliche Vorgehensweise bestätigt und ihr Anwendungsgebiet und ihr Einsatzfeld großartig erweitert.

### **Chaos und Esoterik**

Aus der Chaostheorie läßt sich nicht folgern, daß hinter unserer realen Welt, so wie sie uns umgibt und so, wie wir sie beobachten, noch eine zweite geheimnisvolle, dem Verstand und der Wissenschaft nicht zugängliche, höhere Welt existiert.

## **2.2 Das Dreifachpendel**

In einem einfachen Dreifachpendel lassen sich die wesentlichen Eigenschaften von Systemen mit sogenanntem chaotischem Verhalten gut demonstrieren:

- \* Die Bewegungen der Pendelarme werden durch ein nichtlineares Gleichungssystem beschrieben.
- \* Das Pendel wird nie eine bereits ein-

mal ausgeführte Bewegung wiederholen.

- \* Die Bewegungen des Pendels sind nicht vorhersagbar.
- \* Kleine Ursachen haben große Wirkungen.
- \* Die graphischen Darstellungen sind von hohem, ästhetischem Reiz.

Diese hier zusammengestellten Eigenschaften werden im weiteren ausführlich erläutert.

Zunächst soll jedoch an Hand des Pendels kurz gezeigt werden, daß es sich bei den Aussagen von Bild 1 tatsächlich um Fehlinterpretationen handelt.

<b>Kausalität</b>	Die Kausalität wird nicht aufgehoben.
<b>Kreativität</b>	Die Chaostheorie kann menschliches Verhalten nicht erklären.
<b>Unordnung</b>	Unordnung im Sinne eines nicht aufgeräumten Kinderzimmers hat mit Chaostheorie nichts zu tun.
<b>Wissenschaft</b>	Die Chaostheorie zeigt nicht die Begrenztheit wissenschaftlichen Vorgehens, sondern bestätigt es vielmehr.
<b>Esoterik</b>	Für eine zweite, höhere Welt jenseits unserer realen Welt liefert die Chaostheorie keine Anhaltspunkte.
<b>Bild 1: Fehlinterpretationen in Bezug auf die Chaostheorie</b>	

- \* Die Kausalität wird nicht außer Kraft gesetzt. Als mechanisches System gehorcht das Pendel den Gesetzen der Physik. Mit Notwendigkeit vollführt es seine Kapriolen. Es hat keine „Freiheit“.
- \* Es ist nicht einzusehen, warum ein Systemverhalten wie das des Pendels im menschlichen Bewußtsein Grund-

lage oder Voraussetzung von Kreativität sein soll.

- \* Die Bewegungen des Pendels haben mit der Unordnung des Kinderzimmers nichts gemeinsam. Im Gegenteil offenbart sich eine grandiose Ordnung, die bei erstem Hinsehen nicht sofort offensichtlich ist.
- \* Die Leistungsfähigkeit der Wissenschaft wird nicht eingeschränkt, sondern erweitert. Die Wissenschaft beherrscht jetzt auch Modelle mit chaotischem Verhalten.
- \* Das Pendel deutet nicht auf eine höhere, jenseitige Welt.

Nachdem herausgearbeitet worden ist, wozu die Chaostheorie keine Aussage macht, sollen im Überblick die wesentlichen Eigenschaften von Systemen mit chaotischem Verhalten zusammengestellt werden (siehe Bild 2). Eine ausführliche Diskussion dieser Eigenschaften erfolgt in Kapitel 4, nachdem in Kapitel 3 einige unverzichtbare Grundlagen eingeführt worden sind.

- |   |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Beschreibung durch nichtlineare Gleichungssysteme</li> <li>• Keine Bewegungswiederholung</li> <li>• Nichtvorhersagbarkeit des Verhaltens</li> <li>• Kleine Ursachen mit großen Wirkungen</li> <li>• Hoher ästhetischer Reiz</li> </ul> |
|---|

**Bild 2: Eigenschaften von Systemen mit chaotischen Eigenschaften**

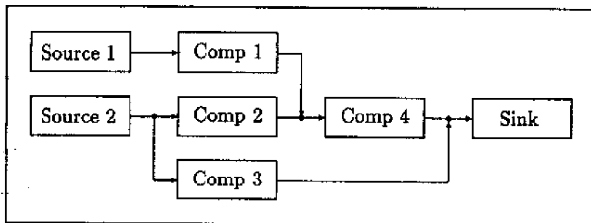
### 3. Einführung in die allgemeine Systemtheorie

Um zu einem vertieften Verständnis von Systemen mit chaotischem Verhalten kommen zu können, sind einige Grundbegriffe der Systemtheorie erforderlich. Geklärt werden müssen die folgenden Begriffe:

- \* System
- \* Dynamik und Überföhrungsfunktion
- \* Zustandsraum

#### 3.1 Was ist ein System?

Ein System besteht aus einzelnen Komponenten, die miteinander in Wechselwirkung stehen (siehe Bild 3).



**Bild 3: Der Aufbau eines Systems mit Hilfe von Komponenten**

Jede einzelne Komponente aus Bild 3 ist charakterisiert durch:

- Namen
- Attribute
- Dynamikbeschreibung

#### Beispiel 1: Planetensystem

Das Planetensystem besteht aus den einzelnen Planeten, die über die Gravitationskraft miteinander wechselwirken. Die Komponenten aus Bild 3 entsprechen den Planeten. Die Verbindungslinien bezeichnen die Kräfte, die zwischen den Planeten wirken.

Nun läßt sich jede einzelne Systemkomponente individuell charakterisieren.

Jeder einzelne Planet besitzt zunächst einen individuellen Namen.

Weiterhin ist er durch Attribute gekennzeichnet. Hierzu gehören z.B. sein Gewicht, seine Position im Raum, usw. Für jeden Planeten ändern sich die Attribute im Lauf der Zeit. So wird sich ein Planet z.B. abkühlen oder seine Position verändern. Die Art und Weise, wie diese Änderungen erfolgen, wird durch die Dynamikbeschreibung erfaßt.

**Name:** Komp 1

#### **Deklaration der Attribute:**

- Zustandsgrößen
- Abhängige Größen
- Sensorgrößen

#### **Dynamik:**

- Differentialgleichungen
- Ereignisse
- algebraische Gleichungen
- Fallunterscheidungen

#### **Bild 4: Die Charakterisierung einer Komponente**

#### **Beispiel 2: Wolfsrudel**

Das System Wolfsrudel besteht aus den einzelnen Wölfen als Komponenten. Die Wechselwirkungen zwischen den Komponenten können durch körperlichen Kontakt erfolgen, z.B. bei Kämpfen. Die Wechselwirkung kann sich aber auch ergeben, wenn das Verhalten des einen Wolfes das Verhalten des anderen Wolfes beeinflußt.

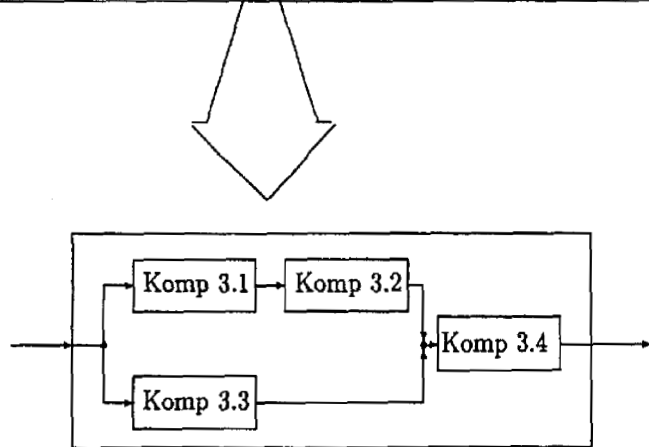
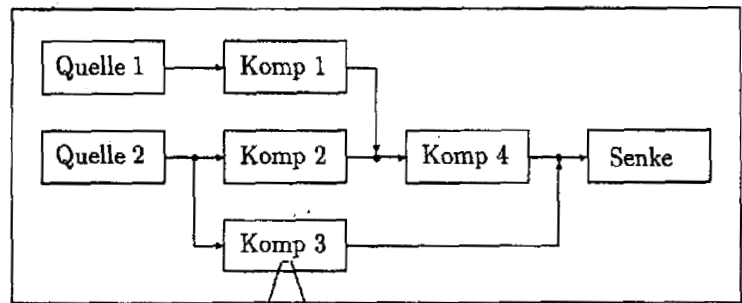
Jeder Wolf ist ein Individuum, das durch seine Attribute charakterisiert wird. Die Dynamikbeschreibung zeigt, wie sich

die Attribute des Wolfes ändern und wie er sich verhält.

**Beispiel 3: Familie**

Eine Familie als System besteht aus den einzelnen Mitgliedern, die miteinander kommunizieren und kooperieren.

Jedes Familienmitglied weist die typischen Eigenschaften einer Komponente auf. Es ist als Individuum bezeichnenbar, und es hat Eigenschaften, die sich im Laufe der Zeit verändern. Die Dynamikbeschreibung gibt an, auf welche Weise und auf Grund welcher äußeren Bedingungen die Veränderungen erfolgen.



**Bild 5: Hierarchischer Modellaufbau**

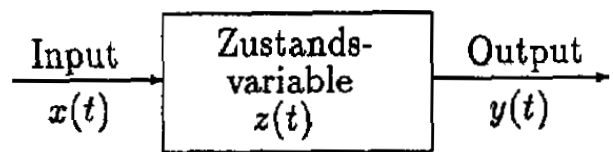
Man sieht, daß **das grundsätzliche Schema der Systemtheorie auf alle Bereiche der realen Welt anwendbar ist. Systeme der Physik, der Biologie oder der Soziologie lassen sich hierdurch erfassen. Die Systemtheorie beschreibt, was allen Systemen gemeinsam ist und beweist sich hierdurch als allgemeine, alle fachspezifischen Beschränkungen überwindende Disziplin.**

Ein weiterer wichtiger Grundsatz der Systemtheorie ist der hierarchische Aufbau (Bild 5).

Jede Systemkomponente kann als System aufgefaßt werden, das seinerseits trotzdem aus einzelnen Komponenten besteht. So kann man sich z.B. einen einzelnen Planeten aus den drei Subkomponenten Atmosphäre, Kruste, flüssiger Kern aufgebaut denken.

**3.2 Die Dynamikbeschreibung**

Die Dynamikbeschreibung geht grundsätzlich davon aus, daß ein Input die Attribute der Komponente verändert, worauf die Komponente mit einem Output antwortet (Bild 6).



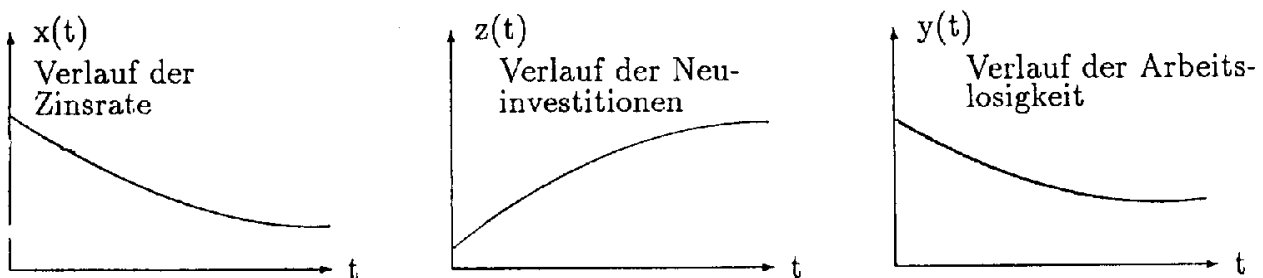
**Bild 6: Das Zusammenwirken von Input, Zustand und Output**

**Beispiel 1: Atomkern**

Ein Atomkern soll durch ein Elementarteilchen beschossen werden. Auf Grund des Inputs werden die Attribute des Atomkerns, die auch als Zustandsvariable bezeichnet werden, verändert. Als Folge wird ein neues Elementarteilchen emittiert.

### Beispiel 2: Volkswirtschaft

In einer Volkswirtschaft wird als Input die Zinsrate erhöht. Daraufhin wird sich der Zustand der Volkswirtschaft ändern. So werden z.B. die Neuinvestitionen zurückgehen und die Sparguthaben wachsen. Als Output beobachtet man nach einer gewissen Verzögerungszeit das Sinken der Aktienkurse, eine Reduktion der Inflationsrate und eine Erhöhung der Arbeitslosenzahl.



**Bild 7: Verlauf von Input  $x$ , Zustand  $z$  und Output  $y$  als Funktion der Zeit**

Den Verlauf des Inputs  $x(t)$ , der Zustandsvariable  $z(t)$  und des Outputs  $y(t)$  kann man als Funktion der Zeit graphisch darstellen.

Der Zusammenhang zwischen Input, Zeitaufwand und Output wird durch die Überföhrungsfunktion und die Outputfunktion dargestellt.

Es gilt:

$$z(t_{n+1}) = f(z(t_n), x(t_n))$$

$$y(t_n) = g(z(t_n), x(t_n))$$

$g$  ist hierbei die Outputfunktion. Sie beschreibt, welche Form der Output  $y(t_n)$  bei einem bestimmten Zustand  $z(t_n)$  als Folge des Inputs  $x(t_n)$  annimmt.

Der neue Zustand  $z(t_{n+1})$ , der sich auf Grund des Inputs  $x(t_n)$  aus dem Zu-

stand  $z(t_n)$  ergibt, wird durch die Überföhrungsfunktion  $f$  festgelegt.

Die Funktionen  $f$  und  $y$  können linear und nichtlinear sein.

Beispiel für eine lineare Überföhrungsfunktion  $f$ :

$$z(t_{n+1}) = 5 * z(t_n) + 3 * x(t_n)$$

Der Sachverhalt, ob die Funktionen  $f$  und  $g$  linear oder nichtlinear sind, ist für das Verhalten von großer Bedeutung. Nur Systeme, deren Verhalten durch nichtlineare Funktionen  $f$  und  $g$  beschrieben werden muß, zeigen unter Umständen chaotisches Verhalten.

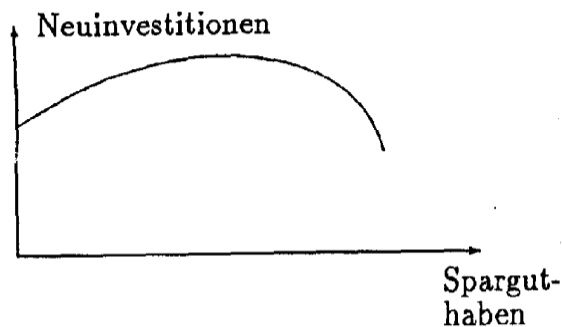
### 3.3 Die Darstellung im Zustandsraum

Komplexe Systeme müssen durch mehr als eine Zustandsvariable beschrieben werden. Ganz anschaulich kann man sich vorstellen, daß jede Eigenschaft bzw. jedes Attribut des realen Systems einer Zustandsvariable entspricht.

In wichtigen Fällen kommt es darauf an, daß der Zusammenhang zwischen den verschiedenen, möglichen Zustandsvariablen bekannt ist. Man möchte z.B. wissen, wie die Höhe der Neuinvestitionen mit der Höhe der Sparguthaben zu-

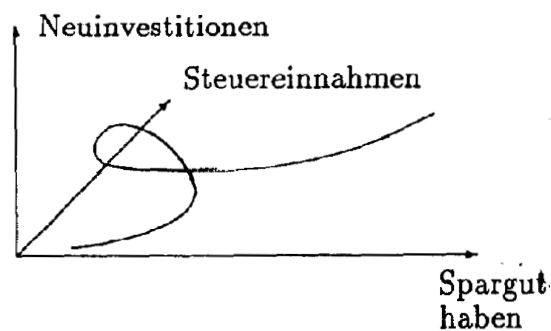
sammenhängt.

Um diese Information zu gewinnen, trägt man in einem Koordinatensystem die Neuinvestition gegen den Aktienindex auf. Man erhält eine zweidimensionale Darstellung (Bild 8). An ihr kann abgelesen werden, wie hoch bei einer bestimmten Neuinvestition die Sparguthaben sind und umgekehrt.



**Bild 8: Zweidimensionaler Zustandsraum**

Die zweidimensionale Darstellung läßt sich erweitern, wenn man drei Zustandsvariable gegeneinander einträgt. Man erhält dann einen dreidimensionalen Zustandsraum, der gewisse Ähnlichkeit mit dem physikalischen Raum hat, der uns umgibt. Anstelle der Ortskoordinaten  $x$ ,  $y$  und  $z$  im physikalischen Raum sind im Zustandsraum die Zustandsvariablen eingetragen (Bild 9).



**Bild 9: Dreidimensionaler Zustandsraum**

Die Bahnkurve mit  $x$ ,  $y$ ,  $z$ -Koordinaten beschreibt die Bewegung eines

Körpers im Raum. Die Bewegung eines Systems im Zustandsraum beschreibt die gleichzeitigen Veränderungen seiner Eigenschaften. Das Durchlaufen der Kurve im Zustandsraum entspricht im anschaulichen Sinn dem Durchlaufen der Lebensbahn. Man sieht, wie sich die einzelnen Eigenschaften von der Geburt des Systems bis zu dessen Ende fortgesetzt verändern.

Stark vereinfacht kann man sagen, daß es die folgenden Typen von Bahnen im Zustandsraum gibt:

- \* instabil
- \* periodisch
- \* stabil mit Attraktor
- \* chaotisch

Eine Sonderstellung nehmen Systeme mit chaotischem Verhalten ein. Da es hier keinen punktförmigen Attraktor gibt und sich die Bahnen im Zustandsraum nicht schneiden dürfen, gibt es chaotisches Verhalten erst in einem Zustandsraum mit einer Dimension größer als zwei (siehe Bild 12 und 13). Im Verhalten als Funktion der Zeit ist zunächst keine Ordnung erkennbar. Die Ordnung offenbart sich erst in der Darstellung im Zustandsraum.

#### 4. Eigenschaften von Systemen mit chaotischem Verhalten

In Kap. 1.2 „Das Dreifachpendel“ werden die wichtigsten Eigenschaften von Systemen mit sogenanntem chaotischem Verhalten kurz erwähnt. Sie sollen hier ausführlicher dargestellt werden.

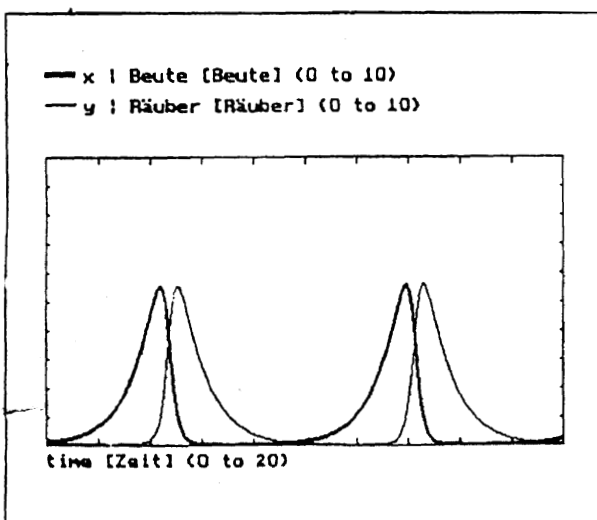
### 4.1 Nichtlineare Systeme

Nur Systeme, deren Überföhrungs-funktion  $f$  und deren Outputfunktion  $g$  nichtlinear sind, können chaotisches Verhalten zeigen. Es ist jedoch zu beachten, daß es durchaus nichtlineare Systeme gibt, die kein Chaos aufweisen. Weiterhin ist es eine Eigentümlichkeit, daß diese Systeme, falls sie chaotisch sind, diese Eigenschaft häufig nicht immer besitzen, sondern nur bei ganz bestimmten Parametereinstellungen. Das heißt, daß sich ein System im Normalfall ganz regelmäßig verhalten kann und nur in besonderen Fällen chaotisches Verhalten zeigt. Regt man das Dreifachpendel z.B. mit einer niedrigen Frequenz an, so beobachtet man die erwarteten periodischen Schwingungen.

Erhöht man dagegen die Frequenz, so wird das Verhalten plötzlich chaotisch.

Zahlreiche Systeme sind nichtlinear und zeigen bei keiner Parametereinstellung chaotisches Verhalten. Hierzu gehört z.B. das nichtlineare Wirte-Parasiten-System:

**Bild 10: Das Verhalten der Zustandsvariablen des Systems als Funktion der Zeit**



Die Differentialgleichungen lauten

$$\begin{aligned}x' &= a*x - c*x*y \\ y' &= -b*y + c*x*y\end{aligned}$$

Die Nichtlinearität ergibt sich durch das Produkt der beiden Zustandsvariablen  $x$  und  $y$  im Faktor  $c*x*y$ .

Die Überföhrungsfunktion zeigt eine periodische Form, die im Zustandsraum zu einer geschlossenen Form föhrt (Bild 10 und 11).

Im Vergleich hierzu zeigen die Bilder 12 und 13 (folgende Seite) das Verhalten des sogenannten Lorenz-Systems, das nichtlinear ist und chaotisches Verhalten zeigt.

Eine Besonderheit der nichtlinearen Systeme liegt in der Tatsache, daß die Differentialgleichungen, die ihre Dynamik beschreiben, sich nicht mit Hilfe mathematischer Methoden lösen lassen. Man ist auf die Simulation mit Hilfe von Rechenanlagen angewiesen.

**Bild 11: Die Darstellung im Zustandsraum**

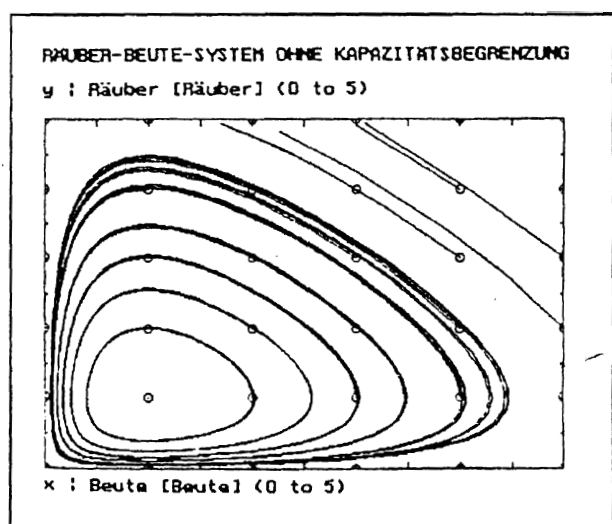


Bild 12: Das Verhalten der Zustandsvariablen des Systems als Funktion der Zeit

Als Beispiel läßt sich eine einfache Gleichung der Form:

$$x - 5 = 2$$

mathematisch lösen. Das Ergebnis ist

$$x = 7.$$

Auch eine quadratische Gleichung der Form:

$$x^2 + 5x + 4 = 0$$

läßt sich noch mit Hilfe der Formel

lösen.

Bei einer Gleichung dritten Grades ist jedoch nicht in jedem Fall eine Lösung möglich. Die Mathematik stellt keine exakten Verfahren zur Lösung zur Verfügung. Lösungen findet man durch numerische Suchverfahren.

Analog verhält es sich mit den nichtlinearen Differentialgleichungen. Auch hier liefern nur numerische Suchverfah-

Bild 13: Die Darstellung im Zustandsraum

ren mit Hilfe von Rechenanlagen Lösungen.

Aus diesem Grund hat man sich vor dem Erscheinen von Rechenanlagen fast ausschließlich auf die Untersuchung linearer Systeme konzentriert, weil sie mathematisch behandelbar waren. Erst als Rechenanlagen verfügbar waren, wandte man sich nichtlinearen Systemen zu und entdeckte hierbei die Möglichkeit zu chaotischem Verhalten.

#### 4.2 Bewegungswiederholung

Ein weiteres Merkmal für Systeme mit chaotischem Verhalten ist die Tatsache, daß ihre Bewegungen aperiodisch verlaufen. Das bedeutet, daß sich die Bewegungen nie, aber auch wirklich nie wiederholen.

Wenn man das Dreifachpendel lang genug beobachtet, wird man sich von diesem Sachverhalt überzeugen können. Man ist fasziniert von der Vielfalt immer neuer Bewegungsformen, die das System durchlebt.

Für die Darstellung im Zustandsraum













