

Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien

HUMANUM
Veröffentlichungen der Internationalen Stiftung Humanum

Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien

DIE OFFENE GESELLSCHAFT
UND
IHRE IDEOLOGIEN

Herausgegeben für die
Internationale Stiftung Humanum
von Arthur F. Utz

WBV · BONN
SCIENTIA HUMANA INSTITUT · BONN

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien /
Scientia-Humana-Inst., Bonn.

Hrsg. für d. Internat. Stiftung Humanum von Arthur F. Utz.

[Felix Ermacora . . .]. — Bonn: WBV, 1986. (Humanum)

ISBN 3-923202-03-2

NE: Utz, Arthur [Hrsg.]; Scientia Humana,
Institut für Internationale Wissenschaftliche Zusammenarbeit <Bonn>

1986

WBV · H. Weiskirch - Buchvertrieb und Verlag GmbH

D-5300 Bonn 3, Finkenbergstraße 61

Gesamtherstellung: Franz Schmitt, 5200 Siegburg

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Arthur F. Utz</i>	
Vorwort	13
<i>Arthur F. Utz</i>	
Die Problematik der offenen Gesellschaft (Einführung)	15
<i>Christoph Schefold</i>	
Poppers Konzeption der offenen Gesellschaft und ihre verfehlten Alternativen	22
Einleitung	22
I. Natur oder Konvention? Denkweisen der geschlossenen Gesellschaft – oder Fortschritt zum kritischen Konventionalismus der offenen Gesellschaft?	35
1. Der Dualismus von Naturgesetzen und konventionell-normativen Gesetzen	35
2. Der dualistisch-konventionalistische Normativismus der Verantwortung im Unterschied zu Extremformen von Relativismus, Dezisionismus und Positivismus	40
3. Ein fatales Fortschrittsmodell in kritisch-rationalistischer Version	45
4. Verfehlte Vorstellungen zu Anfang und Ende der Entwicklung	48
5. Die Subjektivität der Verantwortung und die extremen Zwischenpositionen auf dem Wege zur offenen Gesellschaft	54
6. Die Objektivität des Verantwortbaren und Poppers Positivismus-Kritik	60
7. Der „spirituelle Naturalismus“ und die verkannten Freunde der offenen Gesellschaft	66
II. Irrationalismus oder Rationalismus? Oder beides? Oder ein kritischer Intellektualismus?	71
1. Die Stilisierungen des Irrationalismus, des Pseudorationalismus und des wahren Rationalismus	71
2. Eine interpersonale Theorie der Vernunft und die Einstellung der Vernünftigkeit	76
3. Paradox-umfassender Rationalismus oder Irrationalismus – oder der „irrationale“ Entschluß für einen selbstkritischen Rationalismus	82

4. Die Wahl zwischen Irrationalismus und „kritischem“ Rationalismus als moralische Entscheidung	87
5. Die Analyse der Konsequenzen einer moralischen Entscheidung bzw. Theorie und ihr Verhältnis zur wissenschaftlichen Methode	92
6. Die Konsequenzen des Irrationalismus in fragwürdiger Analyse	99
7. Methodologischer Essentialismus oder methodologischer Nominalismus – oder ein kritischer Intellektualismus	106
III. Entweder Sollen oder faktisches Sein? Die humanitären Prinzipien eines „kritisch“-rationalistischen Konventionalismus und das „Sein“ von Normen, Institutionen und Traditionen der offenen Gesellschaft	113
1. Eine problematische Theorie der „Standardnormen“ und die Prinzipien einer konventionalistischen Ethik des Gewissens	113
2. Die aus der ethischen Basis eines „kritischen“ Rationalismus resultierenden Ideen oder Pflichten und das eine offene Gemeinwesen	123
3. Moralischer und juridischer Positivismus, ethischer Futurismus oder utopischer Radikalismus als Extreme	131
4. Der Dualismus von Sein und Sollen oder der wirkliche Sinn freiheitlicher Normen, Institutionen und Traditionen	137
5. Die Idee des Gemeinwohls als Desiderat eines ethisch-politischen Konventionalismus der Verantwortung	141
IV. Souveränität oder Demokratie? Autorität oder Freiheit?	152
1. Eine unrealistische Theorie der unkontrollierten Souveränität und die Idee der Herrschaft der Besten	152
2. Eine Souveränitätstheorie in paradoxer Überspitzung	156
3. Eine nichtparadoxe Theorie rechtsstaatlicher Demokratie und das Doppelproblem der Institutionen und der Personen	161
4. Unkontrollierte Freiheit der herrschenden „Besten“ oder Kontroll-Demokratie ohne Autorität?	167
5. Eine autoritäre und institutionelle Theorie der Erziehung und der Auswahl der Besten oder die Idee einer Erziehung ohne „höhere Werte“	175
V. Offenheit oder Geschlossenheit? Total offene oder geschlossene Ordnung einer offenen Gesellschaft?	183
1. Das Problem relativer Geschlossenheit der offenen Gesellschaft als das einer Zwei-Werte-Lehre	183

2. Absolute und relative „Werte“ bzw. Geschlossenheit und Offenheit als Extreme – oder die Paradoxien eines Minimalprotektionismus der Freiheit	191
3. Die Frage nach der Einheit von unbeliebigen und beliebigen „Werten“ – oder der Dogmatismus extremer Standpunkte	198
4. Aspekte der Trennung oder der Vermittlung von Prinzipien und Normen einer endgültig offenen Ordnung	205
Anmerkungen	216

Ulrich Matz

Ideologische Bewegungen in der offenen Gesellschaft	256
I. Die Offenheit der offenen Gesellschaft für ihre Feinde	256
II. Ideologische Bewegungen als Wechselbalg der offenen Gesellschaft	263
III. Ideologie und Bewegung	269

Paul Trappe

Die elitären Machtgruppen in der Gesellschaft – Oder: Über die Geschlossenheit der offenen Gesellschaft. Thesen und Erläuterungen	271
I. Problemstellung	271
1. Es geht um die „Offene Gesellschaft“, die unter den Bedingungen des sozialen Rechtsstaates und der indirekten Demokratie stehen sollte, aber in verschiedenen Bereichen nicht steht	271
2. Die offene Gesellschaft gibt die Möglichkeit, sich über ein oder mehrere Charakteristiken des sozialen Rechtsstaates hinwegzusetzen	273
3. <i>Ideologie</i> wird im Hinblick auf die „offene Gesellschaft“ aus erkenntnistheoretischer Sicht behandelt	274
4. Elite als „Machtelite“ wirkt in der offenen Gesellschaft zunehmend auch <i>im nichtstaatlichen Raum</i>	275
5. Die Alternative ist nicht: offene Gesellschaft oder geschlossene Gesellschaft. Die Alternative ist hier vielmehr: offene Gesellschaft oder demokratisch verfaßter sozialer Rechtsstaat	276
II. „Elite“ aus historischer Perspektive	278
6. Es fällt auf, daß Anleitungen zum Gebrauch von <i>Herrschaft</i> in allen Kulturen nachweisbar sind, Anleitungen zum Gebrauch, zum sozialen Umgang mit Macht aber fehlen	278

7. Die Elitentheorie der Gegenwart steht – trotz veränderter sozialer Umstände – nach wie vor unter dem Eindruck einer eindimensional vorgestellten Herrschaftsstruktur in der Gesellschaft 279
 8. Einen mehrdimensionalen Einstieg haben die nordamerikanischen Soziologen *C. W. Mills*, *A. Etzioni* und *D. Bell* entworfen 279
 9. Auf eigenen Wegen, nämlich *neben* Wirtschaftswissenschaft und Rechtswissenschaft entstand seit *A. Smith* die Erweiterung staatlicher Herrschaft um wirtschaftliche Macht, bei *K. Marx* – in der Tradition der überkommenen Staatstheorie – als Erweiterung ein und derselben Dimension („Überbau“) 280
 10. Die Trennung von staatlicher Herrschaft und wirtschaftlicher Macht hat in der sozialwissenschaftlichen Theorie ihre Wurzeln bei *Max Weber* 281
 11. Während bei Herrschaft und wirtschaftlicher Macht nach Legitimation gefragt wurde, blieb die Frage nach der Legitimation sozialer Macht in den Sozialwissenschaften (bis heute) eine *Terra incognita* 282
 12. Eine abgebrochene Richtung der Sozialwissenschaften, die „konstruktive Ideologiekritik“ von *K. Mannheim* und *Th. Geiger*, zielte auf die Machtkontrolle und die Voraussetzungen einer demokratisch organisierten offenen Gesellschaft in Anknüpfung an die „abgebrochene Aufklärung“ – und durch Aufklärung unter veränderten Bedingungen. Gesellschaftspolitisches Ziel in der modernen Großgesellschaft: Nicht nur „Offenheit“, sondern über Offenheit unter sozialer Kontrolle zur Verwirklichung eines „intellektuellen Humanismus“ 283
 13. Die Elitentheorie muß sich spalten in eine (überkommenen Annahmen verbundene) Theorie der Herrschafts- und eine (sachlich offene, nicht begrenzbare, einstweilen nicht definierte) Theorie der Machteliten 284
 14. Eine Theorie sozialer Machteliten existiert nur in Ansätzen 286
- III. „Eliten“ in der plurizentrischen Gesellschaft: Elite kraft Macht et vice versa 287
15. Zu den folgerichtigen, aus demokratischer Sicht unerfreulichen Ergebnissen gehört, daß Eliten – schon dem Wortsinn nach – prinzipiell wählbar sind, soziale Eliten es aber in einer plurizentrischen Gesellschaft oftmals (meistens?) nicht sind 287

16. Die Mehrheit des Volkes in einem nur demokratischen Rechtsstaat, wie er heute verstanden wird und wie seine Apologeten ihn selbst darstellen (auch nur durch konkludentes Tun), ist fortgesetzt mit Rechtlosigkeit konfrontiert – im sozialen Rechtsstaat sind jedenfalls seine institutionellen, wie vorinstitutionellen Absicherungen funktionsfähiger . . . 288
17. Was für den demokratischen Rechtsstaat aus dieser Sicht gilt, gilt für den sogenannten „liberalen“ in noch stärkerem Maße 290
18. Der Freiheit, über soziale Macht und ihre Auswirkungen (soziale Defizite, Kosten?) nicht nachdenken zu müssen, unterliegt der so verstandene Liberalismus 291
19. In einer so begriffenen „offenen“ Gesellschaft kann es zugehen wie im mafiosen Weinhandel: Kontrolle setzt erst nach der Aufdeckung von Macht-Mißbrauch ein 292
20. Die „offene“ Gesellschaft – „ideologiefrei“ und „wertnihilistisch“ und immer nur „rational“ – heißt heutzutage: Interessengruppen aller Art, bis hin zur Mafia, haben ihre Hände allerorts im Spiel. „Offen“ impliziert hier das Gegenteil: geschlossene Gruppen von Akteuren, für ein sich den Umständen anpassendes Handeln von Machteliten (nach *Macchiavelli*: *Necessità dei tempi*) 293
21. Offenheit setzt verbindliche Regeln, nicht nur gruppenspezifische Normsysteme, voraus, auf die sich alle Gesellschaftsmitglieder einigen können (also allgemeinverbindliche Regeln, auf welchen Ebenen auch immer: Spielregeln, Rechtsregeln, Verfassungsnormen, ungeschriebene wie ange deutete Moralnormen). Andernfalls steht Offenheit der Gesellschaft für Geschlossenheit und Autonomie ihrer elitären Machtgruppen 294
22. Ich zweifle nicht, daß Machteliten der sozialen Kontrolle unterworfen sind oder doch werden können 298
23. Der Ruf nach weniger Staat ist unter den Bedingungen der pluralistischen (plurizentrischen) Gesellschaft der Ruf derer, die sich ihres Machtgruppenvorsprungs sicher sind, nicht schon den Staat in der Hand haben – und es ist normalerweise der Ruf einer Elite 299
24. Soziale Prämissen und Verheißungen sind vielfältig, einerseits bei *Mannheim*, *Geiger*, *Popper*, *Dahrendorf* – andererseits bei *Marcuse*, *Habermas*. Dem Individuum, dem nicht einer Selbstschutzelite angehörenden zumal, nützen solche Verheißungen nichts 300

25. Die „offene“ Gesellschaft verdankt ihre Existenz nur dem <i>Postulat</i> der „Offenheit“, oder sofern sie sich als Gegenpol einer „geschlossenen“ begreift	301
26. Die Vertreter der offenen Gesellschaft haben die Gesamtgesellschaft im Auge, bieten aber vorwiegend etwas für Privilegierte und Gruppen	302
27. Für eine Demokratie überraschend, daß die neuen Eliten zur Oberschicht gehören oder diese Zugehörigkeit anstreben . .	304
IV. Abschließende und weiterführende Gesichtspunkte	305
28. Sozialer Rechtsstaat setzt Konsens voraus hinsichtlich grundlegender Ziele, vor allem eines grundlegenden Zieles, von dem alle anderen abgeleitet werden können: Lebens- erhaltung	305
29. Die Generalklausel kann in der Verfassung verankert werden: „Lebenserhaltung“ als erster und letzter Wert, auf den sich alle einigen können	306
30. Der Satz „der Weg vom Machtprinzip zum durchgeführten Rechtsprinzip ist der wesentliche Inhalt der Menschheitsgeschichte“ (<i>Theodor Geiger</i>) kann unter den Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft mit dem Ruf nach der rule of law nur bestätigt werden	306
Literatur	308

Hans Joachim Türk

Die Rettung der Gesellschaft aus dem Wertchaos in christlicher Sicht	311
Vorbemerkungen	311
1. Poppers „Paradoxon der Freiheit“ – Begriffserklärung	312
2. Der Pluralismus der Werte	316
3. Verfahrensweisen als Grundlage gemeinsamer Werte	321
4. Über die Verfahrensebene hinaus: Gesellschaftliche Einsichten in Werte	327
5. Über die rationale Ebene hinaus: Abbruch des Verfahrens – Entscheidung	336

Helmut J. Patt

Die Rettung der Gesellschaft aus dem Wertchaos durch gesellschaftliche Kräfte unter besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Verbandswesens	347
--	-----

I. Bemerkungen zum Thema	347
II. Was ist kirchliches Verbandswesen?	352
III. Welche Bedeutungen haben kirchliche Verbände im demokratischen Staat?	356
IV. Welche Erwartungen kann man mit kirchlichen (katholischen) Verbänden verknüpfen?	359
V. Bedingungen künftiger Wirksamkeit	367

Felix Ermacora

Das Problem einer gesetzlichen Verankerung der Überwachung der gesellschaftlichen Wertentwicklung	372
---	-----

Edgar Nawroth

Die Gesellschaftstheorie des „Kritischen Rationalismus“ von K. R. Popper	387
1. Methode und Prinzipien des „kritischen Rationalismus“	388
a) „Methodologischer Nominalismus“ als wissenschaftstheoretische Leitnorm	388
b) Falsifikationsprinzip als Kriterium hypothetischer Wissenschaftstheorie	390
c) Hypothetischer Dezisionismus als erkenntnistheoretische Voraussetzung	391
Zusammenfassung	392
2. Individualistisch-organisatorische Gemeinwohlauffassung	393
a) Ordnungspolitisches Ganzheitsverständnis unter totalitärem Verdikt	393
b) Radikale Ablehnung verifizierbarer Gemeinwohlinhalte . . .	395
Zusammenfassung	396
c) Gemeinwohl als das Gesamt falsifizierbarer Privatinteressen	397
Zusammenfassung	397
3. Technologisch-rationale Gesellschaftstheorie	397
a) Individualistische Begründung der „offenen Gesellschaft“ .	398
Zusammenfassung	400
b) Gesellschaftspolitik als rationale „Sozialtechnik der Einzelprobleme“	400
Zusammenfassung	402
c) Demokratie als individualistisches Organisations- und Aktionsprinzip	402
Zusammenfassung	403
Literatur	403

Arthur F. Utz

Bietet die Theorie der „offenen Gesellschaft“

K. R. Poppers ein Konzept der pluralistischen Gesellschaft?

(Diskussionsbericht) 405

1. Der erkenntnistheoretische Hintergrund der Theorie der offenen
Gesellschaft 405

2. Grundwerte und Wertkonsens 410

Rückschau 419

3. Das Gemeinwohl 420

Gemeinwohl ein Wert oder das Resultat eines technologischen
Prozesses? 420

Priorität der Idee des Rechtsstaates oder des Sozialstaates? . . . 430

Begrenzung der Souveränität? 432

4. Einbindung der Wertordnung in das Recht? 436

5. Die Verbände in der pluralistischen Gesellschaft 438

Gemeinwohlverpflichtung der Verbände? 438

Sind die Kirchen Interessenverbände? 440

Erziehung und Schule 443

Was ist nun die „offene Gesellschaft“? 445

Personenverzeichnis 448

Verzeichnis der Autoren und Diskussionsteilnehmer 453

VORWORT

Die Demokratie lebt von der individuellen Freiheit, vor allem von der freien Meinungsäußerung aller Bürger. Die Grenze der individuellen und in der Folge der Gruppenfreiheit befindet sich dort, wo die Freiheit der Mitmenschen gefährdet würde. Hier stellt sich die beinahe unlösbare Frage: wann kann sich einer berechtigterweise in seiner Freiheit für gefährdet oder gestört halten? Damit stoßen wir in die Wertfrage vor. Solange in einem Volk eine kraftvolle Tradition den Rahmen absteckt, was noch zulässig ist und was nicht, braucht keine Autorität die Wertfrage von sich aus zu entscheiden. Die juristische Praxis konnte sich bis jetzt, wie in juristischen Veröffentlichungen zu lesen war, bei allen Wertabwägungen an das Urteil „des Mannes auf der Straße“ halten. Diese Zeiten eines allgemeinen Wertkonsenses scheinen aber vorbei zu sein. Der Systemveränderer nimmt für sich wie jeder andere das Recht in Anspruch, für seine Ideen zu demonstrieren. Sollte man es angesichts der oft feststellbaren Verfälschung der Massenmedien einer Minderheit verbieten, ihre Meinung, und wäre es die der Systemveränderung, auf der Straße kundzutun? Die politischen Diktaturen sind zwar im Westen abgeschafft, doch sind neue, institutionalisierte und geheime Diktatoren in der Gesellschaft erstanden. Um jedweder Diktatur den Riegel zu schieben, gibt es offenbar nur ein Rezept, das der offenen Gesellschaft. *K. R. Popper* hat diese offene Gesellschaft in zwei eindrucksvollen Bänden beschrieben. Er gab ihr sogar ein philosophisches Fundament. Ist aber diese offene Gesellschaft gegen alle Ideologien abgeschirmt? Oder könnte es nicht geschehen, daß in dem vielleicht zu erwartenden Durcheinander von Meinungen sich eine als so mächtig und attraktiv erweist, daß am Schluß eine neue ideologieladene politische Diktatur entsteht? Unter den mächtigen

Feinden der von *Popper* gezeichneten offenen Gesellschaft befindet sich der Neomarxismus der Frankfurter Schule, die ebenfalls für die Freiheit aller kämpft, allerdings in einem Sinn als *Popper* und die vor allem bei jener akademischen Jugend Anklang findet, die in der Freiheit gerne ein Ideal verwirklicht sehen möchte.

Von diesem Fragenkomplex aus ist der Titel dieses Buches zu verstehen. Das Problem der offenen Gesellschaft war Gegenstand eines Symposiums, an dem Vertreter der verschiedensten Disziplinen teilnahmen. Es ging um die Fragen: Was versteht *Popper* unter der offenen Gesellschaft? Wie begründet er sie? Ist seine Begründung schlüssig und konsistent, oder muß man aus anderen Gesellschaftstheorien Elemente entleihen, um die offene Gesellschaft dauerhaft lebensfähig zu machen? Es handelt sich aber nicht nur um ein theoretisches Problem der Begründung, sondern noch viel mehr der gesellschaftlichen Praxis. Unter Umständen ist eine philosophische Begründung überhaupt nicht notwendig. Darum kommen nicht nur Theoretiker zu Wort, sondern auch Praktiker, die sich mit den gesellschaftsformenden Kräften befassen.

Es empfiehlt sich, neben der Lesung der Aufsätze auch die Meinungsäußerungen der Diskussionsteilnehmer zur Kenntnis zu nehmen, weil in den Diskussionen einzelne Themen angesprochen wurden, die nicht unmittelbar Gegenstand der Aufsätze sein konnten. Ich habe versucht, die auf Tonband aufgenommenen Diskussionen systematisch zu ordnen und, abgesehen von wenigen Zitaten, mit eigenen Worten sinngetreu wiederzugeben. Bei der Wiedergabe meiner eigenen Interventionen habe ich mir erlaubt, das eine oder andere zu vertiefen. Ich hoffe, daß dies kein Machtmißbrauch ist im Hinblick darauf, daß ich es nicht gewagt hätte, eine von den Teilnehmern vorgetragene Meinung zu kritisieren.

Der Dank der Stiftung gilt den Referenten, sowie allen Teilnehmern des Symposiums.

Arthur F. Utz

Präsident der
Internationalen Stiftung Humanum

Arthur F. Utz

DIE PROBLEMATIK DER OFFENEN GESELLSCHAFT

(Einführung)

Alle Gesellschaftstheorien, die vom Grundgedanken ausgehen, daß die Gesellschaftsglieder eine gemeinsame Aufgabe zu erfüllen haben, sind mit der Annahme verbunden, daß das gemeinsame Sinnvolle zugleich auch sinnvoll für den einzelnen sei. Unter den Vertretern dieser holistischen Gesellschaftsauffassung finden sich Namen, die teilweise aufgrund der hohen Ethik, teilweise aufgrund des Massenerfolgs als allgemein bekannt gelten: *Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Hegel, Karl Marx*. Es scheint zwar verwirrend zu sein, sie alle in einem Zug zu nennen. Doch kommen alle, zwar nicht materiell, aber formell darin überein, daß das Individuum für sich keinen Lebenssinn finden kann außer im Rahmen der Integration in ein übergeordnetes Ganzes, das Gesellschaft heißt. Der moderne Mensch, der um die traurigen Folgen dieser Ganzheitsphilosophien weiß, erschreckt vor dem Gedanken, daß sein Geschick, seine Sinndeutung des Lebens, vor allem seine Freiheit notwendigerweise untergehen müsse im Schlamm einer undefinierbaren totalitären Einheit. Gegenüber der Beschwichtigung der Ganzheitsphilosophen, die Freiheit des einzelnen sei am besten in einer übergeordneten Einheit aufgehoben, fragt der durch die politische Geschichte belehrte Moderne, wem man das Vertrauen schenken dürfe, daß er jenen Sinn des Gemeinsamen finde, in dem alle Freiheiten in voller Wirklichkeit gut aufgehoben seien. Dem Träger der Staatsgewalt, der sich als Familien-

vater versteht, kann man offenbar nie genug Mißtrauen entgegenbringen. Eine solche Gesellschaft erscheint doch zu geschlossen und darum auch verschlossen gegenüber der freien Entwicklung des Individuums, aber nicht nur des Individuums, sondern auch der Gesellschaft insgesamt. Alle holistischen Gesellschaftstheorien erliegen zu leicht der Gefahr, geschichtlich gewordene Strukturen zu zementieren und so den Fortschritt zu hemmen.

Soll man nun, um diese nicht zu unterschätzenden Gefahren auszuschließen, alle diese überaus verschiedenen Ganzheitsphilosophien zu Feinden erklären und einen ganz anderen Ansatz der Gesellschaftsphilosophie suchen, gemäß dem es keinen Menschen gibt, der etwas über den wahren Sinn des gesellschaftlichen Lebens auszusagen vermöchte, so daß die ganze Sinnfrage ausgeschlossen und nur auf die individuellen Operateure abgestellt wird? Diese mögen sich über die gemeinsamen Normen Gedanken machen, diese wären aber nicht mehr wert als die Sinnerklärung, die sie sich bezüglich ihrer eigenen Person machten. Die Denkweise geht auf den Nominalismus zurück. Von ihm nährt sich der Individualismus. Gesellschaft kann nicht konzipiert werden, sie wird vielmehr gemacht, und zwar durch die Individuen, die in Freiheit ihren Interessen folgen. Das ist die Formel des alten Liberalismus. Dieser konnte zwar dem Sinngedanken hinsichtlich des Ganzen nicht entraten. Aber dieser Sinn, d. h. die allgemeine Wohlfahrt, wurde als physisches Resultat aufgefaßt, für das es keine vorgeordnete Gesellschaftskonzeption braucht.

Der Liberalismus ist nun mindestens ebenso vielfältig wie die Ganzheitsphilosophie. Unter ethischem Betracht kann man von einem sozialetischen und einem individualetischen Liberalismus sprechen. Der *sozialetische Liberalismus*, der die Normen des Gemeinwohls verwirft, kann durchaus zusammengehen mit einer Individualetik, gemäß der es individualetische Normen gibt, die Allgemeingültigkeit besitzen, wobei allgemeingültig nichts anderes besagt, als daß bestimmte Normen eigentlich individuell für jeden einzelnen gelten. So kann ein Liberaler annehmen, daß das Suicidium eigentlich von keinem Menschen moralisch zu rechtfertigen

ist, daß aber deswegen die Gesellschaft keinerlei Recht hat, das Suicidium als gesellschaftswidrig zu betrachten. Solange das individualistische Verhalten eines Gesellschaftsgliedes die anderen nicht in ihrer Freiheit stört, gibt es vonseiten der Gesellschaft gegen ihn keine Einspruchsmöglichkeit. Die Gesellschaft bleibt immer noch eine offene, pluralistische Gesellschaft.

Der *individualethische Liberalismus* ist der Auffassung, daß es auch für das Individuum keine vorgeordneten, rational bestimm-
baren Normen gibt. Diese ergeben sich vielmehr entweder aus dem Streben nach erfahrbarem Glück oder aus der freien Willensentscheidung. Die Entscheidung für das Glück ist immerhin noch rational erklärbar. Wie aber steht es um die rationale Faßbarkeit der Entscheidung für die Freiheit? Entscheidet sich der Mensch für die Freiheit rational? Daß die Freiheit selbst rational und nicht nach irrationalen oder nach rational nicht mehr erklärbaren Normen eingesetzt werden muß, ist Gemeingut aller Liberalen, für die insgesamt die Werte (das Soll) der Rationalität entbehren. Anders dagegen die Frage nach der vorgängigen Rationalität der Entscheidung. *Kelsen*, *Russell* und *Popper* haben die individuelle Entscheidung für die Freiheit als nicht mehr rational erklärbar bezeichnet. Glaube oder etwas ähnliches mag dafür in Frage kommen. *Kant*, im Anschluß an *Rousseau*, *Hegel*, in unseren Tagen *Rawls* und *Habermas* versuchten, der Entscheidung für die Freiheit eine rationale Grundlage frei von individueller Glaubensentscheidung zu geben.

Robert Nozick ist es hinsichtlich der These *Poppers* von der nicht-rationalen Entscheidung für die Freiheit nicht wohl. In seinem Buch „*Philosophical Explanations*“ (1982) sucht er nach einer Rückorientierung an Werten. In seine Darstellung mischen sich Elemente aus *Kant* wie auch aus *Fichte*. Manches erinnert an die Phänomenologie der Werte in der materialen Wertethik *Max Schelers* und *Nicolai Hartmanns*. Seine etwas mysteriöse Darstellung hat in der angelsächsischen Welt reichlich Stoff zur Diskussion geboten. Werte und Freiheit gibt es in der Wirklichkeit nach *Nozick* wie ähnlich bei *Russell* und *Popper* nur aus freier Entschei-

dung. Der freien Entscheidung ist aber vorgelagert der Nachweis, daß Werte *möglich* sind. Der Mensch steht demnach immerhin vor der Entscheidung, ob er seinem Leben Sinn und Wert geben will. Wer sich also nicht für die Werte des Individuums, seine Freiheit und sein Selbstbewußtsein entscheidet, hat sich die „Möglichkeit“ verbaut, im Leben Sinn und Wert zu finden. Wie man leicht sieht, sind dies logische Klimmzüge, um dem Dilemma zu entgehen, entweder die These von der Seinsbegründung der Werte oder die *Poppersche* These von der Nicht-Rationalität der Entscheidung für die Freiheit anzunehmen.

Die sozialphilosophischen Konsequenzen der Popperschen Ethik

Macht man mit der ethischen Grundthese *Poppers* Ernst, dann kann es für die Gesellschaft nur die Technologie der Freiheiten geben. Die Entscheidung des einzelnen für Freiheit und Selbstverantwortung bleibt jedem anderen unerklärlich. Es gibt dafür keine rationale Rechtfertigung. Es steht Glaube gegen Glaube. Es bleibt nur die rationale Erkenntnis, daß eines jeden Werteinsicht nicht als Wahrheitserkenntnis, sondern als persönliche Entscheidung gilt, damit die Toleranz den einzigen „Inhalt“ rationalen Zusammenlebens bildet. Man könnte sogar sagen, die Gesellschaft bedeute das einzig durch Toleranz geregelte Zusammenleben der verschiedensten Weltanschauungen und Ideologien. Da keiner seine Entscheidungsbegründung als rational faßbare Motivation zu betrachten hat, entfällt für die Gesellschaft als Ganzem das Suchen nach einem gemeinsamen Normennenner, d. h. nach einem Konsens. Die Gesellschaft bleibt offen, pluralistisch, mit dem Vorbehalt, daß alle sich für die von *Popper* definierte Freiheit entscheiden. Hier ist der schwache Punkt, wo die Toleranz *Poppers* unter Umständen zum Paradox wird, wie im Laufe der Diskussionen des Symposiums offenbar wurde.

Nun ist *Popper* seiner philosophischen Grundthese in dem Werk „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ nicht treu geblieben. Diese Tatsache wird, wie man aus den folgenden Beiträgen ersehen

kann, mehrmals hervorgehoben. *Popper* kommt, weil er im Grunde nach einer sinnvoll gestalteten Gesellschaft sucht, nicht aus, ohne Elemente der Philosophie seiner „Feinde“ zu entleihen. Seine Theorie der offenen Gesellschaft ist darum unzusammenhängend. Man könnte sich als Leser in toleranter Weise damit abfinden, wenn *Popper* nicht zu Anfang seine erkenntnistheoretische Grundkonzeption so akzentuiert herausgehoben hätte. Man darf darum denen, die *Poppers* offene Gesellschaft logisch nach den erkenntnistheoretischen Grundlagen durchkonstruieren, wie es *H. Albert* getan hat, nicht vorwerfen, sie würden *Poppers* offene Gesellschaft entstellen. Andere Autoren zeigen die Tendenz, *Poppers* Theorie der offenen Gesellschaft mit allen ihren verschiedenen Elementen als Grundlage zu benützen, um von da aus seine Erkenntnistheorie umzuinterpretieren. Das scheint mir aber ein gewagtes Unterfangen zu sein, so sehr man zwischen dem frühen und späten *Popper* unterscheiden mag. Mir persönlich erscheint die Annahme plausibler, daß *Popper* rein theoretisch auf seiner erkenntnistheoretischen Position verbleiben will, daß er aber in der Praxis, wo es um die Frage nach einer einigermaßen lebensfähigen und allseits annehmbaren Gesellschaftsordnung freier Menschen geht, Kompromisse eingeht. Von einer wissenschaftlichen Darstellung der offenen Gesellschaft kann in diesem Fall natürlich nicht mehr die Rede sein. Man erfährt im Grunde doch nie, mit welcher Begründung Werte eingeführt werden. Wenn die Gesellschaft nicht ohne gemeinsame Grundwerte auskommt, dann stellt sich sogleich die Frage nach der Autorität, welche diese Werte zu garantieren und allgemeingültig zu interpretieren hat. Das Kapitel Autorität ist aber im Kompromißkatalog *Poppers* sehr stiefmütterlich behandelt worden, begreiflicherweise, weil die Grundstruktur seiner offenen Gesellschaft eben doch technologischer Art ist.

Das Problem der offenen Gesellschaft abseits von Popper

Der Praktiker wird sich fragen, wozu diese komplizierte Diskussion mit *Popper* eigentlich diene, wo man doch nie darin einig würde, inwieweit *Popper* logisch war und inwieweit er viele seiner Feinde falsch interpretiert hat. Könnte man nicht einfach vom Motiv ausgehen, aus dem *Popper* die beiden Bände der „offenen Gesellschaft“ geschrieben hat? Er befand sich, vom Nationalsozialismus vertrieben, im Exil in Australien. Er wollte seine Mitwelt davor warnen, jemals wieder einem ideologisch eingestellten Machthaber den Weg zu bahnen.

Wie ich am Schluß des Diskussionsberichtes dargestellt habe, gibt es zwei leicht gangbare Wege, um zur Vorstellung einer offenen Gesellschaft zu kommen, ohne daß man sich auf die ohne Zweifel philosophisch wichtigen, aber eben immer diskutierbaren Ausgangspositionen einläßt.

Wir stellen allgemein fest, daß alle in Freiheit leben, zugleich aber auch Anteil an den Gütern dieser Welt haben wollen. Diese Forderungen sind formuliert in den Katalogen der Freiheits- und der sozialen Rechte, beide zusammengefaßt in der Erklärung der Menschenrechte. Da wir im Westen allgemein der Meinung sind, daß auf keinen Fall die Freiheit zu kurz kommen darf, sie darum einen Prioritätswert besitzt, müssen wir uns vor Gemeinwohlideologen schützen, d. h. weitestmöglich Mechanismen wirksam werden lassen, deren Gewährleistung das geringste Maß an Moral erfordert. In der Interpretation des prozessualen Rechts gibt es keine Streitigkeiten über die soziale Gerechtigkeit, vorausgesetzt natürlich, daß das prozessuale Recht keine Diskriminierungen enthält.

Eine solche Gesellschaft erhält ihre gemeinsame Moral von der Verantwortung ihrer Glieder. Die dem einzelnen zugestandene Autonomie darf nicht Willkür sein, sie erfordert von ihm vielmehr die Verantwortung für die Auswirkungen seiner freien Entscheidungen auf das Ganze. Der einzige Sektor, in dem der einzelne im eigentlichen Sinn auf sein Interesse und seinen Gewinn bedacht

sein kann, ist der wirtschaftliche, sofern dieser durch die vollkommene Konkurrenz in den Schranken reeller Leistungen gehalten werden kann. Vom Marktmechanismus sagt man daher, er erfordere im Vergleich zu allen anderen Wirtschaftsordnungen das geringste Maß an moralischer Anstrengung. Analog zur Marktwirtschaft müßte in einer offenen Gesellschaft eine weitreichende Konkurrenzmöglichkeit der verschiedenen Gruppen angestrebt werden, um die Gesellschaft im Gleichgewicht zu halten. Die staatliche Autorität hat in erster Linie dafür zu sorgen, daß der Konkurrenzmechanismus überall funktioniert. Allerdings gibt es das Modell der vollkommenen Konkurrenz in der Wirklichkeit nicht, weder auf wirtschaftlichem, noch erst recht nicht auf gesellschaftlichem Gebiet. Der Träger der staatlichen Autorität muß daher eine am Kulturstandard der Gesellschaft gemessene Vorstellung des Gemeinwohls haben. Zur Erhaltung des sozialen Friedens ist die politische Entscheidung unabdingbar. Dies wurde im Verlauf der Diskussionen des öfteren betont, ein Gedanke, der bei *Popper* zu wenig Beachtung erfuhr.

Wie ersichtlich, bedarf die offene Gesellschaft um der Freiheit willen der starken Hand des Staates. Diese Tatsache stellt den Theoretiker vor die Frage, wie die Staatsgewalt legitimiert wird. Mit dieser Frage sehen wir uns mit der philosophischen Begründung der offenen Gesellschaft konfrontiert. Denn die staatliche Gewalt muß ihr eigenes Objekt haben, von dem her sie sich rechtfertigen kann. Damit stehen wir mitten im Problem des Gemeinwohls und somit des Verhältnisses Individuum-Gemeinschaft. Die Teilnehmer des Symposiums konnten darum die Begründungsphilosophie der pluralistischen Gesellschaft nicht umgehen. Die erkenntnistheoretische Basis *Poppers* reicht, wie *Popper* selbst feststellen mußte, nicht aus, um eine logisch zusammenhängende Begründung der offenen Gesellschaft zu bieten. Die einzelnen Autoren der Referate und der Diskussionsbeiträge haben versucht, diese Problematik aufzuhellen.

Christoph Schefold

POPPERS KONZEPTION
DER OFFENEN GESELLSCHAFT UND IHRE
VERFEHLTEN ALTERNATIVEN*

Einleitung

a) Das Schlimmste – so lautet eine *communis opinio* – sind Widersprüche. Wehe dem Autor, dem sie nachgewiesen werden – sein Werk scheint wertlos zu sein; und glücklich der Kritiker, der sie entdeckt! *Popper* behauptet sogar, das Vorgehen der Wissenschaft beruhe auf der Annahme der Unzulässigkeit und Vermeidbarkeit von Widersprüchen, der wissenschaftliche Fortschritt aber bestehe hauptsächlich darin, immer mehr von ihnen zu beseitigen¹. Sollten wir also nicht ihn beim Wort nehmen und seine Konzeption daraufhin überprüfen, ob und inwieweit sie konsistent ist oder nicht? Doch Widersprüche sind meistens leicht zu finden und unschwer aufzulösen. Eine Philosophie, die von ihnen befreit worden wäre, könnte, obgleich nun in sich stimmig, noch äußerst unvernünftig sein². Ich meine deshalb: Viel schlimmer, viel ärgerlicher als die verborgenen Widersprüche sind die offensichtlich verfehlten Alternativen der verschiedensten Art, also die verkehrten Problemstellungen bei einem Autor, mit denen er sich abquält, die falschen Feindbilder, mit denen er sich herumschlägt, die unklugen Vorschläge, die er selber macht, die schlechten

* Da der Autor für das Symposium den Auftrag bekam, sich eingehend mit *Popper* auseinanderzusetzen, bat ich ihn nach dem Symposium, er möge für die Veröffentlichung sein gesamtes Material in einer längeren Abhandlung verarbeiten. Dadurch erklärt sich der im Vergleich mit den anderen Beiträgen markant größere Umfang seines Artikels. (A. F. Utz)

Freunde, von denen er sich übel beeinflussen läßt, oder auch die leider scheel angesehenen guten Freunde, von denen er hätte lernen können und sollen. Abgesehen von Letzteren sind die „verfehlten Alternativen“ schlimm wie ein Labyrinth: Wer sich in sie verirrt, findet nicht mehr, was er sucht, und findet auch nicht mehr heraus. Zudem sind sie oft schlimm wie Verführer: nicht etwa nur trotz ihrer, nein, dank ihrer kann man immensen Erfolg haben. Und wer durchschaute sie schon? Vielleicht, nach Jahrzehnten, ein kleiner Dozent; oder ein altmodischer Philosoph, der alles viel zu genau nimmt und mit all seiner Weisheit gar keine Chance hat. Trotz solcher Skepsis möchte ich es riskieren, mit meiner Kritik nicht auf Widersprüche abzustellen, sondern auf zweifelhafte Alternativen bei *Popper* als dem vielgerühmten „Klassiker der offenen Gesellschaft“. Unter ihnen ist eine der wichtigsten die von Natur und Konvention. Denn in bezug auf sie wird bei ihm einerseits der Gegensatz zwischen der geschlossenen und der offenen Gesellschaft und andererseits der zwischen den entsprechenden Denkweisen ausgebildet. Nur im Hinblick auf sie sind also diese zwei Seiten seiner Konzeption ihrem Zusammenhang nach zu verstehen.

Die offene Gesellschaft war bei *Popper* als die an sich beste Lösung des Hauptproblems ethisch-politischer Philosophie gedacht. Und ähnlich sollte für uns die pluralistische Gesellschaft einer freiheitlichen Demokratie die denkbar beste sein. Inzwischen ist uns in mancher Beziehung die Euphorie vergangen. Eher pessimistisch geworden, wagen wir es, die Art von „Offenheit“, mit der wir es faktisch zu tun haben, in Zweifel zu ziehen – oder sogar den Gedanken des Pluralismus der modernen Gesellschaft in Frage zu stellen. „Pluralistisch“ und „offen“ sollte diese Gesellschaft sein wie ein Garten der Freiheit, der Vernunft, der Gerechtigkeit; nun aber erscheint sie uns leider auch als eine Brutstätte für ... verfehlte Alternativen an Unfreiheit, an Unvernunft, an Ungerechtigkeit. Nicht mehr verlieren, nur noch weiterentwickeln sollte sie ihre Freiheitlichkeit; nun aber scheint sie schuld zu sein an neuen Phänomenen von falscher „Offenheit“ oder „Geschlossenheit“ in

ihr selbst, mit denen niemand rechnete und die niemand wollte. Von der Krise der Modernität bleibt unser Gesellschaftsbild nicht unberührt.

Nach einigen Enttäuschungen mit einem überzogenen Pluralismus- oder Offenheits-Ideal kann uns, so vermute ich, nur die Rückbesinnung auf die grundlegende Idee der „offenen Gesellschaft“ noch weiterhelfen. In *Poppers* Konzeption jedoch ist diese Idee möglicherweise verunklärt – oder sie ist beengt von Thesen, die nicht zu ihr passen. Wo schon die Problem-Alternativen zweifelhaft sind, müssen wohl auch die Lösungsvorschläge fragwürdig sein. Der perfekte Kritiker, der bereits die Idee vollkommen erfaßt hätte und über die adäquaten Thesen zu ihr verfügte, könnte die Konzeption mit gutem Recht ‚von oben herab‘ kritisieren. Wir hingegen, die wir noch kaum eine Ahnung haben von jener Idee und von *Popper*, müssen uns wohl oder übel auf einen langen, beschwerlichen Weg begeben. Er möge uns auf einige Hügel führen, von denen aus wenigstens die wichtigsten Orte der offenen Landschaft zu überblicken sind.

b) *Popper* läßt der „offenen“ Gesellschaft die Denkweise des „kritischen Dualismus“ von Natur und Konvention bzw. des „kritischen Konventionalismus“ von verantwortungsbewußten Entscheidungen eigentümlich sein; der „geschlossenen“ hingegen ordnet er die übrigen, im wesentlichen naturalistischen oder positivistischen Einstellungen zu. Ihm schwebte das schöne Bild einer Sozietät vor, deren Normen nicht mehr von irgendeiner „Natur“ her oder im Prinzip nur durch die Willkür heteronom bestimmt wären, sondern verantwortliche Konventionen darstellten und als solche humanitären Prinzipien entsprächen. Wie hätte er ahnen können, daß ausgerechnet in einem unter Berufung auf Autonomie höchst „offen“ normierten Gemeinwesen sich Unnatur breitmachen würde? Die Ordnung eines altruistischen Individualismus war das, was er wollte. Hätte er wissen müssen, daß jede „moderne“ Gesellschaft vornehmlich den Egoismus und den Hedonismus befördert?

Kant, der wahre Klassiker einer bürgerlichen Gesellschaft der größten Freiheit ihrer Glieder, hatte im „Fünften Satz“ seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ betont, daß die bloß natürlichen Neigungen der Menschen im „Gehege“ der bürgerlichen Vereinigung die beste Wirkung tun, „so wie Bäume in einem Walde eben dadurch, daß ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt daß die, welche in Freiheit und voneinander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen“³. Wir aber sehen uns mit einer Gesellschaft konfrontiert, der jener „schöne gerade Wuchs“ – also der aufrechte Gang des Menschen – mehr und mehr gleichgültig zu werden droht, da in ihr die Tendenz besteht, diejenigen zu privilegieren, welche nach eigener Façon möglichst „krüppelig, schief und krumm“ zu wachsen wünschen⁴. In der heutigen „bürgerlichen Vereinigung“ finden wir ferner in nicht geringem Ausmaß eben das wieder, was *Kant* am Naturzustand der „wilden Freiheit“ rügte: Die „Not, und zwar die größte unter allen, nämlich die, welche sich Menschen untereinander selbst zufügen“⁵. Zugleich bemerken wir, daß die Täter solcher Not sich nur allzu oft und allzu lange einer viel zu großen Freiheit erfreuen. Erweist sich also sogar die Idee der „offenen Gesellschaft“ als eine verfehlte Alternative? Enthüllt sie sich, um mit *Goya* zu reden⁶, nur als ein Traum der Vernunft, der Ungeheuer gebiert?

Ich glaube es nicht. Nicht nur des Alptraums, vielmehr auch des guten, erhellenden Tagtraums ist die menschliche Vernunft fähig. Deshalb vermute ich, daß es eine Vernunftidee der offenen Gesellschaft gibt. In ihrem Lichte dürfte es möglich sein, die ambivalente „Offenheit“ der heutigen pluralistischen Ordnung ein wenig kritisch zu betrachten und diejenigen Vorstellungen von „offener Gesellschaft“ abzuweisen, die mehr schaden als nützen. Was aber ist wohl vor allem das Verkehrte an ihnen, und welchen Vorzug hätte vor ihnen jene Idee?

Die falschen Träume, auf die nur ein böses Erwachen folgen kann, sind immer nur die einer „Vernunft“, welche schläft ... und träumend ihre Grenzen verkennt. Die Vernunft aber ist wach und sieht das rechte Maß des Vernünftigen. Die Vernunftidee der offenen Gesellschaft müsste sich also auszeichnen durch Klarheit in bezug auf den Sinn und die rechten Grenzen der „Offenheit“ einer solchen Gesellschaft. Und falsch müssten alle Vorstellungen sein, die diese Offenheit unter- oder übertreiben und sie nicht mehr in den Dienst an vernünftigen Dingen stellen.

Diesen Überlegungen entspricht freilich schon *Kants* Gedanke einer „das Recht verwaltenden *bürgerlichen Gesellschaft*, (...) die die größte Freiheit (...) und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne“⁷. *Popper* übernimmt diesen Gedanken, aber nicht auch dessen teleologische Begründung bei *Kant*, der erklärt, daß nur in einer derartigen Gesellschaft „die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann“⁸. Mit *Kants* Ziel einer höchsten Entfaltung jener Anlagen in Kunst, Wissenschaft, Recht und Moral scheint jedoch auch sein Gesichtspunkt des Mittels einer entsprechenden Disziplinierung der natürlichen Neigungen entfallen zu müssen. Bleibt daher *Poppers* Auffassung hinsichtlich dieses Mittels wie jenes Ziels noch unzureichend? Ist sie zu optimistisch, kommt sie zu sehr dem dürftigen Zeitgeist derer entgegen, die nicht die geringste Lust haben, sich noch große Mühe zu geben?

c) Bevor wir *Popper* kritisieren, haben wir seine Botschaft zu hören. Sie ist primär die einer ethischen Lehre von der Alleinverantwortlichkeit der Menschen selbst. Akzeptieren wir sie, so verbietet es sich künftig für uns, eine verfehlte Entwicklung unserer Verhältnisse ganz anderen Instanzen anzulasten. Nicht irgendein uns heteronom bestimmender „Gott“, nicht „die Natur“ mit ihren Gesetzen, nicht „der Staat“, nicht „die geschlossene Gesellschaft“ ist schuld. Vor den eigenen Türen sollen wir kehren. Liefert uns *Popper* die nötigen Besen dafür? Sagt er uns auch, wieso

es dort zuweilen schlimm aussieht? Verhilft er uns zu einer neuen Regel verbesserter Hygiene? Er schlägt uns immerhin Prinzipien vor, durch die wir zu zivilisierten Wesen, ja sogar zu Altruisten werden könnten. Die alte Regel extremer Relativisten und Positivisten, im Grunde alles für erlaubt zu halten, hat bei ihm ausgespielt (vgl. Kapitel I/1 und 2).

Popper mutet uns jedoch ein recht problematisches Fortschrittsmodell zu, das alles Üble mit einem schlechten Anfang erklärt und es nur noch als Rückfall wertet (vgl. I/3 und 4). Seinen „kritischen Dualismus“ läßt er als einzige Alternative zu verfehlten Lehren erscheinen, die angeblich alle noch der „geschlossenen“ Gesellschaft zugehören. Immunisiert er also von vorneherein seine eigene Lehre? Mit abweichenden und gleichwohl vernünftigen Auffassungen rechnet er nicht mehr. Vermutlich deshalb nicht, weil er das eine Thema „Natur und Konvention“ überbewertet (I/5). Das Problem des an sich Verantwortbaren kommt bei ihm offensichtlich zu kurz. Nur im Rahmen dieses Problems aber kann man verstehen, warum – wie *Popper* bemerkt – mit einer Norm an unsere Einsicht appelliert werden kann. In seinem Rahmen gelingt es vielleicht, den angeblich nur naturalistischen oder nur positivistischen Lehren einige gute Seiten abzugewinnen (I/6). Zumal hinter dem, was *Popper* als „spirituellen Naturalismus“ stilisiert und kritisiert, verbergen sich wohl auch Auffassungen, die gleichfalls verantwortbar und mit der „offenen Gesellschaft“ durchaus vereinbar sind (I/7).

Die Botschaft, mit der wir uns vertraut machen wollen, ist zweitens eine ‚kritisch‘-rationalistische. Was dies bedeutet, sollten wir nicht längst zu wissen glauben. *Poppers* „Kritischer Rationalismus“ gilt allgemein als wohlbekannt; seine Ausführungen über einen ‚kritischen‘ Rationalismus aber scheinen weithin nicht verstanden oder gar nicht gelesen worden zu sein. Ihre Voraussetzung ist eine Kritik an den abwegigen Alternativen des Irrationalismus, des Pseudorationalismus und des „umfassenden“ Rationalismus; zu ihnen gelangt er, indem er Theorieelemente, die er für verkehrt hält und in klassischen Lehren vorzufinden meint, in großzügig

stilisierender Darstellung zusammenfaßt. Als falsch betrachtet er insbesondere die intuitionistischen Ansätze; auch sie ordnet er deshalb jenen ersten zwei „Alternativen“ ein. Nur ein ‚wahrer‘ Rationalismus bzw. ein ‚kritischer‘ kommt für ihn in Frage. Einen ‚kritischen‘ Intuitionismus bzw. Intellektualismus ohne autoritäre Konsequenzen zieht er in folgedessen überhaupt nicht in Betracht (II/1). Seine eigene Theorie der Vernünftigkeit und der rationalistischen Einstellung umfaßt bemerkenswerterweise die – analog zu einem Objektivitätsideal gedachte! – Bemühung um Gerechtigkeit und Billigkeit (II/2).

Besonders wichtig für unser Problem der Grenzen der „Offenheit“ ist, daß *Popper* den „umfassenden“, d. h. die Begrenztheit der ratio verkennenden Rationalismus ebenso scharf ablehnt wie den „umfassenden“ Irrationalismus. Beiden Extrempositionen stellt er einen „selbstkritischen“ Rationalismus entgegen, der eingesteht, auf einen „irrationalen“ Entschluß angewiesen zu sein. Verfällt er damit aber nicht doch an zentraler Stelle in einen Widerspruch? Ich glaube zeigen zu können, daß seine Konzeption eines letztlich eben doch rationalen Glaubens an die Vernunft durchaus schlüssig ist (II/3). Zu denken ist ein solcher Vernunftglaube als eine grundlegende ‚Entscheidung‘ im Sinne des kritischen Konventionalismus. Könnte jedoch nicht auch ein Irrationalist ihn sich zu eigen machen? *Popper* verneint und macht uns klar, daß im Falle eines umfassenden Irrationalismus von Verpflichtung keine Rede sein kann. Er selber versteht die Wahl eines ‚kritischen‘ Rationalismus als eine moralische (II/4). Zum Problem des objektiv Verantwortbaren steuert er schließlich doch noch etwas bei, nämlich ein Verfahren ethischer Folgenanalyse, das er ins rechte Verhältnis zur wissenschaftlichen Methode setzt (II/5). Mit seiner Hilfe sucht er in bezug auf eine Reihe von wichtigen Fragen aufzuzeigen, daß der irrationalistischen Sittenlehre einige schlimme Konsequenzen anzukreiden sind (II/6). In den Zusammenhang der Problematik von Rationalismus und Intuitionismus gehört augenscheinlich auch das, was *Popper* als „methodologischen Essentialismus“ kritisiert. Es fragt sich allerdings, ob seine Alternative eines „methodo-

logischen Nominalismus“ nicht beweist, daß er bereits mit der Stilisierung jenes Essentialismus ein Problem verfehlt hat. Sollten wir es treffen und lösen können durch einen kritischen Intellektualismus? (II/7).

d) *Poppers* Botschaft ist drittens die einer Idee der offenen Gesellschaft. Sowohl im Sinne der humanitären Prinzipien eines kritischen Konventionalismus als auch in dem der entsprechenden Ideen und Pflichten aus einem kritischen Rationalismus müssen wir sie zu verstehen suchen. Danach aber werden wir feststellen: Offen soll jene Gesellschaft sein für ‚verantwortliche‘, d. h. jenen Prinzipien und Pflichten entsprechende, also gute Entscheidungen – und nur unter anderem auch noch für die unendlich vielen Äußerungen privaten Beliebens. Falls jedoch der „kritische Dualismus“ recht hat mit seiner Differenz von Sollen und faktischem Sein, belastet das jene Idee mit einigen schweren Problemen.

Ein erstes ist das der Sollens-Maßstäbe, denen jene neue Gesellschaft insgesamt und jede unserer ‚verantwortlichen‘ Entscheidungen entsprechen sollte. Wie könnten wir zu ihnen gelangen, wenn der Positivismus eines im Prinzip bloß willkürlichen faktischen Setzens ausgeschlossen sein soll? Gewiß, wir mögen uns behelfen mit „Standardnormen“, die wir uns zur Regel machen, ohne dabei nur nach Willkür entscheiden zu wollen. Aber damit verschiebt sich nur das Problem eines Sollens, durch das wir uns verpflichtet fühlen können, da es sich nicht darin erschöpft, unser Machwerk zu sein. Um alternative Entscheidungen überhaupt kritisch beurteilen zu können, müßten wir über letzte, an sich humanitäre und darum verantwortbare Maßstäbe verfügen. *Popper* scheint sie als die eines kritischen Konventionalismus und Rationalismus gefunden zu haben (III/1 und 2).

Ein weiteres Problem einer kritisch-dualistischen Konzeption stellt sich mit den bereits vorhandenen Leitideen und Normen einer Gesellschaft. Bedeuten sie bloß ein faktisches Sein? Oder kommen allein sie als ein Sollen in Frage? Den Positivismus, der Letzteres bejaht, kann man nicht dadurch überwinden, daß man – mit dem „ethischen Futurismus“ – abstellt auf künftige Macht als

„Recht“. Wenn aber auch in Zukunft bloßes Sein sich nicht als ein Sollen aufspielen darf, bleibt offenbar nur der umgekehrte Weg vom Sollen zum Sein übrig. Den utopischen Radikalismus, der sein ideales Ziel mittels utopischer Sozialtechnik verwirklichen will, lehnt *Popper* jedoch mindestens ebenso nachdrücklich ab wie den Positivismus (III/3). Begnügt er sich also im wesentlichen mit der verantwortlichen Einstellung der Individuen?

Ein offenes Gemeinwesen, das bestehen und gedeihen will, benötigt, wie auch *Popper* sieht, erzwingbare Normen positiven Rechts und staatliche Institutionen. Dürfen wir sie alle selbst dann, wenn sie bereits vorhanden sind und sich bewähren, nur als ‚Entscheidungen‘ und als ein Sollen begreifen? Oder sind wir im Gegenteil als Nicht-Positivisten verpflichtet, von ihnen völlig abzusehen, sobald sie auch faktisch gelten? Für sie scheint *Poppers* „kritischer Dualismus“ entweder von Sollen oder von faktischem Sein nicht mehr recht zu passen. Der Gedanke eines „vernünftigen Wirklichen“ bietet sich an. Es fragt sich, ob er mit dem kritischen Konventionalismus nicht doch zu vereinbaren ist (III/4). Dasselbe fragt sich für die Idee des Gemeinwohls, d. h. des für ein Gemeinwesen ethisch wie politisch Verantwortbaren (III/5).

e) Zu *Poppers* Botschaft gehört viertens ein Bekenntnis zur Demokratie. Die Probleme der „offenen Gesellschaft“ müssen wir deshalb nicht zuletzt auch als Demokratieprobleme bedenken. Die Schwierigkeit von Sinn und Grenzen der „Offenheit“ ist sogar in erster Linie eine des demokratischen Staats. Im Grunde verurteilt er sich selbst zum frühen Tode, wenn er – welch Paradox! – der Mehrheit es gestattet, ein Experiment der Anarchie zu wagen oder eines der Tyrannei. *Popper* sucht den Widersinn einer Selbstaufhebung der Demokratie schon im Prinzip auszuschließen. Seine Lösung ist die primär rechtsstaatliche einer „demokratischen Kontrolle“, welche die Macht der Regierenden, und das heißt in einer Demokratie: die Macht der Mehrheit zu begrenzen und zu mäßigen hat. Wie aber begründet er sie? Wiederum nur auf die äußerst problematische Art, sie aus einer total verfehlten Alternative heraus als die einzig akzeptable zu entwickeln. Sein Aus-

gangspunkt ist nun ein zunächst bloß unrealistisches und zuletzt paradoxes Konzept unkontrollierter Souveränität eines Souveräns. Es ist offensichtlich ein Abstraktionsprodukt, das den geschichtlichen Realitäten souveräner Herrschaft wohl kaum noch entspricht, für differenzierte Kritik nicht zu gebrauchen ist und nur auf den ersten Blick abschreckend wirkt. Ob die Entgegensetzung von „Souveränität“ und „Demokratie“ zur Systematisierung totalitärer und nichttotalitärer Herrschaftsformen taugt, ist sehr die Frage (IV/1 und 2). Zu rühmen ist andererseits, daß es *Popper* gelingt, den Unterschied zwischen freiheitlichen und totalitären Systemen im entscheidenden Punkt des bloßen Gesetzesgehorsams genau zu treffen und die „Demokratie“ nicht bloß als ein Problem der Institutionen, sondern auch als eines der Personen herauszustellen (IV/3).

Die Methode, von verfehlten Alternativen aus zur einzig wahren vorzudringen, ist meines Erachtens schuld daran, daß einige Ansätze *Poppers* nicht befriedigen. Der seiner spezifisch politischen Philosophie konzentriert sich in der Entgegensetzung zum Extrem unkontrollierter „Souveränität“ allzu sehr auf das Moment der Kontrolle, d. h. letztlich auf das Grundprinzip der Gewaltenteilung; er gerät so zur merkwürdigen Skizze einer „Demokratie“ ohne Volkssouveränität. Von jenem Extrem her scheint eine ausgewogene, unter anderem auch dem Prinzip der Repräsentation gerecht werdende Demokratiekonzeption nicht mehr möglich zu sein (IV/4). *Popper* praktiziert jene Methode auch im Falle der Problematik einer Erziehung und Auswahl der „Besten“, die mit der „Theorie der Souveränität“ verbunden ist. Ein Schreckbild autoritärer Erziehung und eine Aversion gegen jegliche Autorität veranlassen ihn zum Programm einer Erziehung ohne „höhere Werte“. Verkennt er also, daß in einem demokratischen Staat auf eine ebenso qualitätvolle wie freiheitliche Erziehung, in der zu den übergeordneten Ideen, Prinzipien oder ‚Werten‘ humanitärer Ethik entschieden angeregt wird, nicht verzichtet werden kann? (IV/5).

Er glaubt anscheinend, in einer genügend „offenen“ Gesellschaft mit ausreichendem Schutz vor Machtmißbrauch würden die einzelnen mehr oder weniger von selber sich kultivieren und versittlichen zu einer ‚verantwortlichen Existenz‘ im besten Sinne. Ungleich realistischer hatte in dieser Richtung *Kant* gedacht. Im siebenten Satz seiner „Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ heißt es bekanntlich, wir seien zwar durch Kunst und Wissenschaft in hohem Grade kultiviert und auch zu gesellschaftlicher Anständigkeit zivilisiert, aber noch längst nicht wirklich moralisiert. Im Anschluß daran findet sich die These: „Solange (...) Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltsamen Erweiterungsabsichten verwenden und so die langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen selbst auch alle Unterstützung in dieser Absicht entziehen, ist nichts von dieser Art zu erwarten: weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger erforderlich wird“⁹. Und es folgt hierauf der berühmte Satz, alles Gute, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepfropft sei, sei nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend. Auf diesen Satz kann sich berufen, wer so kühn ist zu behaupten, eine Vernunftidee der „offenen Gesellschaft“ müsse zu guter Letzt auch die Postulate der Moralisierung der Subjekte verantwortlicher Entscheidung und der rechtlich-institutionellen Unterstützung solcher Moralisierung einschließen.

f) Man ist heute schnell bei der Hand mit dem Einwand, eine solche Idee führe zu einer neuen Geschlossenheit. Was aber wäre die Alternative? Eine bloße Verstandesidee, die nicht weniger paradox wäre als die der „Souveränität“ oder als die einer „reinen“ Demokratie. Wir müssen daher *Poppers* Kritik an ihnen beherzigen und anerkennen, daß nur mit der Vernunftidee eines offenen Gemeinwesens die Gefahr der Selbstaufhebung von Anfang an gebannt ist. Man unterschätzt diese Gefahr, wenn man bloß den äußersten Fall der Einführung eines zwangsgeschlossenen Systems einkalkuliert. Nicht nur im großen und ganzen, sondern grundsätzlich in jeder das Gemeinwohl betreffenden Entscheidung ist sie

gegeben. In jeder geht es darum, ob sie in der Denkweise der offenen Gesellschaft ‚verantwortlich‘ getroffen wird und verantwortlich ist oder nicht. Ist sie es nicht, steht sie also in Widerspruch zu den Prinzipien dieser Gesellschaft, so bedeutet sie bereits deren teilweise Verkehrung; viele Hunde aber sind des Hasen Tod. Eine durch die Dominanz der Denkart des extremen Relativismus, Dezisionismus und Positivismus oder des ethischen Nihilismus depravierte Ordnung entspräche zwar nicht dem Klischee der „geschlossenen Gesellschaft“, bedeutete jedoch trotzdem nicht eine offene, d. h. ‚verantwortliche‘ Gesellschaft im Sinne *Poppers*.

Prinzipien, Normen und Institutionen, die der Selbstentfremdung einer solchen Gesellschaft entgegenstehen, können wir – einem neuerdings gängigen Sprachgebrauch folgend – als Elemente relativer Geschlossenheit auffassen und von Elementen relativer Offenheit unterscheiden. Wir müssen uns dann aber mit den Versionen einer „Zwei-Werte-Lehre“ auseinandersetzen. Eine von ihnen differenziert in Analogie zum Unterschied zwischen dem kritisch zu prüfenden Urteil und der kritischen Beurteilung bzw. dem Beurteilungsmaßstab. Für die Lösung des Problems eines angemessenen Verhältnisses zwischen Offenheits- und Geschlossenheitselementen scheint sie sich jedoch nicht zu eignen; lediglich die Dualität von Gesellschaft und Staat mag von ihr her gedacht werden können (V/1). Eine weitere Version setzt „absolute“ und „relative“ Werte einander entgegen. Damit legt sie jedoch ein Dilemma extremer Zielsetzungen an Geschlossenheit oder Offenheit nahe. Ist es vermeidbar durch einen nur instrumentell gedachten Minimalprotektionismus der Freiheit? Wahrscheinlich nicht. Ich vermute, daß er von vorneherein belastet ist mit *Paradoxien* von Offenheit, Neutralität, Optimismus, Chancengleichheit und Pluralismus (V/2).

Vernünftiger Versionen einer Zwei-Werte-Lehre unterscheiden zwischen beliebigen und unbeliebigen oder ersetzbaren und nicht zu ersetzenden „Werten“ – und fragen außerdem nach der Einheit beider als einer von Momenten. Sie ermöglichen es uns, den Dogmatismus der Verabsolutierungen entweder der einen

oder der anderen Art von „Werten“ oder eines einzelnen unbeliebigen Werts als verfehlt zu durchschauen (V/3). Im heutigen Rechtsdenken finden sich einige Unterscheidungen, die diesen Versionen mehr oder minder ähneln. Sie alle implizieren für die offene Ordnung insgesamt wie für jede einzelne verantwortliche Entscheidung zu ihr ein Vermittlungsproblem mit mehreren Aspekten (V/4). Ideen, Grundsätze, Grundwerte oder Prinzipien jener Ordnung bzw. eines humanitär orientierten Denkens und Handelns wollen vermittelt sein zu Idealen, zu Programmsätzen, zu konkreten Wertungen und zu bestimmten Normen, welche mit ihnen zu vereinbaren sind oder ihnen im wesentlichen entsprechen und zudem öffentlich sowie sozial gelten. Die Normenbegründungsfrage der Vermittlung der Prinzipien (etc.) zu entsprechenden Normen richtigen Rechts kann jedoch nicht befriedigend beantwortet werden, solange ein Bereichs- oder Trennungdenken vorherrscht und noch zu extremen Tendenzen verführt. Eine bloße Kombinationslösung sowohl von abstrakten Grundwerten als auch von konkreten Dezsionen läuft vermutlich darauf hinaus, daß jene so gut wie folgenlos bleiben, ein gedankenloser Dezsionismus sich ausbreitet und der Kampf um das Recht zum bloßen Machtkampf verkommt¹⁰. Das Ende vom Lied der Verantwortung wäre der Lärm beim Hauen und Stechen der Interessen.

Sollte man also nicht im Gegenteil versuchen, die Ideen, Werte und Prinzipien der offenen Gesellschaft so tonangebend wie möglich werden zu lassen? Die Tendenz zu möglicher Geschlossenheit in ihr werden vor allem jene bejahren, die ein „Wertchaos“ befürchten. Sie ist jedoch erst recht bedenklich. Ihre letzte Konsequenz wäre die Friedhofsruhe der Konformität. Einen grundsätzlichen Ausweg aus dem Dilemma einseitiger Vermittlung von Prinzipien (etc.) und Normen scheint *Popper* mit seiner Kritik an laxer Toleranz und seiner Idee eines ‚kritischen‘ Pluralismus zu weisen. Die Gestaltung der einzelnen Normierungen wird jedoch immer eine Frage des rechten Maßes verantwortlichen Entscheidens bleiben.

Ein für allemal, so will es nicht nur *Popper*, sollen wir uns für die offene Gesellschaft und ihre Denkweise der Verantwortung entschließen. Müssen wir uns dann aber nicht auch definitiv zu ihren Prinzipien bekennen? Sie sind ähnlich unabänderlich wie ein Naturgesetz. Wir sollen weder zu einem unerbittlichen Absolutum uns versteigen noch im Beliebigen versinken; zwischen den Extremen sollen wir existieren. Die hochfliegende Idee der „offenen Gesellschaft“ läßt uns denken an Ikarus und an das Gebot seines Vaters Dädalus, mit den Flügeln aus Federn und Wachs weder der Hitze der Sonne noch der Feuchte des Meeres zu nahe zu kommen.

I. Natur oder Konvention? Denkweisen der geschlossenen Gesellschaft – oder Fortschritt zum kritischen Konventionalismus der offenen Gesellschaft?

1. Der Dualismus von Naturgesetzen und konventionell-normativen Gesetzen

a) *Popper* konzipiert seine „offene Gesellschaft“ in erster Linie im Sinne einer Auffassung, die er zusammenfassend als kritischen Dualismus oder kritischen Konventionalismus bezeichnet. Er vertritt zwar selbst diese Auffassung, schlägt sie aber nicht etwa bloß vor wie eine neu entdeckte Wahrheit, die wir alle uns zu eigen machen müßten und der ein modernes Gemeinwesen möglichst entsprechen sollte. Seiner Ansicht nach stellt sie vielmehr ein „Stadium“ einer „kritischen“ Denkweise dar, das die offene Gesellschaft charakterisiert und schon in der Entwicklung auf sie hin real erreicht wird¹. An dieser Entwicklung hält er offenbar das Auftreten der neuen Denkart für primär. Jener „kritische Dualismus“ ist folglich nicht anzusprechen als ein bloßer Überbau von „offenen“ gesellschaftlichen Verhältnissen, der erst aus ihnen sich ergeben könnte; er muß im Gegenteil gelten als eine an sich selbstän-

dige Denk- und Entscheidungsform, zu der es allenfalls *aus Anlaß* freiheitlicher Verhältnisse erstmals gekommen sein mag. Da er als ein bereits vor langer Zeit erreichtes Entwicklungsstadium eingeführt wird, müßten die *Popper*schen Thesen zu ihm ‚Erkenntnisse‘ einer längst bekannten Sache sein.

Was aber meint nun *Popper* mit ihm; welche Gesichtspunkte sind es, durch die er ihn vollends klarzustellen sucht? Die wichtigsten sind, wie ich meine, diese drei: Der *Unterschied* zwischen *Tatsachen* einerseits und *Normen*, Forderungen, Institutionen, Traditionen oder ‚*Entscheidungen*‘ andererseits; unsere *Verantwortlichkeit* für all dies; und drittens die „*nicht völlige Willkürlichkeit*“ der *Normen* (etc.) selbst². Im Sinne dieser Ideen spricht *Popper* auch von „*Konventionalismus*“, weil er schon jenen Unterschied als Differenz von Natur und Konvention auslegt³. Nur wenn wir diese Auslegung konsequent berücksichtigen, können wir seinem Ansatz gerecht werden. Ihre Folgen zeichnen sich ab, sobald jener Dualismus auch als der von *Sein und Sollen* gesehen wird⁴. Zu erwarten ist dann, daß jegliches „*Sollen*“ konsequenterweise nur konventionalistisch gedacht werden wird und jedes von einem „*Sein*“ ausgehende, also anscheinend den Dualismus mißachtende Denken nur noch als ein „*naturalistisches*“ in den Blick kommen kann. Ferner ist damit zu rechnen, daß wegen der Dualität von *Tatsachen* und *Normen* auch solche Abarten des Positivismus ausscheiden müssen, die die *Normen* oder ‚*Konventionen*‘ nur im Sinne von *Tatsachen* auffassen und so das *Sollen* auf faktisches *Sein* reduzieren⁵.

b) Zu einem Standpunkt, mit dem die einseitigen Positionen eines jeden Naturalismus oder Positivismus überwunden sein sollen, paßt es dem ersten Anschein nach schlecht, daß er unter Hinweis auf die Tatsache eines Entwicklungsstadiums vertreten wird, das einen recht „*positivistischen*“ Eindruck macht. *Popper* bemerkt zum altgriechischen Rechtsdenken, von kritischem Dualismus oder Konventionalismus könne die Rede sein, sobald die Unterscheidung zwischen den auf Entschluß und Übereinkunft gegründeten, durch Sanktionen erzwungenen normativen

Gesetzen und den natürlichen Regelmäßigkeiten, welche sich der Macht des Menschen entziehen, klar verstanden werde⁶. Er bezieht sich mithin auf das geschichtliche Vorkommnis eines gewissermaßen gesetzespositivistischen Rechtsverständnisses. Verfällt er also selber in jene zwei Einseitigkeiten? Kombiniert er sie bloß zu einem nur scheinbar neuen Standpunkt? Oder gibt er einer an sich neuen Wahrheit lediglich eine inkonsequente Begründung?

Zunächst ist festzustellen: Jene Bemerkung *Poppers* berechtigt nicht zu dem Einwand, in Widerspruch zu seiner Ablehnung eines jeden Naturalismus rekurreiere er auf eine historische Tatsache, um mit ihr seine eigene Auffassung irgendwie zu begründen und zu legitimieren⁷. Denn um deren Rechtfertigung geht es hier gar nicht. Daß sie an sich schon richtig ist, scheint längst vorausgesetzt. *Popper* bemerkt hier nur, von welcher Einsicht an der kritische Dualismus oder Konventionalismus als erstmals gegeben angenommen werden kann. Seine Auskunft besagt sicherlich nicht, daß diese Einsicht oder ‚Entscheidung‘ aus einer Tatsache resultierte, statt in sich selbst zu stehen. Sie bedeutet auch nicht, daß eine historische Tatsache heute uns determinierte. Denn das, wofür wir uns verantwortlich entscheiden, brauchen nicht allererst wir herausgefunden zu haben. Unsere Konventionen müssen nicht hic et nunc von uns „erfunden“ werden. Das „klare Verständnis“ des Unterschieds zwischen Naturgesetzen und normativen Gesetzen, das uns zu Dualisten und Konventionalisten „kritischer“ Art macht, konnten schon andere vor uns gewonnen haben. Warum sollten wir, warum sollte *Popper* nicht anknüpfen dürfen an eine dualistisch-konventionalistische Tradition kritischen Denkens?

Des weiteren ist festzustellen, daß jene Bemerkung *Poppers* auch keinen Positivismus impliziert, der zu den drei Grundideen des dualistisch-konventionalistischen Verantwortungs-Normativismus in Widerspruch stünde. Zwar ist die Rede von normativen Gesetzen als „auf Entschluß und Übereinkunft gegründeten“. Aber das soll nicht heißen, daß sie allein auf Grund der bloßen Tatsache irgend einer einvernehmlichen Setzung gültig sein könnten,

selbst wenn sie ihrem Inhalt nach durch bare Willkür bestimmt wären. Es handelt sich vielmehr zunächst nur darum, daß wegen der „Macht des Menschen“ über seine normativen Gesetze diese stets als Resultate einer „positiven“ Entscheidung gedacht werden können. Von diesem Gedanken ist es nicht mehr weit zu einer gesetzespositivistischen Theorie, derzufolge sämtliche Normen des positiven Rechts als Bestimmungen zu denken sind, die allein kraft Positivierung juristisch gelten. Die Betrachtungsweise eines solchen Positivierungs-Positivismus ist aber nicht zu verwechseln mit dem skeptizistischen Dogma eines extremen ethischen oder juristischen Positivismus, alle normativen Gesetze seien an sich bloß willkürlich. Erst ein Rückfall in dies Dogma hätte einen Widerspruch zur dritten Grundidee des kritischen Dualismus bedeutet⁸.

c) Mit jener Bemerkung möchte *Popper* im übrigen wohl kaum seinen dualistischen Normativismus auf den Bereich des Rechts beschränken. Offenbar meint er nur, *im Falle* der positivrechtlichen Gesetze sei erstmals klar verstanden worden, daß normative Gesetze etwas ganz anderes sind als Naturgesetze. Auch um eine Theorie bloß über den historischen Ursprung der Normen soll es sich nicht handeln⁹. Überhaupt kann in der konventionellen *Entstehung* der Normen als einer *Tatsache* die Lösung der Probleme von „Natur und Konvention“ oder „Tatsache und Norm“ nicht liegen. Wenn sie erst einmal als Probleme menschlicher Verantwortung gesehen sind, kann nur noch die reale *Möglichkeit* konventioneller Gründung von *zu verantwortenden* Normen (etc.) von Interesse sein. Es geht dann nur noch darum, daß die Normen im Unterschied zu Naturgesetzen grundsätzlich „von Menschen gemacht und verändert werden können“, und daß sie im Unterschied zu gleichgültigen Tatsachen ganz unserer moralischen Verantwortung unterliegen, d. h. immer auch kritisch gesehen werden sollen und unter Umständen verändert werden müssen¹⁰. *Popper* hat das begriffen. Er sieht offenbar auch, daß die Frage der Art und Weise, in der wir unsere Verantwortung wahrnehmen, sekundär ist. Als konventionell aufzufassen sind seiner Ansicht nach gerade

auch Institutionen und Traditionen, die nicht bewußt geplant wurden und nur als unbeabsichtigtes Resultat menschlicher Handlungen ‚gewachsen‘ sind¹¹. Mit seinem kritischen Konventionalismus meint er daher im Prinzip nur, daß alle Normen (etc.) wegen unserer Alleinverantwortlichkeit *im Sinne* verantwortlicher Entscheidungen als künstlich oder konventionell zu *denken* sind, und daß sie alle nur in subjektiver Vermittlung durch Verantwortung gelten *sollten*¹². Ein solcher Verantwortungs-Konventionalismus ist wohl kaum problematisch. Zu einer auf den Ideen der persönlichen Verantwortlichkeit und der Gewissensfreiheit aufbauenden Religion wie z. B. dem Christentum steht er – worauf *Popper* mit Recht insistiert – nicht in Gegensatz. Man kann ihn auch ohne Bedenken als eine „Lehre von der Autonomie der Ethik“ für vertretbar halten, die zwar *im Prinzip* „unabhängig vom Problem der Religion“, aber für eine jede das individuelle Gewissen respektierende Religion „sogar notwendig“ ist¹³, nämlich im Sinne einer ihr allein adäquaten philosophischen Einsicht. Genaugenommen schließt er nicht aus, daß ausgesprochen akzeptable Normen in einer Religion oder einer Gesellschaft uns objektiv vorgegeben sind, sondern nur, daß wir sie allein schon wegen ihrer faktischen Vorgegebenheit oder deshalb unbesehen akzeptieren, weil sie uns von irgend einer Instanz verordnet werden¹⁴. *Popper* meint denn auch, wer z. B. die christliche Ethik aus der Überzeugung heraus annehme, richtig gewählt zu haben, und nicht, weil es so befohlen wurde, der habe „die Entscheidung selbst getroffen“; er räumt ein, für unser verantwortliches Entscheiden könne und dürfe ein Glaube bzw. eine „Erleuchtung durch Tradition oder große Vorbilder (...) behilflich sein“¹⁵.

2. Der dualistisch-konventionalistische Normativismus der Verantwortung im Unterschied zu Extremformen von Relativismus, Dezisionismus und Positivismus

a) Obwohl kaum zu leugnen ist, daß *Popper* den ethischen und juridischen Positivismus als inhuman attackiert und ihm gegenüber einen gemäßigten Konventionalismus „nicht völlig willkürlicher“ Normen vertritt¹⁶, pflegt man ihn als Dezisionisten zu interpretieren. Ein extremer Dezisionismus zöge jedoch einen entsprechenden Positivismus nach sich und setzte einen extremen Relativismus voraus. Wäre er bei *Popper* gegeben, so müßte seine Konzeption entweder als in sich widersprüchlich oder als letzten Endes doch extrem relativistisch und positivistisch kritisiert werden. Dann aber wäre so oder so auch seine gesamte Konzeption der „offenen Gesellschaft“ einer harten Kritik zu unterziehen. Ich halte es deshalb für notwendig, der Frage nachzugehen, ob *Popper* nicht doch im Grunde dezisionistisch denkt. Sie müßte vom „kritischen Dualismus“ selbst her positiv beantwortet werden können.

Es ist nicht von vorneherein abwegig, den Dualismus von Naturgesetzen und normativen Gesetzen bzw. von Tatsachen und Normen oder ‚Entscheidungen‘ im Sinne einer radikalen Entscheidungsfreiheit des allein verantwortlichen Menschen zu interpretieren. Was aber bedeutet er dann? Nicht mehr nur eine Trennung von Sein und Sollen, sondern auch eine von Natur und Freiheit. Und mit dem kritischen Dualismus müßte dann gemeint sein, daß alles Sollen sich nur unserer Freiheit verdanken, diese jedoch unabhängig sein soll von Sein bzw. Natur. Wäre dann aber nicht klar¹⁷, daß wir an sich „einander entgegengesetzte Entscheidungen“ treffen könnten? *Poppers* Behauptung, Entscheidungen bräuchten nicht völlig willkürlich zu sein, müßte folglich als bloße Versicherung gelten. Unsere Freiheit selbst wäre, wenn ihr nichts vorgegeben sein könnte und dürfte, anscheinend unüberbietbar dezisionistisch bestimmt.

Folgende Argumentation sei hierzu zitiert: „Freiheit ist Entscheidung für eine einzige Möglichkeit gegen andere Möglichkeiten. Darum setzt Freiheit als Entscheidung die Freiheit als den Entwurf verschiedener Möglichkeiten voraus. Als von Freiheit entworfene hat keine dieser Möglichkeiten etwas an sich, dessentwegen sie von vornherein den anderen vorgezogen zu werden verdiente. Denn gerade dadurch erweist sich Freiheit als Freiheit, daß sie allen ihren Möglichkeiten gegenüber gleichermaßen offen ist. (...) Erst als Entscheidung macht Freiheit unter ihren eigenen Möglichkeiten den Unterschied zwischen dem, was vorgezogen, und dem, was hintangesetzt zu werden verdient.“ Wird Freiheit nur noch so aufgefaßt, dann scheint klar zu sein, daß *aus ihr heraus* kein Sollen mehr denkbar ist, es sei denn eines von extrem positivistischer Art, und daß *ihr* daher ein Sollen *vorgegeben* sein müßte; wird aber dieser Ausweg im Sinne jenes Dualismus abgelehnt, so scheint in der Tat nur noch ein Freiheits-Dezisionismus übrigzubleiben.

Jenes Zitat stammt jedoch nicht etwa von *Popper*, sondern von einem katholischen Moralthologen unserer Tage, der noch für ein vorgegebenes Sollen plädiert¹⁸. Es läßt eine Denkmöglichkeit unberücksichtigt, die ein nichtdezisionistisches Verständnis des kritischen Dualismus oder Konventionalismus erlaubt. Menschliche Freiheit kann nicht nur als bloße Entscheidungsfreiheit, sondern darüber hinaus als eine im Grunde vernünftige Freiheit gedacht werden, deren Vernunft im Sinne eines ihr immer schon *immanenten* Sollens in freier Entscheidung leitend werden soll. Diese Möglichkeit scheint *Popper* ergriffen zu haben. Er bleibt nicht stehen bei einer Freiheit von nur faktischem Sein oder nur faktisch vorgegebenem „Sollen“. Er setzt überdies auch eine Freiheit für zu verantwortende ‚Entscheidungen‘ voraus und bejaht sogar eine Grundentscheidung für Vernunft¹⁹. Warum sollte man also nicht auch sprechen dürfen von einem Konventionalismus vernünftiger Entscheidungsergebnisse und Normen (etc.)? Oder von einem Verantwortungs-Normativismus der ihrem Ziel und Wesen nach vernünftigen Freiheit des Menschen? Wenn wir uns

so, wie *Popper* das will, in freier Weise entscheiden für Vernunft, dann ist eben dies doch unserer Freiheit adäquat.

b) Der Dezisionismusvorwurf beruht auf dem Vorurteil, die menschliche Entscheidung könne nur entweder von einem vorgegebenen Sein und Sollen her vernünftig werden oder der totalen Beliebigkeit ausgeliefert sein²⁰. Diesem sehr fragwürdigen Vorurteil entspricht nun aber im wesentlichen die Meinung, gegen die *Popper* sich wendet: Die einzige Alternative zu jeglichem Naturalismus in Ethik und Recht sei ein Willkür-Konventionalismus im Sinne des ethischen und juristischen Positivismus. Wiederholt kritisiert er den „fundamentalen Irrtum“ der Annahme, daß „Konvention“ oder „Künstlichkeit“ nur „Willkür“ bedeute und eine Alternative so gut sei wie jede andere. Er sieht, daß viele moralische Entscheidungen „Leben und Tod anderer Menschen“ betreffen; als „im höchsten Grade irreführend“ lehnt er daher die These ab, moralische Entscheidungen wie z.B. die für oder die gegen die Sklaverei seien reine Geschmackssache²¹. Solche Entscheidungen sind seiner Ansicht nach allein schon wegen ihrer viel größeren Dringlichkeit auch etwas ganz anderes als diejenigen über die Frage, wie die Welt verschönert oder irgendwelcher Luxus gefördert werden sollte²². Bereits aus diesen Gründen halte ich die Interpretationsthese für falsch, sein kritischer Konventionalismus erschöpfe sich in äußerstem Relativismus, Dezisionismus und Positivismus. Mit seiner Formel von den „nicht völlig willkürlichen“ Normen (etc.) dürfte gemeint sein, daß diese primär „nicht-willkürliche“, d. h. inhaltlich richtige Entscheidungsergebnisse bedeuten sollen und nur sekundär – nämlich in bezug auf gleichwertige oder gleichgültige Wahl-Alternativen – auch „ein gewisses Element an Willkür“²³ aufweisen mögen. Die Formel an sich kann sogar im Sinne der klassisch-„naturrechtlichen“ Unterscheidung zwischen „natürlichem“ und „gesetzlichem“ Recht bzw. Gerechtem (*ius naturale* und *ius positivum*) als passabel gelten²⁴. Hinreichend instruktiv und klar scheint sie allerdings nicht zu sein. Sie paßt einerseits nicht für diejenigen Fälle, in welchen es nur um das „natürliche“ Gerechte geht, d. h. in denen eine Entscheidung die

einzig verantwortbare ist und als solche einfach „nicht-willkürlich“ sein kann²⁵. Andererseits gibt sie noch Anlaß zu dem Mißverständnis „nicht völliger Freiheit von Willkür“. Ihm ist entgegenzuhalten, daß in bezug auf jene Wahl-Alternativen eine scheinbar „willkürliche“ Entscheidung in Wirklichkeit ganz am Platze ist. Eine Dezision zwischen ihnen zu treffen, kann im Rahmen verantwortlichen Entscheidens sogar geboten sein. Normen, die sich richtigerweise unter anderem auch Dezisionen verdanken, sind strenggenommen überhaupt nicht willkürlich. Sie würden verkannt, wenn sie mit Regelungen gleichgesetzt würden, welche zwar „nicht völlig“, aber leider eben doch in mancher Hinsicht auf bare Willkür zurückgehen und deshalb selber auch defizient sind. Im Sinne dieses Mißverständnisses gebraucht *Popper* jene Formel aber sicher nicht. Man sollte ihm nicht unterstellen, an den Widerspruch eines „verantwortlichen“ Entscheidens und Normierens zu glauben, das dazu verurteilt bleibt, stets unter anderem auch etliches zu produzieren, was keinesfalls zu verantworten ist.

c) Wer den kritischen Konventionalismus insgesamt als einen dezisionistischen zu sehen sucht, könnte trotz alledem noch meinen, in seiner Identität mit dem kritischen Dualismus besage er doch, daß Normen als Entscheidungen aufzufassen seien; Letztere aber könnten Tatsachen gegenüber immer äußerst unterschiedlich ausfallen; also sei ihm zufolge im Grunde alles erlaubt. *Poppers* These, „daß in bezug auf eine gegebene Tatsache stets verschiedene und sogar einander entgegengesetzte Entscheidungen möglich sind“, spricht jedoch nur dem ersten Anschein nach für jene Meinung. Betrachtet man sie in ihrem Kontext, so sieht man sofort, daß sie mit dem Dezisionismus-Problem überhaupt nichts zu tun hat und nicht mehr ist als ein Argument für die dualistische Auffassung, es sei unmöglich, Normen oder Entscheidungen (etc.) aus Tatsachen herzuleiten²⁶. Eine solche Herleitbarkeit ist als eine mit „zwingenden“ Ergebnissen, welche uns die Freiheit verantwortlichen Entscheidens nehmen würden, bereits durch die faktische Möglichkeit divergierender Entscheidungen ausgeschlossen. Jene These braucht deshalb nur zu besagen, daß bezüglich einer Tat-

sache einander entgegengesetzte Entscheidungen faktisch möglich sind²⁷. Nichts spricht für die Annahme, *Popper* habe mit ihr oder mit seinen Äußerungen zur soziologischen Tatsache weitgehender Akzeptanz des Diebstahlsverbots außerdem sagen wollen, all die differierenden Entscheidungen oder Normen seien gleichermaßen vernünftigerweise möglich – oder sie seien ihrem Wert nach alle egal. Solche Aussagen wären im Gegenteil widersinnig gewesen, denn wozu hätte dann noch von Verantwortung die Rede sein sollen? Daß aus der Freiheit, „ein beliebiges normatives System auszuwählen“, ohnehin nicht folgt, daß „ein System ebenso gut ist wie jedes andere“, betont er selbst²⁸. Die formelle Entscheidungsfreiheit gegenüber allem, was von uns abhängt, ist als reale Bedingung der Möglichkeit verantwortlichen Unterscheidens und Entscheidens „zwischen den wahren und den falschen Propheten“, zwischen den guten und den schlechten Systemen oder zwischen Gutem und Bösem sinnvoll²⁹. Die objektive Indifferenz aller Alternativen an Normen bzw. ‚Entscheidungen‘ im inhaltlichen Sinne³⁰ würde dagegen bedeuten, daß es in normativer Hinsicht an sich nichts mehr zu unterscheiden gäbe und derart die Bürde der Verantwortung entfielen – was *Popper* ganz gewiß nicht meint und will. Er denkt auch nicht entfernt daran, wie ein Dezisionist, der den Unterschied zwischen Gut und Böse, den zwischen Recht und Unrecht sowie alle entsprechenden sittlichen Alternativen für bloße Dezisionsprodukte hält, auf ein Werten der betreffenden Entscheidungen konsequent zu verzichten, also z. B. die Flucht vor der Verantwortung oder das die Vernunft und die Gleichberechtigung abschaffende Denken nicht zu verurteilen³¹. Wollte man *Popper* als Dezisionisten sehen, so müßte man die Augen vor der Tatsache verschließen, daß seine politische Philosophie von Anfang bis Ende durch ein ethisch-rechtliches Engagement für Freiheit und Gerechtigkeit getragen ist. Der Versuch nämlich, sogar dies Engagement dezisionistisch zu denken, könnte wohl kaum überzeugen³².

d) *Popper* behauptet die sittliche Notwendigkeit von zu verantwortenden Entscheidungen und Normen (etc.). Seine „offene“

Gesellschaft hätte er auch als „verantwortliche“ bezeichnen können. Eine letztlich sogar der Idee der Verantwortung gegenüber im Prinzip gleichgültige Entscheidungs-Theorie ist seine Sache nicht. Es wäre geradezu falsch, ihn als einen Theoretiker zu interpretieren, der sich darauf beschränkt, eine rein pragmatische Notwendigkeit dezisionistischer Willkür-Wahl zwischen relativistisch egalisierten Entscheidungs-Alternativen zu konstatieren. Denn es wäre absurd, seine Philosophie auf die Ausgangsthese zurückzuführen, an sich sei die „offene“ Gesellschaft auch nicht besser als die „geschlossene“ oder totalitäre, und im Grunde sei es gar nicht schlecht, die Last der Verantwortung loswerden zu wollen. Und nicht weniger absurd wäre es, nach einer dezisionistischen Interpretation seines Konventionalismus den „kritischen Dualismus“ zu reduzieren auf eine Dualität von faktischem Sein und faktischem Sollen.

Wenn jedoch der dualistisch-konventionalistische Ansatz *Poppers* nicht als ein eindimensional und extrem relativistischer, dezisionistischer und positivistischer gelten kann, dann muß er differenzierter interpretiert werden. Ich glaube ihn verstehen zu können im Sinne der uns im Prinzip gegebenen Möglichkeit 1. der formellen Entscheidungsfreiheit gegenüber vorgegebenen Tatsachen und Alternativen aller Art; 2. der moralischen Freiheit der Grundentscheidung für verantwortungsbewußtes Entscheiden; 3. der sittlichen Urteilskraft kritischen Unterscheidens zwischen Verantwortbarem und nicht zu Verantwortendem; und 4. der im vollen Sinne sittlichen Freiheit in Verantwortbarem.

3. Ein fatales Fortschrittsmodell in kritisch-rationalistischer Version

a) Der kritisch-dualistische Konventionalismus der Verantwortung ist an sich keine schlechte Idee. *Popper* läßt sich jedoch durch sein Thema „Natur und Konvention“ dazu verleiten, ein Entwicklungsmodell wichtigster „Positionen“, „Stadien“ oder Auf-

fassungen zu entwerfen, das nur noch auf diese eine Frage abgestimmt ist. Daß einzig und allein auf sie alles ankommt in Ethik, Recht und Politik sowie in der offenen Gesellschaft, scheint er als selbstverständlich vorauszusetzen. Und daß es für sie nur eine einzige passable Antwort gibt, daran läßt er kaum einen Zweifel. Man könnte deshalb in jenem Konventionalismus die Lösung schlechthin erblicken, also auch die Auflösung des Rätsels der Geschichte. Doch hier gilt es skeptisch zu sein. Nur seiner Grundidee nach ließ er sich bereits positiv bewerten. Ob mit ihm allein jene Frage zureichend beantwortet werden kann, ist noch offen. Und ob ihr jene überragende Rolle wirklich zukommt, ist mehr als fraglich. Daß alle entscheidenden ethisch-politischen Probleme „kritisch-konventionalistisch“ gelöst werden könnten, bleibt einstweilen höchstens zu hoffen. Selbst wenn bereits einige Gründe zu Optimismus berechtigten, müßte ein Modell mißtraurisch machen, das – unter kritisch-rationalistischem Vorzeichen, aber nach bekanntem Vorbild – einen Großteil der Geschichte des Denkens und der Gesellschaft zur schlechten Vorgeschichte dessen herabsetzt, was bis zu einem gewissen Grade schon existiert und in möglichster Vollendung erst noch kommen soll.

Popper präsentiert ein im wesentlichen aus zwei Anfangsstadien, einem Endstadium und drei Übergangsstadien bestehendes Fortschrittsmodell. Als den „wahrscheinlichsten Ausgangspunkt“ der Entwicklung nimmt er den „naiven Monismus“ an, der noch gar nichts weiß von der Trennung zwischen Naturgesetzen und normativen Gesetzen³³. Ihn soll es vielleicht als den „naiven Naturalismus“, welcher alle Regelmäßigkeiten als völlig unänderlich betrachtet, jedenfalls aber als den „naiven Konventionalismus“ gegeben haben, der sie alle auf Entscheidungen von Göttern oder Dämonen zurückführte. Und so oder so monistisch soll die Denkweise der magischen Stammesgemeinschaft gewesen sein. Mit dieser noch vollkommen geschlossenen Gesellschaft und ihrem Monismus ist politisch wie ethisch ein Reich der Finsternis entworfen. Ein Modell, das so beginnt, um mit dem „Endstadium“ einer immer offeneren Gesellschaft und ihres „kritischen Dualis-

mus“ als einem Reich nahezu sich vollendender Aufklärung abzuschließen, ist im Grunde erbaulich. Wie schrecklich hat unsere Geschichte begonnen, und wie herrlich weit können wir es noch bringen, wenn wir's nur wollen! In ihrer kritisch-rationalistischen Version ist die Entwicklung zum Lichte hin immerhin zuletzt keine notwendige mehr. Nur an uns soll es ja liegen, ob wir auf das Ziel zugehen und es mehr oder weniger realisieren. Und stimmt das denn nicht, sind wir nicht in der Tat verantwortlich-frei, um uns für die Zukunft, für den Fortschritt ... und gegen die Vergangenheit, gegen den Rückfall in sie zu entscheiden?³⁴ So zu fragen hieße, es bereits für möglich zu halten, daß wir je schon geworfen sind in eine an sich sinnleere Situation, in der es eigentlich nur noch geht um die Wahl zwischen einem nach wie vor bestehenden Schlechten und einem künftigen Guten, in der also unsere Freiheit eingeengt ist auf einen einzigen Ausweg aus vorgegebener Fatalität. So aber kann man nicht denken, falls man – mit Recht! – des Glaubens ist, allein die Verantwortung sei in je konkreter Weise entscheidend. Ist sie es wirklich, so ist sie es jeweils jetzt: Allein in der Gegenwart werden wir gut oder böse und tun die richtigen oder die falschen Schritte auf dem einen oder dem anderen Wege. Prinzipiell offen für diese Alternativen muß dann aber jede geschichtliche Gegenwart sein, d. h. jede, die sein wird, und auch jede, die war. Strenggenommen nicht einmal denkbar sind dann also die perversen Vorstellungen einer nur schlechten alten Zeit und einer nur guten neuen. Wenn man „das“ Üble in den Ausgangspunkt einer Entwicklung zurückverlegt und „das“ Gute in ihre letzte, höchste Stufe projiziert, macht man sich in objektivistischer und perfektionistischer Manier nichts als zwei Ungedanken vor. Zwischen ihnen, den Totalisierungen finsterner Vorzeit und lichter Zukunft, ist alsbald die Desorientierung vollkommen. Man meint nun, es komme nur noch darauf an, den Anschluß an die Bewegung in der richtigen Richtung zu finden; vor dem, was in der Gegenwart der Natur der Sache nach gut oder schlecht ist, verschließt man die Augen: Die Last der Verantwortung, immer wieder jetzt in concreto zwischen Gutem und Schlechtem zu

unterscheiden und sich entscheiden zu müssen, ist einem ja abgenommen, sobald man in reiner Gesinnung wandelt auf dem einzig wahren Wege.

b) *Popper* scheint nicht zu sehen, daß auch seine eigene, die Unabdingbarkeit der Verantwortung und die Notwendigkeit der „kleinen Schritte“ betonende Lehre nach ihrer Ausgestaltung zum Fortschrittsmodell sich nur allzusehr anbietet zu fataler Entlastung. Wie sehr er sie denkt und überschätzt im Sinne eines solchen Modells, zeigt zumal seine Wertung des Umstands, „daß auch jetzt noch viele Menschen nicht bereit sind, den Schritt zum kritischen Dualismus zu tun“, als Anzeichen dafür, „daß wir uns noch immer mitten im Übergang von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft befinden“³⁵. Von einem solchen „Übergang“ oder einer „Entwicklung“ zu sprechen, verführt nur zu leicht zu der Erwartung, dereinst werde die offene Gesellschaft mit ihrem kritischen Dualismus doch noch dergestalt zustandekommen, daß die Versuchungen der geschlossenen Gesellschaft und ihres Monismus ein für allemal überwunden sind. Ein derartiger Chiliasmus jedoch wäre tödlich für das kritisch-dualistische Moment des freien Entscheidens und würde die „offene“ Gesellschaft zu einer objektivistisch in Perfektion abgeschlossenen denaturieren. Ich möchte deshalb klarstellen, daß jenes Modell keinesfalls als eine poetische Utopie vollständiger Verwirklichung eines allein rationalen Geistes- und Gesellschaftszustands in Frage kommt.

4. Verfehltte Vorstellungen zu Anfang und Ende der Entwicklung

a) In der langen Zeit des Übergangs zur offenen Gesellschaft läßt der kritische Dualismus die Menschen unabhängig werden von allen vorgegebenen Anschauungen und Regeln; er macht ihnen klar, daß von ihrer eigenen Entscheidung alles abhängt. So weit, so gut; die These mag als plausibel gelten. Weniger gut scheint die nächste zu sein: Im Stadium der offenen Gesellschaft selbst sind

alle Menschen „kritische Dualisten“ – und werden es bleiben. Gibt die These das wieder, was *Popper* meint? Seine Annahme eines „Endstadiums“ der Entwicklung legt jedenfalls die Vorstellung nahe, der „kritische Dualismus“ könne und müsse schließlich sich in dem Sinne ‚aufheben‘, daß eine Distanzierung von der offenen Gesellschaft und ihrem Dualismus selbst gar nicht mehr in Frage komme und praktisch ausgeschlossen sei.

Wie diese Vorstellung zu beurteilen ist, hängt vom genaueren Verständnis des „kritischen Dualismus“ ab. Wäre er weiter nichts als eine Entwicklungsphase unserer Ansichten und Einstellungen, so könnte man natürlich ohne Inkonsequenz behaupten, irgendwann einmal werde er seine Funktion, freizusetzen von allem, erfüllt haben und als Denkweise der offenen Gesellschaft ein für allemal herrschen. Bei *Popper* bedeutet er jedoch weit mehr als nur eine Phase einer faktischen Entwicklung. Als ‚Entscheidung‘ ist er unbeliebige Norm; er beinhaltet ein Prinzip unseres Denkens und Wollens. Halten wir an seiner prinzipiellen Wahrheit fest, so müssen wir jene Vorstellung seiner ‚Aufhebung‘ in zweifacher Hinsicht als widersinnig zurückweisen.

Was zunächst unser Denken betrifft, so ist klar, daß der „kritisch-dualistische“ Gesichtspunkt der Distanzierung nicht nur in bezug auf Falsches und Schlechtes wesentlich ist. Um auf Wahrheit oder Falschheit, auf Gut oder Böse und auf Recht und Unrecht hin kritisch beurteilen zu können, müssen wir uns von allem *zu Beurteilenden* methodisch distanzieren. Und das wird immer so sein. In diesem Sinne bleibt der „kritische Dualismus“ stets aktuell. Seiner eigenen Wahrheit können er und die offene Gesellschaft als Entwicklungsstadien sich niemals entziehen. Wäre er irgendwann fabelhafterweise zur ausnahmslos anerkannten Philosophie avanciert, so ließe sich immer noch fragen, ob das, was *man* unter ihm dann versteht, seiner wahren Idee gemäß ist oder nicht. Und von einer bereits existierenden „offenen“ Gesellschaft könnten wir uns dennoch kritisch absetzen, um nochmals zu prüfen, ob und inwieweit sie der Idee der „offenen Gesellschaft“ entspricht³⁶.

Für unser Wollen bedeutet der kritische Dualismus eine Distanzierungsmöglichkeit anderer, aber ebenfalls prinzipieller Art. Es ist gegenüber allem, was ist oder sein könnte, stets frei, kann also ein Ja oder ein Nein dazu sagen oder sich jeder Stellungnahme enthalten. Abwegig wäre deswegen die Vorstellung, irgendwann hebe sich die so verstandene Distanz unserer ‚Entscheidungen‘ gegenüber allen vorgegebenen Tatsachen und Normen auf. Selbst wenn einstmals endlich alle Menschen den Schritt zum „kritischen Dualismus“ getan hätten, könnte irgendein Nachgeborener ihn wieder verweigern. Und gerade in einer schon optimal „offenen“ Gesellschaft (einmal gesetzt, sie lasse sich verwirklichen³⁷) stünde sie immer auch noch auf dem Spiele, da zumal in ihr jeder einzelne die reale Möglichkeit hätte, sich nicht nur gegen sie zu entscheiden, sondern auch manches gegen sie zu tun. An sich meint das auch *Popper*; auch er weiß, daß der Fortschritt kein Naturgesetz ist, also das von einer Generation Erreichte der nächsten wieder verlorengehen kann³⁸. Diese seinem Glauben an die Verantwortlichkeit eines jeden entsprechende Einsicht kommt jedoch in seinem Entwicklungsmodell nicht gebührend zum Ausdruck. Es scheint eher von ungetrübtem Fortschrittsoptimismus als von konsequenter Illusionslosigkeit hinsichtlich der permanenten Gefahr totalitärer Ideologien und Systeme zu zeugen³⁹.

Allem Anschein nach denkt *Popper* zudem in der verfehlten Alternative von Fortschritt und Rückschritt, wie sie im Fortschrittsdenken an die Stelle des Gegensatzes von Recht und Unrecht zu treten pflegt. Er behauptet, eine offene Gesellschaft wie die unserer westlichen Zivilisation könne „sich (...) nur fortentwickeln oder aufgehoben und mit Gewalt in den Käfig, d. h. ins Stadium der Bestien zurückgeschafft werden“⁴⁰. Fehlentwicklungen, die gerade einer offenen Gesellschaft eigentümlich wären, passen nicht in dieses Bild. Verluste, mit denen die Gewinne einer solchen Gesellschaft erkaufte wären, passen genausowenig hinein. Gesellschaften wie die der westlichen Welt sind ja schon „offen“, d. h. gut, und wenn sie sich ungestört weiterentwickeln dürfen, kann in ihnen alles nur noch immer besser werden. Lediglich eine

Einwirkung von außen und mit Gewalt haben sie zu befürchten; etwas Schlimmeres als ein Rückfall in ein an sich schon vergangenes Entwicklungsstadium kann ihnen nicht passieren: Das Grauen der „geschlossenen Gesellschaft“ bleibt abschätzbar.

b) Das Schema von Fortschritt und Rückschritt verleitet nicht nur zu gefährlichem Optimismus hinsichtlich des Fortschrittlichen, das frei sich entwickelt, sowie des Üblen, das uns noch droht. Es bringt vielmehr auch die Versuchung mit sich, die Vergangenheit zu verteufeln. Ihr ist *Popper* mit seinem Fortschrittsmodell der Denkweisen und Gesellschaften erlegen. Der Anfang der Entwicklung, den er uns vorstellt, ist, wie gesagt, ein „Stadium der Bestien“. Zu jenem Schema paßt das sehr gut. Nicht einzusehen ist aber, wie von der Wahrheit des „kritischen“ Dualismus und Konventionalismus menschlicher Verantwortung eine Anfangsphase der Geschichte ausgenommen sein könnte. Das Gemälde einer total geschlossenen Stammesgesellschaft mit naivem Monismus mag zunächst eindrucksvoll sein; es schreckt uns ab, indem es das Gegenbild einer Ordnung ohne Humanität uns vor Augen stellt. Aber mit seinem „Leviathan im Urzustand“ wirkt es nicht mehr, sobald wir erkennen, daß es noch gar keine Existenzform von Menschen zeigt. Jener Wahrheit entspricht erst die Einsicht, daß schon die Gegenwart einer vergleichsweise „geschlossenen“ Gesellschaft wenigstens im Prinzip „offen“ sein mußte für Gut und Böse, da schon in ihr es uns aufgegeben war, gut zu sein und Gutes zu tun⁴¹. *Popper* weiß zwar, „daß die Gegenwart die Zukunft der Vergangenheit ist“⁴², scheint aber zu vergessen, daß jede Vergangenheit einmal eine Gegenwart war, in der jeder einzelne sich verantwortlich zu entscheiden hatte. Oder sollte der Mensch anfangs überhaupt nicht verantwortlich gewesen und erst später, in einem fabelhaften Sprung seiner geistigen Evolution⁴³, es plötzlich geworden sein? Eine äußerst kühne Hypothese; eine märchenhafte Vermutung: wie geschaffen, uns zu exkulpiert von der Ursünde des „Ausgangspunkts“ der Entwicklung⁴⁴. Zwei Thesen seien dieser Vermutung entgegenzuhalten. Nur wenn der angeblich ganz geschlossene Urzustand in Wirklichkeit immer

schon im Prinzip offen war, bot er die Möglichkeit, seine soziale Ordnung nach und nach immer „offener“ zu gestalten⁴⁵. Und nur wenn der scheinbar rein monistisch programmierte Urmensch im Grunde immer schon „dualistisch“, d. h. als ein Wesen der Verantwortung dachte, entschied und handelte, brauchte die spätere, ausdrückliche Entscheidung für dualistisches Denken kein Wunder zu sein. Eine „kritisch-dualistische“ Philosophie der „Offenheit“ genau im Sinne der kritisch-rationalistischen Auffassung Poppers dürfte er freilich wohl kaum vertreten haben. Sollten wir ihn eben deshalb als „naiv monistisch“, d. h. als total borniert betrachten? Richtiger wäre, dem Menschen einfachhin die Freiheit verantwortlichen Entscheidens zuzuerkennen und sich dann klarzumachen: Schon in der Vergangenheit, schon am Anfang der Geschichte waren schlechte, doch vor allem auch gute Entscheidungen möglich – und innerhalb der Geschichte wird in jeder Zukunft außer Gutem noch Schlechtes übrig und Böses möglich bleiben. Erst ein Normativismus, der dies sich zum Grundsatz machte, wäre gegen die Versuchung gefeit, ein Anfangs- oder Endstadium als unter- oder übermenschlichen Zustand zu konzipieren, in welchem mit abweichendem Urteilen und Entscheiden noch nicht oder nicht mehr zu rechnen ist.

Popper gelangt zu einem solchen Normativismus deshalb nicht, weil er nicht genügend differenziert. Sein „kritischer Dualismus der offenen Gesellschaft“ ist von vorneherein ein sehr komplexes Konzept, das allzu vieles gleichzeitig leisten soll. Ethisch-prinzipielle Gesichtspunkte der *Conditio humana* sind in ihm mit relativ späten Errungenschaften verquickt. Die Folge davon ist eine Fortschrittsvisison. Aber auch eine Entwertung des Anfangs ... und jener Gesichtspunkte.

c) Das *Poppersche* Entwicklungsmodell nimmt sich schließlich auch in streng „konventionalistischer“ Sicht als reichlich problematisch aus. Für sie existieren nur noch unsere Entscheidungen und Konventionen; es gibt für sie keine ‚Natur‘ mehr als Garantin des Fortschritts oder wenigstens als anziehende *causa finalis* für ihn: Immer nur von uns kann er abhängig sein. Dann aber müßte

man konsequent und selbstkritisch sich eingestehen: Ob es beim „naiven Monismus“ und der „geschlossenen Gesellschaft“ blieb oder nicht – und ob umgekehrt nach dem Übergang zum kritischen Dualismus und zu immer „offeneren“ Gesellschaften es nicht doch noch zum Abfall kommt, d. h. die meisten Menschen in einen späten, keineswegs mehr naiven Monismus verfallen und sich für die potenzierte Geschlossenheit einer postpluralistisch-totalitären Gesellschaft entscheiden ... all das war und ist im Grunde nur Zufall. Sobald jedoch Seine Majestät der Zufall regiert und deshalb immer auch die Katastrophe möglich bleibt, kann man an den Fortschritt höchstens noch in dezidiertem Optimismus glauben wollen. Müssen wir also das kritisch-rationalistische Fortschrittsmodell selbst nur als Ergebnis einer bloßen Deziision ansehen? *Popper* scheint es zumindest hinsichtlich der bisherigen Entwicklung als empirisch fundiert zu betrachten. Vervollständigt er es also, ohne sich dessen bewußt zu sein, als ein Induktivist um die entscheidenden weiteren Schritte zu den zunehmend „offenen“ Gesellschaften hin? Oder verfällt er, der Kritiker des Historizismus, dabei auch in ihn? Dessen Formen, wie er sie bestimmt, scheint er zwar zu vermeiden⁴⁶. Aber es ist sehr die Frage, ob überhaupt ein Fortschrittsmodell so beschaffen sein kann, daß alle historizistischen Implikationen vermieden und alle entsprechenden Mißverständnisse definitiv ausgeschlossen sind. Gerade eine im besten Sinne ‚fortschrittliche‘, d. h. in sittlicher Hinsicht gute ‚offene Gesellschaft‘ wäre am meisten gefährdet⁴⁷.

d) *Popper* könnte jedoch gesagt haben: Ich entscheide mich für dies Modell und schlage es als eine kritisch-vernünftige Orientierung für unser Hoffen vor, und zwar aus einem Glauben heraus, der in unserem moralischen Enthusiasmus begründet ist⁴⁸. Erst diese Überlegung macht es möglich, sein Modell nicht nur in empirischer Hinsicht als (vielleicht!) „wahr“, sondern auch in normativer Hinsicht als (möglicherweise!) „objektiv verantwortbar“ oder „richtig“ in Betracht zu ziehen. Bei genauerer Prüfung erweist es sich freilich als Zusammenfassung einer ganzen Reihe von Vorstellungen und Vorschlägen. Am meisten liegen *Popper* zwar wohl

das Prinzip ‚verantwortlicher‘ Entscheidungen und eine ihm gemäße kritische Einstellung am Herzen. Gleich danach aber rangieren bei ihm zwei politische Ideen: die offene Gesellschaft – und ein Verfassungsmodell der Demokratie. Eine große Rolle spielt daher die Hoffnung auf den entsprechenden Typus der „Menschen der offenen Gesellschaft“, die es „gelernt haben, in gewissem Ausmaß den Tabus kritisch gegenüberzustehen und die Entscheidungen (nach einer Diskussion) auf die Autorität ihrer eigenen Intelligenz zu gründen“⁴⁹. Zu seinem Modell gehört aber nicht zuletzt auch das Postulat von so etwas wie einer „kritisch-dualistischen“ Metaethik. Recht verschiedene Dinge schlägt *Popper* uns also in einem Zuge vor. Ihr gemeinsamer Nenner ist, daß sie alle das einzig Akzeptable darstellen sollen. Wir aber müssen notwendigerweise differenzieren und jede einzelne Forderung für sich betrachten, um jeweils selbständig beurteilen zu können.

5. Die Subjektivität der Verantwortung und die extremen Zwischenpositionen auf dem Wege zur offenen Gesellschaft

a) Jede der Positionen des kritisch-rationalistischen Fortschrittsmodells, vornehmlich aber die seines Ziels wird eingenommen von Menschen. Sie sind es, die gegenüber dem einen, was nottut, nicht neutral bleiben können, sondern nolens volens sich entscheiden. Wer nicht für die offene Gesellschaft ist, der ist wider sie. Wer nicht zu ihren Freunden gehört, der gehört zu ihren Feinden. Wer in ein Denken verfällt, das nicht das ihre ist, der ist schon ihr Feind. Wie es zu ihr keine Alternative gibt, es sei denn die schlechte der „geschlossenen Gesellschaft“, so gibt es auch keine zum kritischen Dualismus und Konventionalismus, es sei denn die falsche seiner Gegenteile. Die abweichenden Auffassungen können nicht richtig sein; daran besteht kein Zweifel. Vor ihnen allen – den Standpunkten der Feinde! – muß man sich also hüten, sie alle muß man kritisieren, sonst ist man kein Freund.

Popper scheint so zu denken. Seine Auseinandersetzung mit den „Zwischenpositionen“ seines Fortschrittsmodells verrät den Ungeist eines Alternativ-Radikalismus⁵⁰. Die Art und Weise, in der er kritisiert, erlaubt den Schluß, mit abweichenden und gleichwohl vernünftigen Ansichten rechne er nicht mehr. Seine Kritiken vermitteln den Eindruck, er halte sogar die besten Freunde des „kritischen Dualismus“ für Feinde und kämpfe darum häufig an der falschen Front. Doch dieser Eindruck könnte trügen. Um ihn überprüfen zu können, möchte ich den Ansatz *Poppers* noch weiter klären und insbesondere zeigen, was er unter jenen Positionen versteht und was er an ihnen auszusetzen hat. Bei ihnen handelt es sich möglicherweise unter anderem auch um Auffassungen, die sich nicht oder nicht primär auf das Problem von „Natur und Konvention“ beziehen. Sie könnten dann in bezug auf ein anderes, nicht minder wichtiges Problem sehr richtig sein. Wären sie dies und ließen sie sich vereinbaren mit den Grundgedanken des kritischen Dualismus und Konventionalismus, so könnten sie gelten als dessen Freunde. Die betreffenden Kritiken stellten sich spätestens dann als fehlerhaft heraus. Ich glaube aber zeigen zu können, daß ihre Resultate auch schon infolge einer verfehlten Verfahrensweise radikal einseitig sind.

b) Eine Stärke des dualistisch-konventionalistischen Normativismus ist es, daß er, der nur aus Entscheidungen geboren sein soll, in Wirklichkeit aus kritischen Einsichten Überzeugungskraft gewinnt. Seine drei Grundideen sind offensichtlich Alternativen zu drei schwerwiegenden und höchst folgenreichen Fehlern. Seine erste Idee des Dualismus zwischen Tatsachen und Normen verdankt sich der Kritik an dem, was man heute als „naturalistischen Fehlschuß“ von Sein auf Sollen zu bezeichnen pflegt⁵¹. Die zweite der Verantwortlichkeit resultiert aus der Erkenntnis, daß wir uns nicht vor unserer Verantwortung für unsere Normen drücken können, d. h. daß es uns nicht möglich ist, auf irgendeine faktisch vorgegebene Instanz die Verantwortung abzuschieben⁵². Die dritte Idee der „nicht völligen Willkürlichkeit“ drängt sich deshalb auf, weil daraus, daß wir für unsere Normen „völlig verantwort-

lich“ sind und sie in diesem Sinne nur als Menschenwerk gelten können, gewiß nicht folgt, daß sie sich in Willkür erschöpfen müßten⁵³. Wie die drei Irrtümer miteinander zusammenhängen, führt *Popper* zwar nicht aus; es ist aber leicht einzusehen. Folgte allein aus einem faktischen Sein ein Sollen für uns, so wäre insoweit die Verantwortung uns abgenommen; verantwortlich könnten wir dann zwar noch hinsichtlich der Stellungnahme für oder gegen das betreffende Sollen bleiben; gegen es zu entscheiden, müßte dann aber bedeuten: in Willkür verfallen. Denkbar ist nun, daß schlechthin alle Normen für uns nur folgten aus Fakten. Zu verantworten hätten wir dann bloß noch die Wahl zwischen der Heteronomie vorgegebenen Seins und Sollens einerseits und barer Willkür andererseits. Nur noch für diese beiden Extreme wären wir frei; unsere Autonomie freien Entscheidens erwiese sich in einer im Prinzip absurden Situation als illusorisch.

Im Vergleich zu dieser schrecklichen Vorstellung nehmen sich die drei Ideen des dualistisch-konventionalistischen Ansatzes geradezu als befreiend aus. Es verwundert deshalb nicht, daß *Popper* den Gegensatz zwischen ihnen und ihr in seinem Fortschrittsmodell als den zwischen dem Endstadium des „kritischen Dualismus“ und zahlreichen Zwischenstadien leitend werden läßt. Er bemerkt zwar lediglich, die meisten dieser Übergangsstadien entsprängen dem Mißverständnis, „daß aus dem konventionellen oder künstlichen Charakter einer Norm ihre völlige Willkürlichkeit folge“⁵⁴. Seine Auseinandersetzung zeigt aber, daß er sie durchweg als mit dem Autonomiegedanken unvereinbare Extrempositionen sieht. Ich interpretiere sie alle als radikal einseitige Auffassungen, zu denen es kommt, sobald wegen des grundlegenden Vorurteils jener Vorstellung nur noch entweder der Standpunkt der Heteronomie oder der der Willkür eingenommen wird. Daß sie alle eine vernichtende Kritik verdienen, leuchtet ein. Trotzdem aber scheint an *Poppers* Kritiken irgend etwas nicht zu stimmen.

c) Seine „drei wichtigsten“ Zwischenpositionen sind der „biologische Naturalismus“, der „ethische oder juridische Positivismus“ und der „psychologische oder spirituelle Naturalismus“⁵⁵.

Gleichermaßen verkehrt sollen sie als Abweichungen vom kritischen Dualismus bzw. Konventionalismus sein. Ihre Vertreter bilden sich ein, Normen ganz auf Tatsachen zurückführen zu können, und sie irren sich zudem hinsichtlich des Entscheidungsmoments der Normen. Der biologische Naturalist, der seine Maßstäbe aus biologischen Naturgesetzen zu deduzieren wähnt, befindet sich gleichzeitig in dem Irrtum, ohne jede Wahl auszukommen und – so kann man hinzufügen – in gar keiner Beziehung auf so etwas wie reine Deziision angewiesen zu sein⁵⁶. Der moralische bzw. juristische Positivist greift auf „Tatsachen“ ganz anderer Art, nämlich auf die „soziologischen“ der tatsächlich geltenden Regeln deshalb zurück, weil er irrigerweise annimmt, im Grunde seien alle Normen nichts als willkürlich⁵⁷. Der psychologische oder spirituelle Naturalist schließlich sucht zwar zurecht einerseits – mit dem Positivismus – den konventionellen Charakter der Normen zu berücksichtigen, und trotzdem andererseits – im Gegensatz zum Positivismus – nicht in die falsche Annahme prinzipieller Willkürlichkeit oder in die verantwortungslose Notlösung des Geltenlassens faktisch vorgegebener Autoritäten und Normen zu verfallen; indem er dann aber als Naturalist auf eine psychologische oder geistige Natur des Menschen setzt, wiederholt er lediglich den Grundfehler des biologischen Naturalismus auf höherer Stufe. Seine Position ist gemeint als die eines Konventionalismus, der den „kritischen Dualismus“ nicht durchhält und sich im naturalistischen Rückgang auf eine „Natur“ zuletzt doch wieder selbst aufgibt, statt sich im Bewußtsein der alleinigen Verantwortung des Menschen „kritisch“ zu vollenden⁵⁸.

Die drei einseitigen Positionen kranken, wie man sieht, an den drei Irrtümern, die mit den drei Grundideen des dualistisch-konventionalistischen Normativismus überwunden sein sollten. Sind sie also überhaupt nur konzipiert als Repräsentanten dieser Irrtümer? Allem Anschein nach liegt ihren Verkehrtheiten Methode zugrunde. Meine These ist: Schon *Poppers* „Zwischenpositionen“ sind Produkte des – heute von *Hans Albert* praktizierten – Verfahrens einer „idealtypischen Stilisierung“ von Nega-

tiv-Typen, die sich als solche gleichsam von selbst widerlegen, aber praktischerweise zugleich als die einzigen noch in Betracht zu ziehenden Real-Typen von Standpunkten erscheinen, welche wirklich vertreten wurden und noch vertreten werden⁵⁹. Die von *Popper* selbst hergestellte Konstellation der Entgegensetzung zwischen dem Endstadium des Dualismus und allen übrigen Stadien seines Fortschrittsmodells als denen der noch „geschlossenen“ Gesellschaft scheint ihn vollends davon überzeugt zu haben, daß es im übrigen abweichende Auffassungen, die gleichfalls verantwortbar wären, weder gibt noch geben kann.

d) Der Schein, daß es sich so verhält, pflegt jedoch in der Regel erst durch die Verabsolutierung eines Problems und einer Problemstellung zu entstehen. Auch auf „Natur und Konvention“ kann man allzuviel Wert legen. Auch dies Problem kann man so stellen, daß außer einem als allein akzeptabel vermuteten Problemlösungsvorschlag nur noch keinesfalls akzeptable in seinen Rahmen passen. So vorzugehen erleichtert ungemein das Entscheiden. Wenn außer dem dualistisch-konventionalistischen Gedanken bloß noch positivistische oder naturalistische Ungedanken zur Diskussion stehen, kann das Ergebnis nicht zweifelhaft sein. Es verdankt dann aber seinen Schein von Gewißheit im Grunde nur einer „Erpressung mit der einzigen Alternative“⁶⁰. Bei ihr handelt es sich darum, daß man – instinktiv oder absichtlich – seiner als richtig vermuteten Alternative nur noch eine oder einige offenbar „falsche“ gegenüberstellt; auch wenn jene bestenfalls deren vergleichsweise plausible Gegenteil ist, muß sie dann als der einzig vernünftige Ausweg sich präsentieren. Der verführerische Vorteil dieses Vorgehens ist, daß es in eine Urteils- und Entscheidungslage hineinzwingt, in der man nach einem sich von selbst verstehenden Nein zu „Falschem“ bloß noch ja zu sagen braucht und sich zum Ja sogar gezwungen sieht. Es ist objektiv nur allzusehr dazu geeignet, einem zwar nicht den Akt der Zustimmung, wohl aber die Last des verantwortlichen Urteilens und Entscheidens scheinbar vollständig abzunehmen⁶¹. Statt eine unparteiliche Beurteilung auch der als richtig vermuteten Alternative zu ermöglichen, läßt es diese

praktisch jeder Kritik entzogen sein. Es bietet sich mithin an als eine perfekte Immunisierungsstrategie. Redliche Rationalisten, die es praktizieren, sind sich darüber natürlich gar nicht im klaren, wollen sie doch partout nicht immunisieren! Aber dies macht die Sache nicht besser⁶².

Mißlich ist jenes Vorgehen auch hinsichtlich seiner Negierungsleistung recht zweifelhafter Art. Einerseits nämlich ist Kritik ein Kinderspiel, wenn sie sich nur noch zu richten braucht gegen zweifellos Falsches. Andererseits ist es naheliegend, aber ziemlich gefährlich, durch ein Kritisieren nach seinem Rezept sämtliche Probleme lösen zu wollen. Mit der Klappe, mit der man die drei einzigen, schlimmen Fliegen im Zimmer erwischen will, zerschlägt man, während das giftige Moskito ungesehen vorbeifliegt, am Ende auch noch gutes Porzellan.

Popper tut sich sehr leicht damit, seine „Zwischenpositionen“ in Grund und Boden zu kritisieren. Denn er selbst entwirft sie ja nur als Extreme. Nicht bloß als Vorläufer, nein, als krasse Gegenteile der Endposition des „kritischen Dualismus“ stellt er sie dar. Die Rolle von Feinden auch der „offenen Gesellschaft“ läßt er sie spielen. Dann aber glaubt er allen Ernstes, so wie er sie sich denkt, hätten sie auch existiert, und so wären sie noch heute bedrohlich. Zugleich hält er sie für die einzigen Feinde, die es noch zu bekämpfen gilt. Einen noch schlimmeren Feind kann er sich nicht mehr vorstellen. Abweichende Auffassungen, die gleichwohl verantwortbar wären und sich mit dem Dualismus der Offenheit vereinbaren ließen, kennt er nicht mehr. Anscheinend ist er des Glaubens, mit den drei wichtigsten Zwischenpositionen auch die wichtigsten naturrechtlichen, transzendentalphilosophischen und positivistischen Ethiken bzw. Rechtsphilosophien, die wirklich vertreten wurden, vollkommen widerlegt zu haben. Nur hat er leider, wie leicht gezeigt werden könnte, die betreffenden Lehren in entscheidenden Punkten gar nicht verstanden⁶³. Möglicherweise liegt es jedoch an einem einzigen Mißverständnis, daß in seinem Modell neben dem kritischen Dualismus als dem einzigen Freund der offenen Gesellschaft nur noch Feinde denkbar zu sein scheinen.

6. Die Objektivität des Verantwortbaren und Poppers Positivismus-Kritik

a) Im Rahmen des Themas „Natur und Konvention“ konzentriert sich *Popper* allein auf das Problem der subjektiven Autonomie eigenverantwortlicher ‚Entscheidungen‘⁶⁴. Damit kann man erklären, daß er die Auffassungen, die sich auf das Problem der objektiv verantwortbaren Entscheidungsmöglichkeiten beziehen, samt und sonders als mit solcher Autonomie unvereinbar mißdeutet. Trotzdem bleibt seine Blindheit für dieses Problem absonderlich. So sehr gehören nämlich die zwei Probleme zusammen, daß es ein Ding der Unmöglichkeit ist, restlos und endgültig zu abstrahieren von einem der beiden. In der *Popperschen* Fassung berührt sich das erste sogar unmittelbar mit dem zweiten. Denn jene ‚Entscheidungen‘ werden je schon als objektive Entsprechungen zur Autonomie betrachtet, d. h. um den Gedanken der Subjektivität verantwortlicher Entscheidungsvollzüge geht es schon gar nicht mehr⁶⁵; verantwortliche ‚Entscheidungen‘ aber sind nicht nur als Zeugnisse autonomer Freiheit zu unterscheiden von „Tatsachen“, sondern auch als Objektivierungen autonomer Vernunft von „völliger Willkür“. Da eben dies auch *Popper* meint, hätte er das Problem des als vernünftig Verantwortbaren ohne weiteres aufgreifen und in der Nachfolge zumal der Naturrechtslehren auf seine Weise durchdenken können.

Im übrigen möchte er die eigene Konzeption seinen Lesern bestimmt nicht als eine anbieten, die allein den Sinn haben könnte, ihnen die Verantwortung abzunehmen. Gerade auch das, *was* er sagt, soll ja alles andere als nichtssagend sein. Es soll sich nicht in naturalistischen oder positivistischen Leerformeln verlieren, sondern im Gegenteil einen zwar schwierigen, aber gangbaren und guten Weg weisen. Wenn er seinen eigenen Vorschlag im Zeichen der Verantwortung macht, so impliziert dies die Annahme, es gebe zumindest eine Möglichkeit, einen an sich verantwortbaren und trotzdem nicht automatisch die Autonomie verantwortlicher ‚Entscheidungen‘ beeinträchtigenden oder aufhebenden Inhalt zu

finden und zu entfalten. Kaum einzusehen ist aber, wieso es überhaupt nur eine einzige Möglichkeit dieser Art geben sollte.

Weder das Suchen noch das Finden von objektiv Verantwortbarem ist das Privileg irgend einer philosophischen Richtung oder eines bestimmten Stadiums einer geschichtlichen Entwicklung. Daß es vor dem „kritischen“ Dualismus bzw. Konventionalismus noch gar keine inhaltlich akzeptablen Auffassungen geben konnte, ist undenkbar; daß es sie in Konkurrenz zu ihm nicht gab und gibt, ist äußerst unwahrscheinlich. Das aber scheint sich *Popper* nicht klarzumachen. Vollkommen überzeugt von seiner eigenen Lehre⁶⁶, scheint er alle abweichenden Auffassungen von Anfang an konsequent als Versuch mißzuverstehen, verantwortliche ‚Entscheidungen‘ entweder naturalistisch zu determinieren oder positivistisch zu denaturieren. Wir finden bei ihm zwar das – schon oben zitierte – Zugeständnis, Traditionen oder Vorbilder könnten und dürften „behilflich sein“⁶⁷, aber nicht wirklich die Bereitschaft, alternative philosophische Ansätze als Lösungsversuche zum Problem des an sich Verantwortbaren ernstzunehmen und sie möglichst als solche Versuche rationell zu interpretieren. Er scheint sich nicht einmal zu überlegen, inwiefern oder unter welchen Modifikationen sie in kritisch-rationalistischer Sicht als vertretbar gelten könnten. Dabei hätte es doch nahegelegen, im „biologischen“ und auch im „psychologischen“ Naturalismus den richtigen Grundgedanken zu entdecken, daß – gemäß dem pragmatischen Prinzip der Realisierbarkeit von Normen – in verantwortlichen Normierungsentscheidungen all das berücksichtigt werden muß, was sich an realen Faktoren einer empirischen Natur des Menschen ausmachen läßt; eine derartige „Natur“ wäre sogar in einem nicht-essentialistischen und falsifikationistischen Sinne denkbar gewesen. Im Falle des „ethischen und juristischen Positivismus“ hätte es sich angeboten, nach einer Positivismus-Version zu suchen, die der Idee der Verantwortlichkeit gerecht zu werden versteht.

b) Immerhin räumt *Popper* ein, daß es auch humanitäre und fortschrittliche Positivisten gibt, die sich sagen: „Wenn alle Normen willkürlich sind – warum sollten wir dann nicht tolerant

sein?“⁶⁸. Für verfehlt hält er natürlich nicht das Resultat dieser Überlegung, nämlich die humanitäre Einstellung, sondern nur deren „auf typisch positivistische Weise“, d. h. auf der Basis der Willkür-Prämisse unternommene Rechtfertigung⁶⁹. Träfe die Prämisse zu, so müssten wir alle notgedrungen Positivisten sein. Und wie jede ‚Entscheidung‘, so würde auch die prima facie humanitäre sich dann als reine Deziision mit an sich nur beliebigem Inhalt herausstellen, d. h. der ethische Nihilismus behielte das letzte Wort. Zu dieser Folge führt aber nicht jeder Positivismus, sondern nur ein im Sinne jener Prämisse je schon extremer. Jedenfalls denkbar ist meiner Meinung nach auch ein humanitärer Gesetzespositivismus, der gar nicht bestreitet, daß man sich im Sinne einer humanitären Orientierung mit guten *Gründen* zum Beispiel dafür entscheiden kann, tolerant zu sein. Ich halte ihn für vereinbar mit dem kritisch-rationalistischen Normativismus.

Die zuvor zitierte Frage des fortschrittlichen Positivisten ist hier ferner deshalb von Interesse, weil sich mit ihr eine Möglichkeit abzeichnet, sogar den „spirituellen Naturalismus“ als im wesentlichen sinnvoll zu verstehen. Er soll nach *Popper* in inhaltlicher Hinsicht besagen, die „natürlichen Normen“ des Lebens ließen sich aus den wahren, natürlichen Zielen deduzieren, und letztlich seien sie aus der wahren – geistigen und sozialen – Natur des Menschen herzuleiten⁷⁰. Daß er eine „plausible Position“ darstellt, ist kaum zu bestreiten⁷¹. Skepsis mag zwar angebracht sein hinsichtlich der Frage der Deduzierbarkeit von Normen. Wieso aber sollten humanitäre Ideen nicht als „dem Menschen natürlich“ gesehen werden können? Veranlaßt nicht jene Frage der Positivisten zu der Vermutung, die Toleranz sei in Wahrheit ein Ziel des Menschen selbst? Oder überdies zu der, sie sei so sehr sein Ziel, daß in ihrem Sinne eine sittliche ‚Natur‘ des Menschen konzipiert werden könne und müsse? Und versteht es sich nicht von selbst, daß dann diese ‚Natur‘ – wie die Toleranz – in gar keiner Weise naturalistisch als eine nur empirisch vorgegebene Größe aufgefaßt werden dürfte, sondern im Gegenteil als eine sich immer schon stellende ethisch-politische Aufgabe für verantwortliches Denken

und Handeln sowie für entsprechende Institutionen erkannt und anerkannt werden sollte? Es ist unbegreiflich, daß diese so überaus naheliegende Alternative in *Poppers* Kapitel über „Natur und Konvention“ noch nicht einmal gesehen, geschweige denn ernsthaft in Betracht gezogen wird⁷².

c) Aufschlußreich ist auch die Kritik *Poppers* an den autoritären Positivisten. In ihr gibt er deutlich genug zu erkennen, daß seiner Ansicht nach zum einen mit einer Norm sinnvollerweise „an unsere Einsicht appelliert“ werden kann und zum anderen *wir* allererst Normen „auffinden“ oder vorgegebene Normen, Autoritätsansprüche und falsche Propheten „beurteilen“ können, ja sogar in der Lage sind zu begreifen, daß „der Besitz von Gesetzen (...) wichtig“, d. h. Anarchie nicht akzeptabel ist⁷³. Schließlich betont er auch noch, autoritäre oder konservative Prinzipien seien gewöhnlich „Ausdruck eines extremen moralischen Skeptizismus, eines Mißtrauens gegenüber dem Menschen und seinen Möglichkeiten“⁷⁴.

Halten auch wir das Gegenteil eines solchen Skeptizismus für richtig? Trauen auch wir es uns grundsätzlich zu, irgendwie aus ‚Einsicht‘ heraus Prinzipien, Normen, Institutionen und Autoritäten kritisch zu beurteilen oder neue, verantwortbare zu finden, und jeweils mit einsehbaren Argumenten zu diskutieren? Dann müßten wir auch schon sehen, daß außer dem „spirituellen Naturalismus“ und dem extremen Positivismus einerseits und dem kritischen Konventionalismus andererseits noch ein weiterer Ansatz in Frage kommt: der eines ethisch-rechtlichen Denkens, das ganz konsequent auf sittliche ‚Einsicht‘ in nichtnaturalistische Maßstäbe zurückzugehen und aus ihr heraus zu prinzipiellen wie zu konkreten Fragen des Verantwortbaren kritisch zu urteilen sucht. Ihn in erkenntnistheoretischer Hinsicht unmißverständlich zu kennzeichnen, ist beinahe nicht möglich. Im Vergleich zu dem mit einem Naturalismus implizierten Kognitivismus und in Orientierung nur an einem auf empirische Erfahrung reduzierten Erkenntnisbegriff müßte er als ein non-kognitivistischer Ansatz gelten. Wegen seines Rückgangs auf sittliche ‚Einsicht‘ sollte er dennoch

als ein kognitivistischer aufgefaßt werden. Ich ziehe es vor, ihn als den Ansatz eines non-naturalistischen Kognitivismus zu bezeichnen⁷⁵.

Weniger schwierig ist es, ihn in den Rahmen der *Popperschen* Positionen zur Frage „Natur und Konvention“ einzuordnen. Mit den naturalistischen und positivistischen Extremen verträgt er sich überhaupt nicht. Also bleibt nur übrig, ihn dem „kritischen Dualismus“ zur Seite zu stellen. Von dessen spezifisch kritisch-rationalistischer Fassung unterscheidet er sich zwar dadurch, daß er nicht bei der sehr allgemeinen Idee verantwortlicher ‚Entscheidungen‘ stehenbleibt, sondern ausdrücklich nach dem Verantwortbaren fragen und einsichtige Urteile bzw. Beurteilungen suchen läßt. Auch abgesehen davon gehört er jedoch auf die Seite des „kritischen Konventionalismus“. Denn allein schon dessen Grundidee „nicht völlig willkürlicher“ Entscheidungen impliziert ja, daß es möglich sein muß, irgendwie zu beurteilen, ob eine Entscheidung willkürlich ist oder nicht.

Bedenken wir Letzteres, so können wir andererseits auch diesen Konventionalismus als einen non-naturalistischen Kognitivismus charakterisieren. Keinesfalls nämlich bedeutet er einen Non-Kognitivismus im Sinne der These, alle Sätze, in denen Prinzipien, Normen oder Entscheidungen als humanitär, vernünftig oder gut bezeichnet würden, erschöpften sich „in Wirklichkeit“ immer nur in einem faktischen Akt rein subjektiver Stellungnahme⁷⁶. Ihn als einen derart non-kognitivistischen Standpunkt hinzustellen hieße, ihn in sein Gegenteil zu verkehren. Ohne Einbußen könnte er dagegen transformiert werden in unseren dem ersten Anschein nach ganz anderen Ansatz. Oder sollte es umgekehrt möglich sein, Letzteren so zu formulieren, daß er sich als mit dem kritischen Dualismus und Konventionalismus im wesentlichen identisch erweist? Hier wie dort entscheidend ist sicherlich die Überzeugung, daß wir Forderungen oder Vorschläge, die sich verantworten lassen, finden bzw. vorgegebene Tatsachen oder Normen (etc.) im Sinne humanitärer Maßstäbe beurteilen können. Im Sinne dieser Überzeugung läßt sich zum Beispiel sagen: „Ich muß nicht

etwa deshalb für Toleranz sein, weil ihr humanitärer Charakter ebenso wie ihr empirischer etwas wäre, was mir keine andere Wahl ließe, d. h. mich determinierte; vielmehr bin ich es mir schuldig⁷⁷, selber mich für sie zu entschließen als einer ‚Entscheidung‘; indem ich mich aber verantwortlich entschlöße für sie, ‚weiß‘ ich natürlich, was ich will und warum ich es will, d. h. ich sehe dann auch schon ein, daß meine ‚Entscheidung‘ alles andere als willkürlich ist und ein humanitäres Prinzip beinhaltet, zu dem es keine Alternative gibt.“ Wenn mit diesen Aussagen auch die Auffassung *Poppers* adäquat verdeutlicht ist, dann wird man davon Abstand nehmen müssen, ihn als radikalen Kritiker der Traditionen naturrechtlichen oder transzendentalphilosophischen Denkens in der Ethik einzuordnen und entweder heiligzusprechen oder zu verurteilen. Es ist dann nur noch genauestens aufzuzeigen, wie er diese Traditionen fortsetzt. Meinem Eindruck nach kommt er einem existenzphilosophischen Rechtsdenken naturrechtlicher Art sehr nahe⁷⁸.

Prekär ist seine Auffassung vor allem deswegen, weil sie durch scharfe, nicht selten übers Ziel hinausschießende Kritiken an konkurrierenden Auffassungen letzten Endes eher gefährdet als gefördert wird. Die Kritik am „spirituellen Naturalismus“, die uns sogleich beschäftigen wird, schließt dem ersten Anschein nach sogar sinnvolle humanitäre Prinzipien aus. Die am „Pseudorationalismus“⁷⁹ und am „methodologischen Essentialismus“⁸⁰ läßt die intellektive Begründung solcher Prinzipien als unmöglich erscheinen. Die Auseinandersetzung mit dem „Irrationalismus“ aber endet, wie es scheint, mit einem angeblich ‚kritischen‘ Rationalismus, dessen „irrationale“ Voraussetzungen ihn mit einer Krankheit zum Tode infizieren⁸¹.

7. Der „spirituelle Naturalismus“ und die verkannten Freunde der offenen Gesellschaft

a) Der zuvor erörterte, anscheinend alternative Ansatz wäre freilich nichts wert, wenn er zu keinen gehaltvollen Maßstäben führen könnte. Daß er dergestalt illusorisch bleiben muß, mag man zunächst mit *Poppers* Kritik am „spirituellen Naturalismus“ für wahrscheinlich halten. Einiges spricht inzwischen jedoch schon gegen diese Kritik; man sollte sie nicht für bare Münze nehmen. Ihre Mittel sind womöglich wertlos. Ihr Hauptargument, das auch jenen Ansatz zu verunmöglichen scheint, ist prima facie „kritisch-konventionalistisch“. Wie alle Positivismen und wie jeder Naturalismus, so kann auch der spirituelle „mit jeder ethischen Entscheidung kombiniert werden, mit einer humanitären Haltung ebenso wie mit der Anbetung der Macht“: „Wir können uns nämlich entschließen, *alle* Menschen“ oder nur wenige Auserwählte als der höheren, geistigen Menschennatur teilhaftig zu behandeln⁸². Dieses Faktum ist zwar nicht zu leugnen, aber seine Feststellung gibt nicht viel her. Sie steht lediglich der abwegigen Ansicht entgegen, das naturalistisch Hergelcitete gelange in uns automatisch zur Geltung. Doch diese Ansicht hat sich schon mit dem spirituellen Naturalismus selbst erledigt, insofern dieser mit dem ethischen Positivismus „den konventionellen Charakter aller Normen hervorhebt“⁸³. Im übrigen gibt es nur zwei Möglichkeiten: Eine geistige ‚Natur‘ ist entweder prinzipiell als die des Menschen gedacht, oder sie ist es nicht. Im zweiten Falle handelt es sich offenbar nur um eine Pseudo-Version des „spirituellen Naturalismus“ und nicht um ihn in seiner an sich plausiblen Form⁸⁴. Im ersten Falle hingegen bedeutet der Entschluß, einige Menschen nicht im Sinne jener ‚Natur‘ zu respektieren, offensichtlich eine Inkonsequenz und einen Mißbrauch, spricht also nicht gegen die Sache selbst, d. h. nicht gegen jene im Sinne eines Prinzips gedachte ‚Natur‘ und nicht gegen eine auf sie rekurrierende Auffassung. Dies könnte auch ein kritischer Konventionalist betonen, der sich in souveräner Freiheit dafür entschieden hätte, die prinzipiell

gedachte menschliche ‚Natur‘ vom „spirituellen Naturalismus“ zu übernehmen und sie zur „Standardnorm“ zu erheben.

b) Falls diese ‚Natur‘ jedoch nur im Sinne einer faktischen Behauptung vorausgesetzt würde, genügte jener Entschluß als bloß faktische Gegenbehauptung wiederum nicht für einen Einwand. Entscheidend wäre auch dann, ob der Entschluß, einigen Menschen die Vernunftnatur abzusprechen, vernünftigerweise ‚möglich‘ ist. Von dieser Frage sieht *Popper* aber offenbar ab; er scheint zu glauben, es genüge, auf ihn als mögliche Tatsache sowie auf die faktische Möglichkeit zu verweisen, den spirituellen Naturalismus mit ethischen Entscheidungen aller Art zu verbinden. Diese Möglichkeit als solche ist jedoch immer gegeben. Wegen des Sachverhalts, daß Argumente die verantwortliche Entscheidung ohnehin niemals determinieren⁸⁵, könnten wir auch gegen den kritischen Dualismus und Konventionalismus einwenden, er sei kombinierbar mit jeder Entscheidung, also z. B. auch mit dem Entschluß, nur eine kleine Elite als des verantwortlichen Entscheidens fähig zu betrachten. Nur würden dann auch wir uns eines verkehrten Einwands bedienen. Jener Sachverhalt der Entscheidungsfreiheit jedem, d. h. sogar einem an sich richtigen und als richtig erkannten Argument gegenüber hat nämlich mit der Frage der Richtigkeit von Argumenten nichts zu tun. Deswegen ist auch der Schluß von ihm auf die prinzipielle Willkürlichkeit des Inhalts von Entscheidungen verfehlt. Wie sich zeigte, weiß dies an sich auch *Popper*. Ihm entgeht aber, daß er mit seinem – oben zitierten – Hauptargument selber von der Betrachtungsweise eines extremen Dezisionismus oder Positivismus beliebigen Entscheidens ausgeht. Darum bemerkt er auch nicht, daß erst wegen dieser Betrachtungsweise „alles“ – d. h. auch eine ‚Natur‘ des Menschen oder eine sie als Maßstab betonende Theorie – als mit beliebigen Entscheidungen kombinierbar erscheinen muß. Wer die Dezision als maßgebend setzt, der gibt schon damit jeden vor- oder aufgegebenen Maßstab praktisch der Beliebigkeit preis. Genaugenommen kann er allerdings nur jeden Maßstab unwirksam machen; nicht in der Normenfindung, sondern nur in der Festsetzung und

Durchsetzung von „Normen“ vermag er schwarz für weiß und weiß für schwarz zu erklären. Eine Version des spirituellen Naturalismus zum Beispiel, die nichts als humanitäre Ideen im Sinne *Poppers* beinhaltet, wäre doch wohl an und für sich verantwortbar. Daran könnte ein Entschluß jener Art gar nichts ändern; als ein keinesfalls zu verantwortender bedeutete er keinen Einwand gegen die Begründetheit der Version. Nur als eine faktische Größe könnte er im Bunde mit politischer Macht die positivrechtliche und die soziale Geltung von Werten und Normen der betreffenden Ethik unter Umständen verhindern.

c) Von daher wird verständlich, daß *Popper* in seiner Kritik noch zu der These übergeht, auf der Basis des spirituellen Naturalismus lasse sich jede bestehende Norm verteidigen, da man immer sagen könne, sie sei „nur deshalb in Kraft“, weil sie gewisse Züge der menschlichen Natur ausdrücke⁸⁶. Er sucht damit zu erklären, daß im Zeichen jenes Naturalismus auch die Anerkennung der jedem Menschen zukommenden „natürlichen Rechte“ gefordert werden konnte. Wenn es um ein Menschenrecht geht, ist die entscheidende Frage jedoch nicht, ob es „in Kraft“ ist, d. h. bereits positiv gilt, sondern ob es an sich richtig und gültig ist und wir insofern also den Vorschlag einer entsprechenden, es noch bekräftigenden Positivierung verantworten können. Daß eine bestehende Norm in Kraft gesetzt wurde und positivrechtliche Geltung hat, mag sich mit irgendeiner naturalistischen „Natur“ erklären lassen. Die Frage der objektiven Richtigkeit, Gültigkeit oder Verantwortbarkeit hingegen ist nur zu beantworten mit guten Gründen, durch die auf Prinzipien der Vernunftnatur des Menschen als der eines Freiheitswesens rekuriert wird⁸⁷; allein in diesem Sinne steht die ‚Natur‘ des Menschen mit ihren normativen Bezügen ernstlich zur Diskussion. Wenn wir dies begriffen haben, können wir nicht mehr mit *Popper* alle humanitär sein wollenden Ethiken außer der kritisch-rationalistischen ohne weiteres als bloß naturalistische einstufen. Vielmehr müssen wir bei jeder von ihnen zunächst vermuten, daß sie als nichtnaturalistische Ethik gleichfalls mit den drei Grundideen der Verantwortlichkeit vereinbar ist.

Popper führt den „spirituellen Naturalismus“ ein als eine relativ starke Position, macht ihn aber zuletzt als eine äußerst schwache zum Gegenstand seiner Kritik – wohl getreu der alten Regel, daß man sich zum Bohren verhältnismäßig dünne Bretter wählen und sie erst einmal so dünn wie möglich hobeln sollte. Seine abschließenden Einwendungen richten sich nur noch gegen eine Version jenes Naturalismus, die „so weit und so vage“ bleibt, daß sie an sich schon dienlich ist zur Verteidigung jeder ethischen Position⁸⁸. Wie aber gelangt er zu dieser Version? Doch wohl nur im Wege der Überlegung, daß man immer sagen kann, eine Norm sei in Kraft, weil sie gewisse Züge der menschlichen Natur ausdrücke, oder eine ethische Position sei gültig, weil sie dieser Natur entspreche⁸⁹. Aus der faktisch immer, d. h. für jede beliebige Position gegebenen Möglichkeit, sich auf Maßstäbe der Menschennatur zu berufen, folgt aber selbstverständlich nicht, daß die betreffenden Maßstäbe selber vollkommen vage wären, und offenkundig folgt ebenso wenig, daß eine entsprechend naturrechtliche Ethik an sich „weit und vage“ genug wäre, um alles Beliebige zu „legitimieren“⁹⁰.

Obwohl *Popper* die Ableitbarkeit von Normen aus natürlichen Zielen oder einer Natur des Menschen verneint, moniert er im Hinblick auf *Platon*, kein Argument des spirituellen Naturalismus sei „imstande, irgendeine Frage über den ‚gerechten‘ oder ‚natürlichen‘ Charakter irgendeines besonderen Gesetzes zu beantworten, und überhaupt sei diese Lehre viel zu vage für die Anwendung auf praktische Probleme“⁹¹. Hinreichend instruktiv für alle speziellen Normen kann aber doch wohl auch kein Argument des „kritischen Konventionalismus“ sein; auch von ihm sind nur prinzipielle Orientierungen und Normgedanken zu erwarten. Ist also, wie angeblich bei *Platon*⁹², auch für ihn zu konstatieren: „In der Praxis ist alles der Weisheit des großen Gesetzgebers überlassen“? Oder nimmt *Popper* diese Schwierigkeit deshalb nicht tragisch, weil „bei weitem die Mehrzahl“ der Institutionen „als das unbeabsichtigte Resultat menschlicher Handlungen“ entstand?

d) Schließlich meint er, alles einem Menschen jemals Zustoßende könne „natürlich“ genannt werden, denn ohne in seiner

Natur zu liegen, hätte es ihm ja gar nicht zustoßen können⁹³. „Natur“ steht hier nur noch für alles bezüglich eines Menschen empirisch irgendwie Mögliche. Ein spiritueller Naturalismus, der unter „Natur“ nicht mehr versteht, stellt in der Tat eine Absurdität dar; er wäre niemals ein ernstzunehmender Gegenstand kritischer Auseinandersetzung, sondern immer schon null und nichtig gewesen. Hat also *Popper*, der große Zauberer, nur ein großes Bohren vorführen wollen, um am Ende zu zeigen, daß ein wirkliches Brett gar nicht da war?

Sicherlich nicht. Er glaubt vielmehr, die denkbar dicksten Bretter gebohrt zu haben. Nicht nur bei *Platon*, sondern auch „in der christlichen und in anderen humanitären Formen der Ethik (*Paine, Kant*)“⁹⁴ erklärt er den spirituellen Naturalismus, der seiner Meinung nach auf jene Nullität hinausläuft, für gegeben. Sogar *Kant* soll also einer beliebig verwendbaren Leerformel-Position aufgesessen sein. Wahrhaftig eine Zumutung, das annehmen zu sollen. Mit der Kritik am Kunstprodukt des „spirituellen Naturalismus“, mit der er vollends alle Probleme lösen will, vernichtet *Popper* dem ersten Anschein nach die größten Geister und die besten Traditionen ethisch-politischen Denkens. In Wirklichkeit gleicht er am Ende eher einem Fischer, dem alle großen Fische durchs Netz gehen, während ein einziger, scheinbar gefangener Winzling sich zuletzt in Luft auflöst. Oder einem Manne, der aus Angst vor einem eingebildeten Feind es sich mit allen Freunden verdirbt.

II. Irrationalismus oder Rationalismus? Oder beides? Oder ein kritischer Intellektualismus?

1. Die Stilisierungen des Irrationalismus, des Pseudorationalismus und des wahren Rationalismus

a) *Poppers* Buch über „Falsche Propheten“ hat bekanntlich den Untertitel: „*Hegel, Marx* und die Folgen“. Sein Autor macht offenbar die beiden Klassiker verantwortlich dafür, daß totalitäre Bewegungen die Denkweise der „offenen Gesellschaft“ weitgehend zurückdrängen konnten. Beide ließen, wie er meint, zuerst die Vernunft, zuletzt aber nur das Interesse – als nationales oder als Klasseninteresse – die entscheidende Rolle spielen; die Lehren beider hatten daher „die Tendenz, den rationalen Glauben an die Vernunft zu untergraben“¹. Wegen des Erfolges dieser Tendenz hatte später die rationalistische Einstellung zu den sozialen und ökonomischen Problemen nicht mehr genügend Widerstandskraft gegenüber den Angriffen des Historizismus und des Irrationalismus. *Popper* hält deshalb den Konflikt zwischen Letzterem und dem Rationalismus für den wichtigsten intellektuellen und vielleicht sogar moralischen Konflikt seiner Zeit². Seiner Ansicht nach folgte auf den Abbruch der Beziehungen zwischen den irrationalistischen und den rationalistischen Philosophen der Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen den Staaten³. Wie er jenen Konflikt charakterisiert, das ist vermutlich auch für seine Konzeption der „offenen Gesellschaft“ von der größten Bedeutung.

Im vierzehnten Kapitel jenes Buchs weist er sogleich darauf hin, daß die Ausdrücke „Vernunft“ und „Rationalismus“ vage sind, also ungefähr erklärt werden muß, in welchem Sinne sie verwendet werden. Er bietet dann aber weit mehr als nur eine derartige Erklärung. Das Kapitel erschöpft sich nicht in einer Attacke gegen die „orakelnde Philosophie“ und den „Aufstand gegen die Vernunft“⁴. Es enthält nichts Geringeres als den Versuch einer kritisch-rationalistischen Lösung des Problems von Rationalität und Entschei-

ding. Recht verstehen und fair kritisieren können wir es freilich nur, wenn wir seine Terminologie in den Griff bekommen. Daß Kritiker, die ihm ohne weiteres ihren eigenen Rationalitäts- oder Vernunftbegriff unterschieben, zu verheerenden Schlußfolgerungen gelangen, ist kein Wunder. An einigen Mißverständnissen scheint *Popper* allerdings auch selber schuld zu sein. In mancher Hinsicht sind seine Erläuterungen zu jenen Ausdrücken zwar plausibel im Sinne gängiger Verwendungsweisen; insgesamt aber vermitteln sie ziemlich eigenartige Bedeutungen. Das Verfahren „idealtypischer Stilisierung“, dessen er sich hier ein weiteres Mal bedient, verführt ihn nun dazu, sich zu begnügen mit ungefähren Irrationalismus- oder Rationalismus-Typen, statt möglichst adäquate Begriffsbestimmungen zu suchen. In dem genannten Kapitel beginnt er mit dem Rationalismus und seinen Spielarten, um dann erst auf den Irrationalismus einzugehen und die Frage der „irrationalen“ Entscheidung für die eine oder die andere Möglichkeit zu erörtern. Seine eigene Auffassung ist jedoch auch in diesem Zusammenhang als die einzige Alternative zu Extrempositionen gedacht. Ich möchte deshalb zuerst das zusammenfassen, was er über den Irrationalismus und den Pseudorationalismus sagt.

b) Wer einen Standpunkt als unvernünftig ablehnt, ihn aber ernstzunehmen sucht, tut gut daran, ihn zunächst in denkbar überzeugender Form zu präsentieren. Im Falle der „irrationalistischen Einstellung“ hält *Popper* sich erfreulicherweise an diese Regel; er läßt den „Irrationalisten“ eine Argumentation entwickeln, an der einiges besticht. Es ist, wie wir feststellen können, die eines einerseits empirisch-psychologischen und andererseits „spirituellen“ Naturalismus im Sinne *Poppers*⁵. Ihre zentrale These lautet, der Mensch sei mehr, aber auch weniger als ein „rationales“ Lebewesen. Zumeist ist er faktisch weniger als rational: Nur die wenigsten können argumentieren! Nicht dem Appell an die Vernunft, sondern nur dem an die Gefühle und die Leidenschaften ist die Mehrzahl der einzelnen zugänglich. Weit mehr als nur ein animal rationale ist der Mensch dagegen hinsichtlich des wirklich Wichtigen in seinem Leben, das heißt – so interpretiere ich – des für ihn

seiner höheren ‚Natur‘ nach Wesentlichen. Nicht die ratio, sondern seine Gefühlswelt, seine Intuition und seine schöpferische Begabung befähigen ihn zum Höchsten. Das ist ersichtlich an einer kleinen Minorität wie z.B. der der wenigen Wissenschaftler, die eine rationalistische Einstellung lieben und nur deswegen an sie gebunden sind, oder die dank ihrer intuitiven, „mystischen“ Einsicht in die Natur der Dinge zu Höchstleistungen kommen. Zumal die großen Künstler, Denker, Religionsstifter und Staatsmänner, d. h. die „Führer der Menschheit“, sind mehr als bloß Verstandesmenschen, obschon sie ihren Verstand durchaus für ihre Zwecke einzusetzen wissen; ihre Wurzeln liegen tiefer, nämlich in den „Instinkten und Impulsen“ ihrer selbst wie auch ihrer Gesellschaft; ihre Begabung aber ist „eine völlig irrationale, eine mystische Fähigkeit“⁶.

Wie man sieht, erlaubt es die Methode der „idealtypischen Stilisierung“ *Popper* auch hier, aus recht heterogenen Elementen einen Typus zu bilden, der irgendwie repräsentativ zu sein scheint. Wenn er von den „wenigen hervorragenden Individuen“ und ihren Instinkten oder Impulsen spricht, denkt man unwillkürlich an *Hegels* „welthistorische Individuen“ und an dessen Lehre vom Wirken der Leidenschaften in der Geschichte⁷. *Poppers* „Irrationalist“ kennt nur eine „Vernunft“, die als Werkzeug für ein oberflächliches Verständnis der Dinge oder als Mittel für irrationale Ziele tauglich ist; also verhält es sich so, daß er nur die ratio im engeren Sinne des bloßen Verstandes nicht für die Hauptsache der menschlichen Natur hält⁸. Sein Standpunkt leuchtet insofern nur zu sehr ein. Andererseits betont er die Intuition, also eben die Gabe, welche traditionell als die der ‚Vernunft‘ gilt. Sein „Irrationalismus“ bedeutet mithin in Wirklichkeit einen Intellektualismus. Seltsamerweise stilisiert ihn *Popper* jedoch gleichzeitig als den von „Instinkten und Impulsen“ auch der betreffenden Gesellschaft, gibt ihm also einen kollektivistischen Einschlag; der aber diskreditiert zu guter Letzt total. Danach kommt für uns, wenn wir der Stilisierung folgen, in der Tat nur noch ein Rationalismus in Frage.

Popper beteuert zwar, in der Auseinandersetzung zwischen den Irrationalisten (zu denen er die Mehrzahl der deutschen Philosophen und Intellektuellen – seit *Hegel* – rechnet) und den Rationalisten voll und ganz auf deren Seite zu stehen⁹. Seine in einigen Punkten überraschend positive Darstellung des Irrationalismus ist jedoch nur damit zu erklären, daß er, wie sich zeigen wird, Entscheidendes von ihm übernimmt. Erst in einer Analyse der Konsequenzen schlägt er schärfere Töne an; in ihr verurteilt er, wie wir sehen werden, insbesondere dessen Affirmation der Ungleichheit der Menschen.

c) Unter „Pseudorationalismus“ versteht *Popper* den „intellektuellen“ und zugleich „autoritären“ Intuitionismus derer, die sich einbilden, eine unfehlbare Methode sowie überlegene intellektuelle Gaben zu haben. „Pseudorationalisten“ versteigen sich zu dem – wir würden heute sagen: elitären – „Anspruch, eingeweiht zu sein und mit Sicherheit und Autorität zu wissen“. Im Unterschied zu den Irrationalisten betrachten sie sogar die Intuition als rational und schätzen sie ein als ein Werkzeug, über das man verfügen kann. Auch sie aber halten offenbar die Vernunft für so etwas wie ein „Vermögen“, das sie und die übrigen Menschen „in sehr ungleichem Ausmaß besitzen und entwickeln“¹⁰.

Der Leser, der das kritisch-rationalistische Verfahren idealtypischer Stilisierung schon kennt, sieht sofort, daß dieser Typus wieder einmal nur eine Zusammenfassung von Meinungen darstellt, die der Kritiker *Popper* radikal ablehnt und die kaum jemand noch teilt. Und er bemerkt sehr bald, daß wieder einmal eine Extremposition deshalb zustande kommt, weil mit einer an sich sehr vernünftigen Idee – hier der eines Intuitionismus – äußerst abwegige Vorstellungen und Ansprüche verknüpft werden, die niemand gutheißen kann. Er wird daraufhin sicher nicht dazu verleitet werden können, zusammen mit der Extremposition die ihr zugrunde liegende, aber selber gerade nicht extreme Idee für verfehlt zu halten.

Poppers „Pseudorationalismus“ hat nichts mehr gemein mit der ursprünglichen Idee des Intuitionismus oder Intellektualismus. Zu ihr gehört nicht zuletzt ein Wissen darum, daß der Mensch all das,

was er dank seiner Vernunft zu ‚vernehmen‘, d. h. an ersten ‚Einsichten‘ und an wahrem Urteilswissen zu gewinnen vermag, keineswegs einzig und allein sich selbst und seinesgleichen verdankt¹¹. Der Blitz der Intuition ist allemal eine Gnade. Nur Jupiter hat selber alle Blitze in der Hand. Ein Intellektualismus des menschlichen Verstandes, der um die Unerzwingbarkeit des Intuitiven weiß, ist mit elitärem Bewußtsein und autoritärem Gehabe ganz unvereinbar. Als ein seine Grenzen kennender, d. h. selbstkritischer Intellektualismus wird er von *Popper* überhaupt nicht in Betracht gezogen. Wieder einmal hat das Verfahren der Stilisierung eines total negativen Typus eine fatale Problemverkürzung zur Folge. Jedoch ist anzuerkennen, daß wesentliche Aspekte des Intellektualismus einer wahrhaft vernünftigen Haltung in *Poppers* „wahrem Rationalismus“ und in seiner „interpersonalen Theorie der Vernunft“ berücksichtigt sind. Nicht gesehen ist leider, daß der Blitz, durch den erstmals ein Licht aufgeht, doch wohl nur von Jupiter stammen kann. Erst ein Rationalismus, der ganz unbefangen sich dieser Überlegung öffnete, wäre der einer auf selbstkritische Weise autonomen Vernunft.

d) Der „wahre Rationalismus“ soll in der Einsicht bestehen, daß wir vom Verstand „nicht allzuviel erwarten dürfen“, da Argumente kaum je eine Frage endgültig beantworten können und – als einziges Mittel zum Lernen – uns lediglich ermöglichen, „klarer zu sehen als zuvor“¹². Auf das intuitive Moment solch klareren Sehens reflektiert *Popper* freilich nicht. Dem Pseudorationalismus intuitionistischer Hybris und autoritärer Anmaßung setzt er keinen „wahren Intuitionismus“, sondern einen Rationalismus der „intellektuellen Bescheidenheit“ entgegen, aus der heraus wir wissen, wie oft wir uns irren . . . und wie sehr wir sogar dies Wissen anderen zu verdanken haben. Hinter seiner Äußerung, Argumente könnten kaum jemals eine endgültige Problemlösung vermitteln, dürfte die Ansicht stehen, erreichbar sei immer nur hypothetisches Wissen. Wie diese scheint auch sie sich in einer bloßen Annahme zu erschöpfen¹³. Ist also auch der „wahre“ Rationalismus nicht viel mehr als eine Entscheidung?

2. Eine interpersonale Theorie der Vernunft und die Einstellung der Vernünftigkeit

a) *Popper* ist so kühn, es als „Tatsache“ zu behaupten, daß jeder Mensch „sein gesamtes Wissen sowie seine Fähigkeit zu verstehen“, also geradezu seine Vernunft dem intellektuellen Verkehr mit bestimmten Individuen verdankt¹⁴. Mit ein wenig Schadenfreude könnte man feststellen, daß er hier selber in einen „psychologischen oder spirituellen Naturalismus“ neuer, nämlich „sozialer“ Art verfällt¹⁵. Immerhin verdient es ein erster Ansatz zu einer philosophischen Interpersonalitätstheorie, grundsätzlich positiv gewertet zu werden. Nur sollte er nicht von Anfang an derart einseitig sein, daß die Personalität des einzelnen verkürzt wird. Mit jener „Tatsachenbehauptung“ wird so sehr die Abhängigkeit der realen Entfaltung unserer Vernunft von den Beziehungen zu konkreten anderen betont, daß die jedem Menschen „immer schon“, d. h. im Prinzip zukommende Fähigkeit radikal selbständigen Verstehens, kritischen Beurteilens und verantwortlichen Entscheidens in Vergessenheit zu geraten droht. *Popper* scheint nicht zu merken, daß er mit seiner Theorie, mit der er zurecht eine wesentliche und reale Voraussetzung entwickelter Vernünftigkeit hervorhebt, doch auch Gefahr läuft, eine Bedingung der Möglichkeit seines „kritischen Konventionalismus“ verantwortlicher Gewissensentscheidungen zu übergehen.

Diese Theorie soll interpersonal, nicht aber kollektivistisch sein. *Popper* beteuert, nicht an die Existenz von Kollektiven zu glauben und keineswegs jeden Wert des Individuums von der Gesellschaft herleiten zu wollen¹⁶. Er meint nur, wir verdankten unsere „Vernunft“, d. h. unser real ausgebildetes Verstehen-können und Vernünftig-sein den geistigen Kontakten mit gewissen konkreten Individuen. Von daher ist auch seine These zu interpretieren, die Vernunft sei – wie die Sprache – ein Produkt des sozialen Lebens. Es versteht sich, daß nicht nur die Kunst des Argumentierens (mit anderen oder allein mit sich selbst) nach und nach gelernt, sondern auch die ihr zugehörige Vernunft allmählich entwickelt sein will.

Ohne die Erfahrung vieler Gespräche und Diskussionen wüßten wir wohl kaum, „daß das Argument und nicht die argumentierende Person zählt“, und kämen vermutlich auch niemals so weit, in ‚rationalistischer‘ Einstellung jeden Gesprächspartner „als eine potentielle Quelle von Argumenten und von vernünftiger Information“ ernstzunehmen¹⁷; der Gedanke einer ‚rationalen Einheit‘ der Menschheit (in einem interpersonalen, nicht kollektivistischen Sinne!) käme uns nie¹⁸. Trotz alledem mag jene These von der Vernunft als Produkt des sozialen Lebens noch dem Irrtum Vorschub leisten, die Vernunft im Sinne von Autonomie zu denken, sei gar nicht möglich. *Popper* jedoch lehnt, wie sein Hinweis auf Robinson Crusoe zeigt, nur die verfehlt Vorstellung einer solipsistisch-autarken Vernünftigkeit ab¹⁹. Dem Gesichtspunkt, daß wir einzelnen Individuen oder auch einer ganzen Tradition sehr viel verdanken, steht gleichrangig der gegenüber, daß wir einander auch kritisieren und eine Tradition entweder weiterführen oder unterdrücken können²⁰. So total ist unsere Abhängigkeit von Vorbildern nicht, daß uns radikal kritisches Beurteilen – mit negativem oder affirmativem Resultat – strenggenommen versagt wäre²¹. Wer das zugibt, sollte auch die Idee der Autonomie akzeptieren.

b) *Poppers* interpersonale Theorie der Vernunft ist letztlich auch eine politische. Von Irrationalismus und Pseudorationalismus unterscheidet sie sich besonders hinsichtlich des Gleichheitsproblems. Sie überwindet die Schwierigkeit, daß die intellektuellen Gaben mehr oder weniger ungleich verteilt sind, durch eine Binsenweisheit, die den Adepten der Ungleichheit unbekannt zu sein scheint: „Intelligente Menschen können sehr unvernünftig sein“; sie können sich borniert auf ihre Vorurteile versteifen oder das, was die anderen denken, für nicht der Rede wert halten²². Umgekehrt gilt, daß einer, der nicht gerade ein Kirchenlicht ist, nichtsdestotrotz ein wohlthuend vernünftiger Mensch sein kann. Die Ungleichheit an intellektueller Begabung ist, so könnte man folgern, gar nicht so wichtig; sie wird mehr als wettgemacht durch die Chancengleichheit bezüglich der Vernünftigkeit. Etwas ganz anderes möchte jedoch *Popper*. Jede Autorität an Vernünftigkeit,

die, wie er meint, nur auf den autoritären Pseudorationalismus hinauslaufen könnte, sucht er definitiv auszuschließen. Dorthin führt jene Art von Gleichheit sicherlich nicht; sie eröffnet ja im Gegenteil den Individuen die unerhörte Möglichkeit, ihren Verstand und ihre Vernunft in verschiedenster Richtung zu entwickeln, also sich schon insofern voneinander zu unterscheiden, und darüber hinaus durch Klugheit und Weisheit einen Vorrang im besten Sinne zu gewinnen. Jene Chancengleichheit hätte eine offene Gesellschaft der Ungleichheit an Vernünftigkeit zur Konsequenz, in der es zum Beispiel als das einzig Richtige gelten müßte, nicht irgendeinen der Politiker, sondern unbedingt nur einen beispielhaft vernünftigen Mann zum Präsidenten des Gemeinwesens zu wählen²³. *Popper* hingegen zieht sich, obgleich er mit *Kant* in der Verschiedenheit und Individualität menschlicher Charaktere und Meinungen eine der wichtigsten Bedingungen des moralischen wie auch des materiellen Fortschritts erblickt, zuletzt anscheinend auf den Standpunkt zurück, nur eine egalitäre Gesellschaft könne eine offene sein. Er behauptet nämlich, wir verdanken nicht nur unsere Vernunft unseren Mitmenschen, sondern könnten diese an Vernünftigkeit „auch niemals so sehr übertreffen, daß ein Anspruch auf Autorität gerechtfertigt wäre“²⁴. Diese Egalitätstheorie ist wohl nur damit zu erklären, daß der – von *Popper* selbst stilisierte! – „autoritäre“ Intellektualismus ihn dazu gebracht hat, von schlechthin jeder Autorität nur noch das Schlimmste zu erwarten. Das Verfahren „idealtypischer Stilisierung“ erweist sich hier erneut als tückisch. Es leitet dazu an, den Teufel an die Wand zu malen – und läßt zuletzt den Maler ganz auf ihn fixiert sein... bis er darüber kleinmütig wird.

Vertretbar ist jene These allenfalls dann, wenn die „Autorität“ in ihr allein in dem pejorativen Sinne „autoritärer“ Vernunft Herrschaft verstanden wird. Und nur in solchem Sinne ist auch das Dogma *Poppers* diskutabel, Autokratie und (wahrer, kritischer) Rationalismus seien unvereinbar²⁵. Natürlich kann die kaum zu bestreitende Tatsache der relativen Überlegenheit einiger an Vernünftigkeit niemals ein Regime rechtfertigen, das mit „höherer

Vernunft“ das Wachstum des Verstandes zu planen und zu regulieren suchte. Denn es wären dann von einer vorgeblichen Elite mit „höherer Vernunft“ alle übrigen abhängig, während sie ihnen nichts mehr zu verdanken brauchte; in einem derart einseitigen Verhältnis aber würde sie in Wirklichkeit unkritisch, während die übrigen unter dem Diktat eines Dogmatismus sich wohl kaum noch selbst entwickeln könnten in vernünftigerem Denken und Tun; die erwünschte Herrschaft „höherer Vernunft“ wäre also aller Voraussicht nach nur die einer Unvernunft, unter deren Zwängen man immer mehr den Verstand verlore, den man anfangs trotz eines abwegigen Zieles noch gehabt haben mochte²⁶. *Popper* vermerkt das nicht, betont jedoch, daß Vernunft und Wissenschaft wachsen „durch gegenseitige Kritik“. Nur in ihr kann sich die Einsicht durchsetzen, daß allein das Argument zählt, und die Kunst gepflegt werden, auf die Kritik anderer zu hören; nur in ihr gedeiht mithin die Kultur eines „wahren Rationalismus“. Mit ihm wäre eine „Vernunft“-Autokratie jener utopischen Art in der Tat nicht vereinbar. „Planen“ läßt sich ein Wachstum an wissenschaftlicher Erkenntnis oder gar an Vernünftigkeit zweifellos nicht auf autokratisch-unmittelbarem Wege, sondern, wenn überhaupt, dann nur auf dem scheinbar ins Chaos (einer allzu „offenen“ Gesellschaft!) führenden Umweg von Institutionen, welche die Freiheit der gegenseitigen Kritik sichern²⁷.

c) Eine interpersonale Vernunfttheorie, derzufolge wir hinsichtlich all unseres Wissens von anderen abhängig sind, ja sogar das Verstehen-Können und die Vernünftigkeit eines kritischen Verstandes anderen zu verdanken haben, wäre eine äußerst einseitige Sache, wenn sie die einzige bliebe. Bei *Popper* findet sie jedoch bis zu einem gewissen Grade die nötige Ergänzung in seiner Theorie des „kritischen Konventionalismus“. Voll zum Ausdruck kommt diese zweite Theorie zwar erst im Problemlösungsversuch der „irrationalen“ Entscheidung für kritische Rationalität, auf den ich im nächsten Abschnitt eingehen werde. Leitend ist sie aber bei den näherungsweise Erklärungen der Ausdrücke „Vernunft“ und „Rationalismus“ von Anfang an. *Popper* verwendet sie beide näm-

lich nicht nur in einem weiten Sinne, der sowohl den Empirismus als auch den „Intellektualismus“ eines über Beobachtung und Experiment gestellten Verstandes umfaßt²⁸. Er bezeichnet vielmehr mit ihnen auch jene Einstellung, um die es oben schon ging; die Verantwortung für sie jedoch kann uns zweifellos niemand abnehmen, d. h. das Moment verantwortlich-autonomer Entscheidung ist mit ihr bereits impliziert.

Zunächst sucht er freilich nur zu klären, was unter einer „rationalistischen“ Einstellung sinnvollerweise zu verstehen ist. Sein erster Ansatz dazu ist das Postulat, möglichst viele Probleme anzugehen mit einem Appell nicht an Gefühle und Leidenschaften, sondern an die Vernunft, d. h. an klares Denken und an die Erfahrung²⁹. Wegen der Vagheit all dieser Begriffe bevorzugt er dann aber einen Rekurs auf praktische Einstellungen und Verhaltensweisen. Eine ganze Reihe von Gesichtspunkten folgt: Man sollte bereit sein, „auf kritische Argumente zu hören und von der Erfahrung zu lernen“; ich sollte einräumen, „daß *ich mich irren kann, daß du recht haben kannst und daß wir zusammen vielleicht der Wahrheit auf die Spur kommen werden*“³⁰; keiner sollte die Hoffnung leichtfertig aufgeben, „daß man durch Argument und durch sorgfältiges Beobachten in vielen wichtigen Problemen zu einer Art Übereinstimmung kommen kann“; und schließlich sollte es möglich sein, über gegensätzliche Interessen, Forderungen oder Vorschläge „zu argumentieren und – vielleicht durch Schiedsspruch – einen Kompromiß zu erreichen, der wegen seiner Billigkeit für die meisten, wenn nicht für alle annehmbar ist“.

d) Spätestens dann, wenn man diese richtungweisenden Aussagen wirklich zur Kenntnis nähme, könnte man *Popper* nicht mehr als den Vertreter eines nur auf Logik, empirische Erfahrungserkenntnis und Methodologie ausgerichteten und im Grunde total relativistischen, extrem dezisionistischen oder „rein pragmatischen“ Rationalismus hinstellen. Schon die Aufgeschlossenheit für kritische Argumente und der Wille, von der Erfahrung zu lernen, bedeuten sittliche Tugenden für alle möglichen Bereiche des Lebens, d. h. nicht etwa nur für den des Strebens nach empirischer

Erkenntnis. Auch die zweite Aussage ist von umfassender Bedeutung: Irren können wir in äußerst vielen Dingen, und in genauso vielen können wir zugeben, gemeinsam kämen wir noch am ehesten „der Wahrheit auf die Spur“. Das Eingeständnis aber, daß ich nicht infallibel bin und du recht haben könntest, hat mit totalem Relativismus nichts zu tun; es erübrigte sich, wenn alles an „Irrtum“ oder „Wahrheit“ an sich bloß relativ wäre. Der mit der dritten Aussage gegebene Gesichtspunkt der Hoffnung auf eine „Art Übereinstimmung“ ist alles andere als „rein pragmatisch“, denn Letztere soll sich ja auf Grund von Argument und Beobachtung ergeben.

Erst recht nicht „rein pragmatisch“ ist der Kompromiß, den man der vierten Aussage zufolge anstreben sollte. Indem sie ihn als einen der Billigkeit entsprechenden betont, liegt sie ganz auf der Linie des kritischen Konventionalismus der Verantwortung. Wenn wir auch sie akzeptieren, können wir feststellen: Zur „Einstellung der Vernünftigkeit“ gehört außer der Orientierung an der Idee der Wahrheit auch die Grundhaltung der Billigkeit, d. h. der optimal konkreten Gerechtigkeit. Die „rationalistische Einstellung“ ist mithin eine, die den Ideen oder Prinzipien der theoretischen und der praktischen Vernunft (im traditionellen Sinne der Unterscheidung) gleichermaßen zu entsprechen sucht. Bei *Popper* stellt sie eine Verallgemeinerung seines im Ansatz nur ethisch-rechtlichen Konventionalismus dar. Er behauptet andererseits in einer zusammenfassenden Bemerkung zu den zitierten vier Gesichtspunkten, jene Einstellung sei der wissenschaftlichen, d. h. dem Glauben sehr ähnlich, daß wir im Suchen der Wahrheit zusammenwirken müssen und „mit Hilfe von Argumenten im Laufe der Zeit so etwas wie Objektivität erreichen können“. Was aber bedeutet diese Ähnlichkeit? Daß „vernünftig“ oder „rationalistisch“ im besten Sinne auch eine Einstellung ist, aus der heraus wir darauf vertrauen, in gemeinsamer Bemühung um Gerechtigkeit und Billigkeit nach und nach so etwas wie Objektivität (im Sinne objektiver Entsprechung zu den Anforderungen dieser Ideen) erzielen zu können, und aus der heraus wir uns zu solcher Bemühung verpflichtet fühlen. Wenn

wir das, was *Popper* mit jener Bemerkung anspricht, explizit machen, gelangen wir auch schon zu einer Position, die als die eines non-naturalistischen Kognitivismus aufgefaßt werden kann³⁰.

Jene Bemerkung interpretierte man falsch, wenn man sie allen Ernstes als einen Rückfall in „spirituellen Naturalismus“³¹ kritisierte. Die im Austausch von Argumenten zu gewinnende Objektivität einer praktisch-vernünftigen Antwort auf die sich mit einem Gegensatz zwischen bestimmten Interessen, Forderungen oder Vorschlägen stellende Frage bedeutet selbstverständlich nicht, daß mit ihr die betreffende Frage irgendwie von alleine „rational sich entscheiden“ würde, d. h. daß uns das Engagement für die gefundene Antwort erspart bliebe. Sie bedeutet also etwas ganz anderes als die bloße Objektivität einer irgendwie „natural“ dem Subjekt sich aufzwingenden Lösung. Sie hat nicht die Funktion, uns die Verantwortung abzunehmen, sondern im Gegenteil die, uns eine verantwortbare Entscheidung zu ermöglichen. Um das zu sehen, braucht man kein Anhänger des „Kritischen Rationalismus“ zu sein. Insbesondere die ethisch-rechtlichen Erwägungen und Argumentationen haben immer nur die Aufgabe, mehr oder weniger objektiv uns Entscheidungsmöglichkeiten vor Augen zu stellen und so unsere Entschlüsse auf die vernünftigste Art und Weise vorzubereiten³².

3. Paradox-umfassender Rationalismus oder Irrationalismus – oder der „irrationale“ Entschluß für einen selbstkritischen Rationalismus

a) In seinem Kapitel über Natur und Konvention hatte *Popper* seinen „kritischen Konventionalismus“ nur positivistischen und naturalistischen Extrempositionen entgegengesetzt. Die verantwortlichen Entscheidungen, um die keiner von uns herumkommt, sollten weder als an sich bloß beliebige Dezierationen verkannt noch als etwas angesehen werden, was in Wirklichkeit determiniert ist durch irgendeine „Natur“. In seinem Kapitel über „Rationalismus“

und „Vernunft“ entdeckt er nun, daß man die radikale Eigenständigkeit solcher Entscheidungen auch auf spezifisch rationalistische Weise unterschlagen kann. Nicht nur die Verabsolutierung unseres Willens zu Willkür oder unserer Natur zu Naturnotwendigkeit, sondern auch die unserer ratio zu einem selbstgenügsamen und allein ausschlaggebenden Vermögen beseitigt unsere Freiheit zu tendenziell vernünftigen Entschlüssen. Gleich nach dem Irrationalismus, der uns Narrenfreiheit gibt für Konfessionen, Ideologien oder Hirngespinnste aller Art, ist ein scheinbar „umfassender“, in Wahrheit aber „übertriebener“ und „unkritischer“ Rationalismus die größte Gefahr für unser Verantwortungsbewußtsein³³. Den Rationalismus zu übertreiben heißt ihn überfordern. Eine sich selbstständigende Rationalität hebt sich auch schon auf; und sie allein vermag nicht einmal eine rationalistische Haltung zu begründen. Der Hybris des Verstandes folgt daher meist ein Sieg des Widersinns: Ein Rationalismus, der sich übernimmt, läßt so den Irrationalismus als den Stärkeren erscheinen. Aus diesem Grunde kritisiert ihn *Popper* – und plädiert gleichzeitig für einen „bescheidenen und selbstkritischen“ Rationalismus, der als solcher gewisse Beschränkungen anerkennt³⁴.

b) Seine Kritik wirkt um so überzeugender, als sie sich richtet gegen einen Negativ-Typus von recht merkwürdiger Beschaffenheit. In einer Paradoxie soll eine letzte, allein noch erwägenswerte Alternative zur eigenen Auffassung illusorisch werden. In total-rationalistischer Einstellung kann man das Prinzip vertreten, jede Annahme sei aufzugeben, die weder ein Argument noch die Erfahrung stützen kann. Aber dies Prinzip hebt sich auf, dieweil es selbst weder auf Argument noch auf Erfahrung beruht. *Popper* meint, mit diesem Argument, das den unkritischen Rationalismus als logisch unhaltbar erweise, werde dieser mit den eigenen Waffen geschlagen³⁵.

In bezug auf ein „Prinzip des Vermeidens aller Annahmen“ verallgemeinert er anschließend noch seine Kritik. Mit Recht erklärt er, man könne, da jede Argumentation von Annahmen ausgehen müsse, nicht umgekehrt verlangen, „daß sich alle Annahmen auf

eine Argumentation stützen“. Auch jeder Beweis setzt, so möchte ich kommentieren, letztlich Grundprämissen, d. h. Grundurteile voraus; auch die Forderung, sie entweder gleichfalls zu beweisen oder zu verwerfen, wäre inkonsistent³⁶. Es ist jedoch kein Zufall, daß *Popper* überhaupt nicht von Urteilen, sondern von Annahmen spricht. Eine transzendente, auf ein erstes ‚Verstehen‘ der Sachen selbst als Bedingung der Möglichkeit kritischer Beurteilung von Urteilsentwürfen rekurrierende und auch das intuitive Moment solcher Beurteilung berücksichtigende Urteilslehre gibt es bei ihm nicht. Deren Funktion, ohne die ein vollständiger Problemlösungsversuch zum Thema „Rationalismus“ nicht auskommen kann, muß daher ein „kritischer Konventionalismus“ von Grundprämissen übernehmen. Soll demnach nun die Wahl verantwortlicher ‚Entscheidungen‘ auch all das mit sich bringen, was – wie wir nach wie vor vermuten dürfen – einzig eine theoretische oder praktische Vernunft kritischer Beurteilung zu leisten vermag? Wird also eine ihm wesensfremde Aufgabe dem Wahlvermögen aufgebürdet? Und wird zugleich unserer formalen Freiheit für möglichst vernünftige Alternativen angesonnen, selber je schon vernünftig und ‚wissend‘ zu sein? Wenn aber derart jener Konventionalismus überfordert würde, müßte dann nicht doch der Irrationalismus letzten Endes besser dastehen? *Poppers* konventionalistisch fundierter Rationalismus scheint noch der Ergänzung durch einen systematisch entfalteten kritischen Intellektualismus³⁷ zu bedürfen, auf den manches bei ihm hinweist.

c) Ein kritischer Konventionalismus, der überall zum Lückenbüsser einer Urteilslehre würde, wäre problematisch. Ohne Bedenken akzeptieren können wir ihn jedoch an dem Ort, um den das Denken *Poppers* in seinem Rationalismus-Kapitel kreist: an dem der Entscheidungsbasis der „rationalistischen Einstellung“³⁸. Er ist dort ganz in seinem Element: in dem des Willens nämlich, aus dem heraus wir allererst vernünftig sein und auf Vernunftgründe hören wollen. Wir alle wissen nur zu gut, daß Argumente oder Erfahrungen uns nur zu beeindrucken vermögen, wenn wir „bereit sind“, sie „in Betracht zu ziehen“. Also können wir auch das Argu-

ment *Poppers*, daß weder ein logisches Argument noch die Erfahrung ausreichen zur Begründung der rationalistischen Einstellung, als evident akzeptieren. Mehr noch: Wir können sogar anerkennen, daß nicht einmal dies negative Hauptargument kritisch-konventionalistischer Reflexion allein genügt zur aktuellen Begründung einer Haltung der Vernünftigkeit. Wenn einer es ablehnt, vernünftig zu sein, hilft bekanntlich alles gute Zureden nichts. Das Moment willentlicher Annahme der rationalistischen Einstellung ist durch kein Verstandesmoment zu ersetzen. Ohne es, d. h. ohne das Moment voluntativer Affirmation ist diese Einstellung aber gar nicht wirklich gegeben. Ein „umfassender“ Rationalismus, der das verkennt und meint, eine Einstellung könne „auf Argumente oder Erfahrungen“ allein „gegründet werden“, ist in der Tat unhaltbar. Solange ich diese beiden kritischen Instanzen nicht beachten will, d. h. die rationalistische Aufgeschlossenheit für sie mir nicht zu eigen mache, gibt es für mich „Argumente oder Erfahrungen“ eben noch nicht; nur auf etwas aber, was für mich noch gar nicht da ist, kann meine Grundeinstellung unmöglich beruhen³⁹. Wer einmal vergeblich versucht hat, tauben Ohren – wie auch ich sie gelegentlich habe – Vernunft zu predigen, kann wohl kaum noch glauben, man könne zu Vernunft kommen auch ohne guten Willen.

Offenbar aus vollendeter Einsicht heraus behauptet *Popper*, der grundsätzlich im Zeichen eines „wahren“ Rationalismus „kaum je“ mit endgültigen Problemlösungen rechnet, der Rationalismus sei „mit Notwendigkeit weit davon entfernt, umfassend oder selbstgenügsam zu sein“⁴⁰. Ein dessenungeachtet als total und autark konzipierter, d. h. „unkritischer“ Rationalismus muß in der Auseinandersetzung mit dem Irrationalismus notwendigerweise den kürzeren ziehen. Er scheitert bereits an der Tatsache, daß man die Annahme eines jeden Arguments oder auch nur die ganz bestimmter Argumente „immer verweigern kann“. Überzeugte Irrationalisten können sich nicht nur auf diese Tatsache, sondern obendrein darauf berufen, daß es möglich ist, die irrationale Haltung einzunehmen, ohne sich in einen Widerspruch zu verwickeln. Sollten wir also uns ihnen anschließen?

d) Der Irrationalismus kann im Unterschied zum Rationalismus umfassend und trotzdem logisch haltbar sein. Diese seine Überlegenheit in logischer Hinsicht wäre allein schon ein Grund, sich zu ihm zu bekehren, wenn er die einzige noch in Frage kommende Alternative wäre. Außer den beiden umfassenden Extrempositionen existieren jedoch noch andere, haltbare Positionen, und zwar insbesondere die eines offen seine Grenzen zugebenden, also selbstkritischen Rationalismus. In dem Bestreben, ihn als Vermittlungslösung herauszustellen, charakterisiert *Popper* ihn als eine Auffassung, die ein „irrationales“ Element berücksichtigt. Wie riskant ein solches terminologisches Zugeständnis ist, hat sich inzwischen gezeigt. Kaum eine seiner Lehren ist so gründlich mißverstanden worden wie die der Thesen, daß der ‚kritische‘ Rationalismus auf einem „*irrationalen Glauben an die Vernunft*“ oder „die rationalistische Einstellung auf einem irrationalen Entschluß“ beruht und insofern „eine gewisse Priorität des Irrationalismus“ anzuerkennen ist⁴¹. Für den Leser, der den Kontext kennt, ist klar, wie sie gemeint sind. In Abgrenzung zu einem fälschlich umfassenden und selbstgenügsamen Rationalismus kann das mit der rationalistischen Einstellung implizierte Willens- oder Entscheidungsmoment konsequenterweise nur als nicht rational gekennzeichnet werden. Mit dem Blick auf einen verkehrterweise umfassenden Irrationalismus aber muß es weiterhin als das erkennbar sein, was dessen relative Wahrheit ausmacht. Folglich wird es als „irrational“ bezeichnet. Dennoch bleibt selbstverständlich, daß nur ein *vergleichsweise* „irrationales“ Moment gemeint sein kann. Da wir, wie der kritische Konventionalismus weiß, nicht etwa programmiert sind entweder zu einer vernünftigen oder zu einer vernunftwidrigen Haltung, sondern es uns im Gegenteil an sich freisteht, die eine oder die andere vorzuziehen, sind wir keine rein „rationalen“ Wesen, die als solche nur Verstand und Vernunftigkeit, d. h. keinen Willen zu haben brauchten. Und nur insofern kann unsere Rationalismus-Entscheidung bzw. unser Vernunftglaube als gewissermaßen „irrational“ gelten. Offensichtlich ist die relative „Irrationalität“, um die es sich hier handelt, nur die formale

unserer Freiheit in einer wirklichen, d. h. nicht je schon durch Determination illusorischen Entscheidungssituation. In inhaltlicher Hinsicht hängt, wer wüßte das nicht, dagegen alles davon ab, wofür wir uns entschließen. Hätten wir uns in eine irrationalistische Haltung verrannt, so wäre das auch in dieser Hinsicht irrational, d. h. ganz einfach vernunftwidrig gewesen. Ein Entschluß für eine rationalistische Einstellung verdient es demgegenüber, als im Ergebnis äußerst vernünftig anerkannt zu werden. *Popper* spricht denn auch, wie wir sahen, schon zu Anfang des Rationalismus-Kapitels von einem rationalen Glauben an die Vernunft⁴². Es wäre deshalb eindeutig falsch, *Poppers* „irrationale“ Wahl der rationalistischen Denkweise als schlechthin irrational hinzustellen oder ihm vorzuwerfen, er ver falle in den Selbstwiderspruch einer Begründung von Rationalität in Irrationalität⁴³. „Unsere Wahl ist (...) offen“ – und nur in diesem Sinne ist dann auch die von uns getroffene (d. h. nicht je schon in umfassender Rationalität sich erübrigende) Grundentscheidung für die rationale Denk- und Verhaltensform sozusagen eine „irrationale“. Ist das wirklich so schwer zu begreifen? Nicht einmal die Vernunfttheoretiker, in der ich der Dame ‚Vernunft‘ mein Jawort gebe, kann ich allein mit dem Kopfe schließen und vollziehen.

4. Die Wahl zwischen Irrationalismus und „kritischem“ Rationalismus als moralische Entscheidung

a) Die „kritische“ Form des Rationalismus zeichnet sich nach *Popper* dadurch aus, daß sie offen ihre Grenzen zugibt und es konzediert, auf einer „irrationalen“ Entscheidung zu beruhen. Dies „minimale Zugeständnis an den Irrationalismus“ gibt nicht nur Anlaß zu dem Mißverständnis, der „kritisch“-rationalistischen und der irrationalistischen Einstellung sei die (schlechthin!) irrationale Grundentscheidung gemeinsam; es verführt einen vielmehr selbst dann, wenn man den inhaltlichen Unterschied zwischen den beiden Positionen sieht, noch dazu, die Entscheidung selbst auf die

leichte Schulter zu nehmen. Denn beweist nicht bereits das Faktum, daß man ebenso der einen wie der anderen Alternative „irrational“ sich zuneigen kann, die grundsätzliche Irrelevanz des Entscheidens? Und folgt diese denn nicht außerdem daraus, daß der irrationalistische Ausgangspunkt, wie auch *Popper* einzuräumen scheint⁴⁴, immer noch mit jedem Standpunkt, d. h. auch mit dem der Vernunft vereinbar ist? Unter Berufung auf diesen Sachverhalt könnte man sogar meinen, nur die irrationalistisch-totale Offenheit sei der Totalität all unserer Möglichkeiten angemessen und verdiene deshalb auch im Rahmen einer Konzeption der „offenen Gesellschaft“ den Vorzug vor einem die Komplexität des Möglichen vorschnell reduzierenden Vernunftglauben.

In Anbetracht dieser Fehleinschätzungen ist es von der größten Wichtigkeit, daß *Popper* zur Wahl der Grundeinstellung schreibt, sie sei „nicht einfach eine intellektuelle Angelegenheit oder eine Geschmacksfrage“, sondern eine „moralische“ Entscheidung im Sinne des Kapitels über „Natur und Konvention“, d. h. im kritisch-konventionalistischen Sinne⁴⁵. Daß sie von mehr als nur theoretischer Bedeutung ist, liegt auf der Hand: Ihr Resultat wird unser Verhältnis zu den Mitmenschen und zu den sozialen Problemen „zutiefst beeinflussen“⁴⁶. Daß sie alles andere als bloß eine Geschmacksfrage darstellt, ist erst recht von ihren Folgen her klar. Indem *Popper* ihre Reduktion auf eine solche Frage ablehnt, bezieht er ein weiteres Mal Stellung gegen einen extremen Relativismus, der die Alternativen unseres Entscheidens samt und sonders für an sich indifferent erklärt.

b) Die Hauptschwierigkeit aber, die er nun noch zu überwinden hat, ist die der anscheinenden Verträglichkeit des „umfassenden“ Irrationalismus mit schlechterdings jedem Glauben, d. h. zum Beispiel auch mit dem an die Brüderlichkeit des Menschen⁴⁷. Sie entspricht meines Erachtens vollkommen der Problematik der Vereinbarkeit eines ethischen oder juristischen Positivismus mit einer humanitären und fortschrittlichen Orientierung wie der der Toleranz. „Wenn alle Normen willkürlich sind – warum sollten wir dann nicht tolerant sein?“ So könnten auch Irrationalisten sagen:

Wenn alle Entscheidungen irrational sind (nämlich der Form und dem Inhalt nach!) – warum sollten wir dann nicht brüderlich sein und den Menschen lieben? Auch auf „irrationalistische“ Weise könnte die humanitäre Einstellung gerechtfertigt werden⁴⁸. Diese faktisch gegebene Möglichkeit bedeutet, daß jene Einstellung mit der irrationalistischen zumindest pragmatisch vereinbar ist. Ob der Irrationalist z. B. eine unparteiische Haltung ganz ohne Widerspruch annehmen könnte, kann dahingestellt bleiben, weil er jedenfalls zu widerspruchsfreiem Handeln nicht gezwungen ist⁴⁹. Interessanter und wichtiger ist die Frage, ob er sogar dann noch die reale Möglichkeit z. B. des Hörens auf Argumente oder der Unparteilichkeit oder der Toleranz hätte, wenn er mit seinem Irrationalismus konsequent Ernst machte. Ihre Beantwortung hängt, wie ich meine, davon ab, ob Letzterer seinem Wesen nach verträglich ist mit einer vorbehaltlosen Zustimmung zu sittlichen Prinzipien und Normen.

Im Falle des „irrationalen“ Glaubens an Irrationalität tut *Popper* erfreulicherweise alles Erdenkliche, um keinerlei Illusionen über dessen Grundcharakter mehr aufkommen zu lassen. Daß der Irrationalismus Kombinationen mit allen möglichen – unter anderem mit „vernünftigen“ – Auffassungen faktisch zuläßt, liegt nicht an seiner Stärke, sondern an seiner Schwäche. Sein Geburtsfehler ist es, daß ihn „keine Regeln binden“. Sieht man ihn realistisch, so muß man konstatieren, daß er zwar unter Umständen noch dank glücklicher Vorlieben verknüpft wird mit objektiv sittlichen Normvorstellungen oder Verhaltensweisen, daß er aber „sehr leicht“ auch einer unmenschlichen Ideologie wie z. B. der der naturgegebenen Ungleichheit zwischen Herren und Sklaven dienstbar gemacht werden kann. Für eine humanitäre Denk- oder Lebensart, auf die man sich verlassen könnte, bietet er keinerlei Gewähr, denn sein Prinzip ist die Unberechenbarkeit. Aus diesem Grunde ist schon er – d. h. nicht bloß eine sekundär mit ihm zusammenhängende, ausdrücklich menschenfeindliche Gesinnung – prinzipiell nicht zu verantworten. Der Entschluß für ihn kann somit nicht als seinem Inhalt nach moralisch gelten. Damit

aber ist klar genug, daß die Wahl zwischen ihm und dem ‚kritischen‘ Rationalismus eines kompromißlosen Vernunftglaubens eine – im weiteren Sinne – „moralische“ Entscheidung einschließt⁵⁰.

c) Erst zu Beginn des vierten Abschnitts seines Vernunft-Kapitels bringt *Popper* den ethisch entscheidenden Gesichtspunkt als solchen zur Sprache. Der ‚kritische‘ Rationalismus bindet sich in dem Sinne unbedingt an die Vernunft, daß er anerkennt, wir schuldeten es unseren Mitmenschen, sie wie uns selbst als Vernunftwesen zu behandeln. Der Irrationalismus hingegen möchte die Vernunft zwar verwenden, „aber ohne jedes Gefühl der Verpflichtung; er will sie verwenden und fallenlassen, wie es ihm gerade beliebt“⁵¹. Er ist mithin alles andere als neutral: Sein Standpunkt ist der der gesetzlosen Willkür. Wenn wir dies begriffen haben, werden wir seine zunächst beirrende Vereinbarkeit mit humanitärem Engagement als eine bloß dem äußeren Anschein nach gegebene durchschauen. Hinter ihr zeigt sich bei schärferem Hinsehen strikte Unverträglichkeit. Die Verbindung des ‚kritischen‘ Rationalismus mit der humanitären Einstellung ist wohlbegründet, die des Irrationalismus mit ihr ist es durchaus nicht⁵². Der Rationalist weiß sich in Pflicht genommen von der Vernunft, die er bejaht; sein Credo läßt ihn infolgedessen auch die konkreten Pflichten sehen, die er anderen Menschen gegenüber hat. Der Irrationalist dagegen ist und bleibt im Grunde irrational-überheblich und kennt „Vernunft an sich nur als ein Mittel seiner Willkür; sein Vorurteil läßt ihn bestenfalls noch nach Belieben großzügig sein gegenüber den anderen, deren Rechte er an sich nicht respektiert. In der „Humanität“, zu der er sich aus irgendwelchen Gründen noch bequemt, steckt gleichsam immer schon der Wurm. Er selber ist vergleichbar dem uns allen wohlbekannten krassen Egoisten, der, wenn’s ihm paßt, entzückend sein kann, obwohl er längst nicht mehr zuallererst und stets ein guter Mensch sein will.

d) Wie der extreme Rechtspositivist, so huldigt auch der Irrationalist im Grunde dem ethischen Nihilismus⁵³. Auch er erniedrigt die humanitären ‚Entscheidungen‘ oder Normen, die er faktisch

setzen mag, zu seinen Kreaturen. Indem er nichts an übergeordneten Verpflichtungen mehr kennt und anerkennt, läßt er die eigene Entscheidungsfreiheit zum Selbstzweck werden. So aber beraubt er sie des Sinnes, der ihr an sich zukommt. Statt sich dem Anspruch der Vernunft zu öffnen und sich mit ihm zu identifizieren, um selber mit Entschiedenheit vernünftig zu sein und freier zu werden, bleibt er verschlossen und borniert im Subjektivismus prinzipieller Unverbindlichkeit. Zugleich aber immunisiert er seine „souveräne“ Freiheit gegen jegliche Kritik. Jedem Kritiker könnte er erklären: „Wie kannst du es nur wagen, mich zu kritisieren, wo es doch keinerlei Maßstäbe gibt, die sowohl für dich als auch für mich verbindlich wären?!“ Die „rationale Einheit der Menschheit“, zu der sich die ‚kritischen‘ Rationalisten bekennen, muß ihm ein Rätsel bleiben⁵⁴.

Wenn wir all das bedenken, werden wir uns sagen: Zwischen dem umfassenden Irrationalismus und dem ‚kritischen‘ Rationalismus gibt es strenggenommen keinen Kompromiß. Und wir können daraufhin der These *Poppers* nur zustimmen, die Wahl zwischen beiden sei „in vieler Hinsicht die grundlegendste Entscheidung auf ethischem Gebiet“⁵⁵. Dem sogenannten „Kritischen Rationalismus“ *Poppers* und anderer brauchen wir uns deshalb noch längst nicht anzuschließen. Es wäre denn doch vermessen, eine bestimmte Schule mit dem Glauben an die Vernunft gleichsetzen zu wollen⁵⁶. Nur dieser Glaube ist für die Idee der „offenen Gesellschaft“ konstitutiv. Deren spezifisch „kritisch-rationalistische“ Konzeption muß ebenso kritisierbar bleiben wie der mit einer bestimmten Version von „kritischem Rationalismus“ jeweils gegebene Komplex von Basisentscheidungen und Denkgewohnheiten als „Einstellungen“ im weiteren Sinne. Auf die an und für sich übergeordneten Maßstäbe jener Idee und der „Einstellung der Vernünftigkeit“ dürfen wir deshalb nicht verzichten.

5. Die Analyse der Konsequenzen einer moralischen Entscheidung bzw. Theorie und ihr Verhältnis zur wissenschaftlichen Methode

a) Kritiker *Poppers*, die seine „irrationale“ Entscheidung für einen ‚kritischen‘ Rationalismus als eine schlechthin irrationale interpretieren, verkehren seine Lehre ins krasse Gegenteil. Sie fassen ihn auf als einen Irrationalisten, der es sich aus irgendwelchen Gründen in den Kopf gesetzt hat, auf irrationale Weise einen Rationalismus einzuführen, dessen „kritischer“ Charakter paradoxerweise in der Anerkennung der Irrationalität seiner Entscheidungsgrundlage illusorisch wird. Oder sie deuten ihn darüber hinaus als einen extremen Relativisten, Dezisionisten und Positivisten, der mit ehrenwerten Motiven sich für einen angeblich gemäßigten und humanitären, genaugenommen aber stets extrem bleibenden Konventionalismus entschließt. Auch dessen ‚kritischer‘ Charakter imponiert ihnen kaum; sie meinen, gerade ein in bezug auf den „methodologischen Essentialismus“ und den „spirituellen Naturalismus“ kritischer Konventionalismus müsse in seinen Entscheidungen unüberbietbar unkritisch sein. In den Augen anderer Kritiker ist *Popper* der gefährliche Romantiker eines Irrationalismus oder Dezisionismus „mit menschlichem Gesicht“. Sie sehen es als ihre Aufgabe an, dem „Kritischen Rationalismus“ die täuschende Maske zu entreißen. Längst glauben sie zu wissen, was dahinter steckt.

Ganz ohne Bedenken konnten auch wir den *Popperschen* Konventionalismus bisher nicht betrachten. In dem Kapitel über „Natur und Konvention“ und seiner Kritik am sogenannten „spirituellen Naturalismus“ mußten wir die Frage nach dem objektiv Verantwortbaren vermissen. Und im Rationalismus-Kapitel hatten wir Anlaß, zunächst einmal festzustellen, daß ein ‚kritischer‘ Rationalismus der „Einstellung der Vernünftigkeit“ und des gewissermaßen „irrationalen“ Glaubens an die Vernunft ohne die Ergänzung eines kritischen Intellektualismus bzw. einer auf ein erstes ‚Verstehen‘ rekurrierenden Urteilslehre problematisch

bliebe. All jene Kritiker sind zwar hinsichtlich der Intentionen *Poppers* sicherlich im Irrtum; an seinem festen Willen, die Extreme des moralischen oder juristischen Positivismus und des umfassenden Irrationalismus zu überwinden, ist nicht zu zweifeln. Wäre er aber bei seinem Unternehmen praktisch gescheitert, so behielten sie dennoch recht. Auch der Weg zum Irrationalismus ist mit guten Vorsätzen gepflastert.

b) Der heikelste Punkt des kritisch-konventionalistischen Entwurfs ist das Problem, in welchem Verhältnis die verantwortlichen ‚Entscheidungen‘ zu den für sie relevanten Argumenten stehen. Daß Entscheidungsalternativen oder bereits getroffene Entscheidungen kritisierbar sind, setzt *Popper* als selbstverständlich voraus. Er geht sogar, wie wir sahen, so weit, eine positive Bedeutung von Einsichten und Argumenten für sie zuzugestehen⁵⁷. Seine Naturalismus-Kritiken sollen nicht im mindesten die Möglichkeit von sittlich richtigen Beurteilungen destruieren, sondern nur die von Vorbestimmtheiten ausschließen, welche unsere Entscheidungsfreiheit beeinträchtigen oder aufheben: Allein gegen die dieser Freiheit zuwiderlaufenden Verabsolutierungen irgend einer „Natur“ sind sie gerichtet. Offen blieben jedoch noch die Fragen, wie und inwiefern wir Argumente finden können, die uns verantwortbare Entscheidungen ermöglichen. *Popper* stellt sie nirgends. Spät kommt er mit seiner Antwort, nämlich erst im dritten Abschnitt des Rationalismus-Kapitels, doch er kommt ... zu spät für jene Kritiker, die sich beizeiten ihr Bild gemacht haben von ihm. Felsenfest steht für sie längst, daß er, der Dezionist und Falsifikationist, auch Entscheidungen nur als hypothetische Setzungen auffassen kann, die nach Möglichkeit zu falsifizieren und nur in Versuchen kritischer Prüfung nachträglich irgendwie zu rationalisieren sind⁵⁸. Auch die „rationale Analyse der Konsequenzen einer Entscheidung“, die er in jenem Abschnitt empfiehlt, suchen sie einzuordnen in dieses Bild. Sie kritisieren dann, er falle dort in simplen Induktivismus zurück⁵⁹, oder sie meinen, die Folgenanalyse könne nur eine sozialtechnologische sein und müsse für die ethische Dezion als solche nutzlos bleiben⁶⁰. Aus der Not des „Kritischen Rationalis-

mus“, der sich jeden Weg zu ethischer Begründung sittlich richtiger Entscheidungen verbaut hat, können sie bestenfalls noch die Tugend eines selbstkritischen Vertreters der Richtung machen, der bemerkenswerterweise sieht, daß das Falsifikationsverfahren für ethische Dezsionen nicht paßt, und sie deshalb nur „im Unbedingten fundiert“⁶¹. Ist also das Konzept jener Folgenanalyse letztlich verfehlt? Läuft es hinaus auf einen unfreiwilligen Dezisionismus mit extremen Konsequenzen? Haben wir es folglich ihretwegen abzulehnen? Oder müßten wir es dann überraschenderweise doch noch bejahen?

c) Man sollte *Popper* nicht so interpretieren und kritisieren, als ob er ein schlechter, sich auf eine aussichtslose Sache einlassender Schüler von *Hans Albert* wäre⁶². Die Angewohnheit, nur noch mit dessen Brille *Popper* zu lesen, fördert wohl kaum die unbefangene Lektüre und die Bereitschaft, diffizile Dinge mit der Lupe sich genauer anzusehen. In dem genannten Abschnitt wird ein Verfahren der Folgenanalyse mehr angedeutet als entwickelt, das „eine gewisse Analogie in der wissenschaftlichen Methode“ haben, aber nichtsdestoweniger von dieser abweichen soll. Es in seiner Eigenart zu würdigen, ist sicher nicht ganz leicht. Unmißverständlich sind jedoch die in dem Abschnitt nochmals formulierten Grundsätze eines ‚kritischen‘ Rationalismus und Konventionalismus. Die rationale Analyse macht beileibe nicht die Entscheidung selbst und als solche „rational“: Die betreffenden Folgen bzw. die sie darstellenden Argumente „determinieren unsere Entscheidung nicht; wir selbst sind es, die den Entschluß fassen“; aber aus Letzterem folgt andererseits „nicht, daß es keine Argumente gibt, die uns bei unserer Wahl *beihilflich* sein können“⁶³. Und es folgt erst recht nicht, so sei hier nochmals klargestellt, daß ausgerechnet eine mit Hilfe rationaler Argumente getroffene Wahl trotzdem nur schlechthin irrational sein könnte.

Unzweideutig sind ferner die Ausführungen zur Folgenanalyse selbst, mit denen *Popper* außer der „Vernunft“ die „Einbildungskraft“ (oder „Vorstellung“) ins Spiel bringt. Nichts spricht in dem Text dafür, in jener bloß einen sozialtechnologisch orientierten und

empirisch verfahrenen Verstand zu erblicken. Intendiert ist vielmehr eine, wie *Popper* an anderer Stelle formuliert, „von der Vorstellungskraft unterstützte Vernunft“, die uns sachlich und ethisch Entscheidendes „verstehen“ lassen soll, das wir ansonsten allenfalls in abstracto in Rechnung stellen und nicht ‚realisieren‘ würden⁶⁴. Er entscheidet sich für eine „sorgfältige“ Analyse der „wahrscheinlich“ aus den möglichen Alternativen hervorgehenden Folgen mit gutem Grunde: „Denn nur wenn wir uns diese Folgen in einer konkreten und praktischen Weise vor Augen führen, nur dann wissen wir wirklich, wofür wir uns entscheiden; andernfalls entscheiden wir blind.“ Verkennen kann man dies Hauptargument höchstens, wenn man es aus dem Zusammenhang herauslöst. Wie es gemeint ist, macht *Popper* sogleich vollends deutlich mit Hilfe eines langen Zitates aus *B. Shaws* „Heilige Johanna“. Der Kaplan, der ihren Tod forderte, gehörte dabei zu denen, die nicht wissen, was sie tun; erst als er sie auf dem Scheiterhaufen sah, ging ihm ein Licht auf. War aber sein Fehler, so mögen wir uns hier fragen, einfach nur der, zunächst „nichts gewußt“ zu haben? Oder hatte er – zumal als ein Mensch guten Willens – die Pflicht, sich Gedanken über die Tragweite seiner Tat zu machen und sich deren Folge drastisch vorzustellen, um nicht blind zu entscheiden? Bei *Popper* ist von „Pflicht“ zwar nicht die Rede; er bezeichnet die Folgenanalyse ja nur als „hilfreich“. Aber es kann kein Zweifel daran bestehen, daß er diese Analyse und das „klare Erfassen“ der konkreten Konsequenzen mittels der Einbildungskraft als in sittlicher Hinsicht notwendig denkt. Im Interesse einer objektiv wie subjektiv zu verantwortenden, d. h. sittlich richtigen wie guten Entscheidung sollen wir die vermutlichen Folgen sorgsam abschätzen, sie uns auch gefühlsmäßig vergegenwärtigen und uns in bezug auf sie „mit offenen Augen“ entschließen. Daran ändert die Tatsache nichts, daß es Leute gibt, die der Anblick eines Menschen auf dem Scheiterhaufen (oder der eines Gefolterten; oder der eines gepeinigten Kindes) „kalt läßt“, und die deshalb auch mit offenen Augen bei einem Todesurteil oder einer Tötungshandlung keine Hemmungen hätten. Sie bekräftigt nur wieder die Einsicht, daß alle Vernunft

uns immer nur bis zu dem Punkt führt, an dem wir selber „den Entschluß fassen“. Worum aber geht es dann – nur um einen optimal zweckmäßigen und insofern „rationalisierten“ Handlungsentwurf? ⁶⁵ Der Text mit seinem Exempel läßt diese Annahme nicht zu. Wie jener Kaplan, so hat jeder von uns hauptsächlich Gewissensentscheidungen zu treffen „mit offenen Augen“. Sie aber sind, wenn auch *Popper* das nicht ausdrücklich sagt, gerade als höchst konkrete und bewußte immer noch primär solche zwischen Gut und Böse.

d) Im Rahmen der spezifisch ethischen Folgenanalyse bedeutet die empirische Erkenntnis hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen den Entscheidungsalternativen und ihren (?) Folgen nicht mehr als eine Voraussetzung, von der die ethische Beurteilung selber im Prinzip unabhängig ist: Habe ich irrigerweise angenommen, eine bestimmte Alternative werde aller Wahrscheinlichkeit nach gewisse Folgen haben, so kann ich immer noch relativ auf diese Folgen eine Entscheidung treffen, die „richtig“ ist unter der Voraussetzung dieser Annahme. Aber es versteht sich von selbst, daß die Folgenanalyse dazu da ist, schlechthin richtige Alternativen zu finden, d. h. solche, die auch in empirischer Hinsicht oder „sachlich“ richtig sind. Denn letztlich ethisch richtig beurteilt werden soll ja nicht etwa nur ein illusorischer Zusammenhang, sondern genau der, der vorläge, wenn die betreffende Entscheidungsalternative realisiert würde. Und kritisch miteinander zu vergleichen sind auch nur entsprechend realistisch gedachte Sachverhalte.

Es trifft zwar zu, daß man in der ethischen Folgenanalyse unter Umständen einer Situation gegenübersteht, in der mit Recht von Zwecken und Mitteln gesprochen werden kann. Zumal dann steht man vor dem grundlegenden moralischen Problem, inwieweit man sich auf das betreffende „Wissen“ bezüglich einer Zweck-Mittel-Verknüpfung verlassen darf ⁶⁶. Verfehlt wäre es aber, die Analyse auf eine reine Zweckmäßigkeitprüfung zu reduzieren. Die realistisch zu sehenden Folgen der Entscheidung stehen nicht etwa nur als entweder zweckmäßige oder unzweckmäßige Mittel für einen bereits feststehenden und in der Analyse vorausgesetzten

Zweck in Frage; genausowenig fragt es sich bloß, ob für einen derartigen, je schon als legitim geltenden Zweck die ins Auge gefaßte Entscheidung als vergleichsweise bestes Mittel tauglich wäre. Die Folgenanalyse hat als primär ethische vielmehr die Aufgabe, durch hilfreiche Konkretisierung die ethische Beurteilung der gesamten Situation zu ermöglichen, mit der man es in der betreffenden Entscheidung zu tun hätte; erst noch zu beurteilen ist also immer auch, ob ein zunächst angenommener Zweck wirklich legitim ist oder nicht. Am Ende einer solchen Analyse ist streng genommen die Hauptfrage die, ob die Entscheidung selber mit ihren Folgen im Sinne eines ethisch legitimen Ziels gewählt werden kann oder sogar – im Vergleich zu anderen Entscheidungen – die allein verantwortbare ist. Nicht irgendein vorgegebener Zweck darf in der Analyse und im Entscheiden bestimmt sein. Ethisch zu beurteilen sind die je für sich im Vergleich zueinander konkret betrachteten Alternativen lediglich im Lichte derjenigen ethischen Idee(n), um die es geht in der betreffenden Entscheidungssituation selbst.

Erforderlich ist eine ethische Folgenanalyse jedenfalls dann, wenn einer, der zur ‚verantwortlichen‘ Entscheidung in einer bestimmten Situation aufgerufen ist, zwar Entscheidungsmöglichkeiten sieht, aber ihnen gegenüber ratlos bleibt. Ob es richtig wäre, so zu entscheiden, oder ob nicht vielmehr jene ganz andere Entscheidung gewählt werden sollte – das ist sein Problem, mit dem er nicht klarkommt. Seine Ratlosigkeit kann aber objektive Gründe haben. In *Poppers* Konzept ist dies berücksichtigt. „Angesichts einer mehr abstrakten sittlichen Entscheidung“ etwa⁶⁷, kann unsere Verlegenheit groß sein; um weiterzukommen, sollten wir dann alles tun, um die Entscheidung mit ihren Folgen in den Blick zu bekommen. Diese sehr begrenzte Aufgabe überfordert uns nicht. Zu ermitteln brauchen wir dann nur, was für Folgen der fraglichen ‚Entscheidung‘ als realisierter voraussichtlich und wesentlich zugehören. Abwegig wäre es, alle möglichen Konsequenzen herausfinden und sich vorstellen zu wollen. Nötig ist nur, die betreffende Entscheidung mit denjenigen Folgen zusammen zu

sehen, welche man vernünftigerweise erwarten kann. In diesem Sinne scheint die ethische Folgenanalyse *Poppers* eine der praktischen Vernunft zu sein⁶⁸ – und zwar auch noch im Falle von Theorie-Entscheidungen wie der zwischen einer ‚kritisch‘-rationalistischen und einer irrationalistischen „Sittenlehre“.

e) *Popper* sieht, daß bezüglich der Unzulänglichkeit einer rein abstrakten Betrachtung das Verhältnis zwischen der ethischen Folgenanalyse und der wissenschaftlichen Methode ein analoges ist. Auch über eine abstrakte wissenschaftliche Theorie entscheiden wir erst nach einer Folgenuntersuchung und nicht in abstracto, d. h. zum Beispiel nicht unter Berufung darauf, daß sie „in sich selbst überzeugend“ sei⁶⁹. *Popper* sieht jedoch – im Unterschied zu „ethischen Falsifikationisten“⁷⁰ – außerdem den „grundlegenden Unterschied“ zwischen den beiden Methoden.

Während wir die wissenschaftliche Theorie im Wege der Folgenprüfung letztlich mit der Realität zu konfrontieren suchen, um sie nach Möglichkeit zu falsifizieren, können wir die Folgen der ethischen Theorie und – was *Popper* leider nicht hinzufügt – *zugleich diese selbst* „nur mit unserem Gewissen konfrontieren“⁷¹. Die Entscheidung hängt im Falle der wissenschaftlichen Theorie davon ab, ob die Ergebnisse der Experimente zu denjenigen „Folgen“ der Theorie, welche einer entsprechenden direkten Überprüfung zugänglich sind, erstmals etwas erkennbar werden lassen, was endgültig gegen die Theorie spricht, im Falle der ethischen Theorie hingegen davon, ob wir im Sinne unseres Gewissens die Theorie zusammen mit den immer schon zu ihr passenden und im Prinzip schon mit ihr vorgezeichneten, aber erst in der ethischen Folgenanalyse konkret vergegenwärtigten Folgen bejahen oder nicht.

Die ethische Theorie (oder die ‚Entscheidung‘ von – im weitesten Sinne – „ethischer“ Art) ist also alles andere als eine Hypothese, zu deren Falsifikation wir uns normalerweise gezwungen sehen, wenn anzunehmen ist, daß abweichende Ergebnisse vorliegen. Und die ethische Folgenanalyse dient nicht dem Zweck, möglichst zu Ergebnissen zu gelangen, die der Theorie entgegen-

stehen und daher eine Chance für eine andere, hoffentlich bessere Theorie bedeuten, sondern hat lediglich die Aufgabe einer zureichenden Konkretisierung der ethischen Theorie als solcher im Interesse optimal klarsichtiger Entscheidungen⁷². Mit dem so ausgelegten Konzept kritischer Beurteilung einer ethischen Theorie und ihrer Folgen – oder überhaupt einer zusammen mit ihren Konsequenzen zu betrachtenden „ethischen“ Entscheidung – gewinnt der „kritische Konventionalismus“ seine Eigenständigkeit gegenüber der Methodologie empirischer Wissenschaft. „Kritische Rationalisten“ oder Kritiker, die das nicht sehen, versäumen eine der wichtigsten Einsichten, die *Popper* ermöglicht⁷³. Ganz geklärt ist bei ihm das Verhältnis zwischen ethischer und wissenschaftlicher Methodologie jedoch nicht. Ihm schwebt noch eine weitere Gemeinsamkeit beider vor, nämlich „eine gewisse Analogie“ zwischen der negativen Forderung, das Leid zu vermindern, und der falsifikationistischen Zielsetzung. Ihre Problematik ist bereits die eines ganz bestimmten Gesichtspunkts praktizierter ethischer Folgenanalyse bei *Popper*.

6. Die Konsequenzen des Irrationalismus in fragwürdiger Analyse

a) *Popper* praktiziert seine Methode ethischer Folgenanalyse in bezug auf die Rationalismus-Problematik nur in der Art und Weise „idealtypischer Stilisierung“. Insbesondere seine Resultate zu dem von ihm vorausgesetzten und umschriebenen Negativ-Typus des „Irrationalismus“ sind deshalb nur von begrenzter Bedeutung. Sie bieten nicht konkrete Verständnishilfen zur Idee des Irrationalismus oder der „geschlossenen Gesellschaft“, sondern vermitteln nur eine mehr oder weniger plausible – und keineswegs die einzig mögliche! – Version „irrationaler“ Einstellung bzw. „geschlossener“ Gesellschaft. Dieser Mangel ist zwar in erster Linie auf die verfehltete Strategie jener „Stilisierung“ zurückzuführen. Er dürfte

aber auch mit einer Schwierigkeit der Methode ethischer Folgenanalyse selbst zusammenhängen. Wie es scheint, verführt diese Methode dazu, sich gute oder schlechte ‚Entscheidungen‘ mit ihren Folgen nur noch vorzustellen, statt primär die fraglichen Entscheidungs-Grundgedanken kritisch zu überdenken. Es müßte jedoch möglich sein, die Methode so zu praktizieren, daß die Einbildungs- bzw. Vorstellungskraft auf eine Hilfsfunktion beschränkt bleibt, statt das Nachdenken über eine ethische Theorie oder ‚Entscheidung‘ und ihre Konsequenzen im Lichte übergeordneter Ideen oder Prinzipien sowie das kritische Beurteilen entsprechend prinzipieller Fragen irgendwie ersetzen zu sollen⁷⁴.

Von der *Popperschen* „Analyse“ zu den Ideen des Irrationalismus und eines ‚kritischen‘ Rationalismus sind dennoch einige Gesichtspunkte wertvoll, die auch unabhängig von einer problematischen Typenbildung als wichtige *Topoi* kritischer Beurteilung und Vergleichung gelten können. Im Falle des Irrationalismus betreffen sie vor allem: den Zusammenhang von Gefühl oder Leidenschaften und Gewalt; die Frage der Ungleichheit; das Postulat einer Herrschaft der Liebe; das Ideal, die Menschen glücklich zu machen; das Rationalisieren des Irrationalen. *Popper* stellt diese Dinge aber jeweils so dar, daß gegenüber einer Irrationalismus-Folge eine Konsequenz des ‚kritischen‘ Rationalismus als die einzig verantwortbare erscheinen muß. Seine „Folgenanalyse“ mündet also stets in einen Folgenvergleich, der nach dem Muster der „Erpressung mit der einzigen Alternative“ die Problem- und Entscheidungssituation aufs äußerste vereinfacht. Ihr methodischer Wert wird dadurch entscheidend gemindert. Die ethische Folgenanalyse hat an sich nur die Aufgabe, zu einer Antwort auf die Frage beizutragen, ob die ins Auge gefaßten Entscheidungsmöglichkeiten verantwortbar sind oder nicht; keineswegs ist mit ihr die – *extrem* „naturrechtliche“ oder schlechthin jede Pluralität von Konzeptionen ausschließende – Vorstellung impliziert, sachlich und sittlich richtig könne jeweils nur eine Entscheidung sein. *Popper* findet offenbar nichts dabei, im konkreten Folgenvergleich zu jenen beiden grundsätzlichen Positionen parteiisch zu sein⁷⁵. Zu

leiden hat darunter, daß er es allerdings ist, hauptsächlich die humanitäre Spielart des „Irrationalismus“.

Den „Irrationalisten“ stilisiert er zunächst als einen Realisten, der die menschliche Vernunft für sekundär hält oder sie verachtet, um daraufhin von einem Appell an Gefühle und Leidenschaften sich Besseres zu erwarten. Wohin, so fragt man sich hier, führt eine solche Einstellung? Nach *Popper* zum „Appell an die Gewalt (...) als den letzten Richter in jeder Auseinandersetzung“⁷⁶. Um zu diesem vernichtenden Resultat zu gelangen, suggeriert er die Unmöglichkeit, ganz konsequent nur an „mehr konstruktive“ Gefühle und Leidenschaften wie Verehrung, Liebe, Treue zur gemeinsamen Sache sich wenden zu wollen. Dem „Irrationalisten“ scheint er nun den Fanatismus eines antirationalistischen Dogmatikers zu unterstellen, der sogar eine als bloßes Mittel gedachte „Vernunft“ auf keinen Fall, d. h. selbst dann nicht zum Einsatz bringen will, wenn der Appell an jene konstruktiven Gefühle im Einzelfall oder – wie *Popper* offenbar annimmt – stets den Konflikt nicht zu lösen vermag. Unter der weiteren, im Text nicht angesprochenen Voraussetzung eines festen Willens, auf alle Fälle erfolgreich zu sein, muß der „irrationalistische“ Pragmatiker in der Tat an Furcht, Haß, Neid ... und letzten Endes an die Gewalt appellieren. Und wir können daraufhin, wie es scheint, mit absoluter Sicherheit gegen die „Verwendung von Gefühlen und schließlich von Gewalt“ und für die „Anwendung von Vernunft, Unparteilichkeit und vernünftigen Kompromissen“ uns entscheiden, wenn es – was *Popper* versichert – überhaupt nur diese zwei Lösungen gibt⁷⁷.

b) Um in seiner gewissermaßen „extrem naturrechtlichen“ Stilierungsstrategie die Folgen des ‚kritischen‘ Rationalismus als die einzig verantwortbaren herausstellen zu können, sucht *Popper* konsequenterweise sämtliche denkbaren positiven Folgen eines humanitären Irrationalismus auszuschließen. Vertreter eines derartigen Standpunkts könnten sich z. B. auf die reale Ungleichheit der Individuen sowie darauf berufen, daß diese sehr erwünscht ist. *Popper* betont demgegenüber den – „kritisch-konventionalisti-

sehen – Unterschied zwischen der Tatsache jener Ungleichheit und der politischen Forderung der „Gleichheit vor dem Gesetz“. Das durchschlagende Argument, die jedem Menschen zukommende Gleichheit an Würde unterscheide sich wesentlich von der – außerdem zu bejahenden – individuellen Verschiedenartigkeit und habe unbedingten Vorrang, bringt er nicht⁷⁸. Übrig bleibt ihm daher nur der Rückfall in eine nicht gerade überzeugende „naturalistische“ Argumentation. Er meint nun, der Irrationalismus könne es kaum vermeiden, in eine der Gleichberechtigung aller Menschen zuwiderlaufende Haltung verstrickt zu werden; da nämlich unsere Gefühle und Leidenschaften nicht dieselben gegenüber jedermann sein könnten, müsse der Appell an sie schon im Falle von Liebe und Mitleid die „Aufteilung der Menschheit in verschiedene Kategorien“, und im Falle der niederen Gefühle sogar die in „Freund und Feind“ zur „natürlichen Reaktion“ haben. Damit zeichnet sich die Vorstellung einer infolge jener Unvermeidlichkeit in „Gläubige und Ungläubige; in Mitbürger und Fremde; in Klassengenossen und Klassenfeinde; und in Führer und Geführte“ geteilten „geschlossenen Gesellschaft“ ab⁷⁹. Wenigstens sie ist abschreckend genug, um den „Irrationalismus“, als inakzeptabel erscheinen zu lassen. Was aber die alternative Entscheidung für einen ‚kritischen‘ Rationalismus betrifft, so muß *Popper* eingestehen, daß die humanitäre Haltung der Gleichberechtigung bzw. der Unparteilichkeit nicht ihre „direkte Folge“ ist, vielmehr nur eine Tendenz zu dieser Haltung eng mit ihr zusammenhängt und – was einleuchtet – schwerlich sich ausschließen läßt aus ihr⁸⁰. Trotzdem nennt er die Ablehnung der Idee der rechtlich-politischen Gleichberechtigung „verbrecherisch“⁸¹. Wir dürfen daher annehmen, daß er diese Idee auch unabhängig von jener Rationalismus-Entscheidung für an sich überzeugend hält. Daß Denkweisen, die von der rationalistischen Einstellung nichts übrig lassen, letzten Endes auch die praktische Unmöglichkeit der Gleichberechtigung zur Konsequenz haben müssen, kann *Popper* zwar nicht nachweisen. Welche Gefahren sie mit sich bringen, ist gleichwohl klar. Wenn Vernunft, Ansicht und Argument des anderen nicht mehr zählen und „tie-

feren Schichten“ der menschlichen Natur der höchste Wert gegeben wird, ist damit zu rechnen, daß man „einen Gedanken nicht mehr nach seinem eigenen Verdienst beurteilen“ und nur noch die Person des anderen in Betracht ziehen wird; dann aber droht allerdings eine Spaltung der Menschheit in Freunde und Feinde⁸². Diese Überlegung ist dazu angetan, *Poppers* ethische Folgenanalyse ihrer empirischen Seite nach als eine Reflexion der zu erwartenden negativen Entwicklungen einzuschätzen und für nützlich zu halten.

c) Am eindrucksvollsten wirkt ein humanitärer Irrationalismus, wenn er statt der bloßen „Vernunft“ die Liebe herrschen lassen will. In seiner stärksten Form wird er dann eine Liebe meinen, der die Vernunft immanent ist und der Verstand nicht abgeht. *Popper* setzt sich nur mit der schwächsten Form auseinander bzw. nur mit der „Liebe als solcher“. Von ihr als irrational bleibendem Gefühl gilt natürlich, daß sie die Unparteilichkeit nicht zu fördern und Konflikte nicht zu lösen vermag. In ihrem Sinne stimmt auch die kritische These, eine „direkte Herrschaft der Liebe“ komme keinesfalls in Frage. Aber stimmt die These schlechthin, d. h. auch für eine Liebe in Weisheit? Daß *Popper* es sich beim Kritisieren wieder einmal zu leicht gemacht hat, beeinträchtigt jedoch nicht seine abschließende, sehr richtige These, kein Gefühl könne die Herrschaft von Institutionen ersetzen, die kontrolliert werden von der Vernunft⁸³. Man mag bezweifeln, ob diese These erst durch eine rationale Analyse der Konsequenzen der Entscheidungsalternativen des Irrationalismus und des ‚kritischen‘ Rationalismus ermöglicht wird. Ist es nicht ohne weiteres einsehbar, daß die irrationale „bloße Liebe“ ihrem Wesen nach parteiisch ist und nicht taugt zur Konfliktregulierung? Auch sonst scheinen sich hinter der „Folgenanalyse“ Wesenseinsichten zu verbergen, zu denen es meistens aus subjektiven Gründen erst in konkreteren Betrachtungen zu kommen pflegt.

Popper sieht, daß im Falle eines Interessenkonflikts die Vernunft der Unparteilichkeit noch keineswegs erreicht wird, wenn jeder Beteiligte die selbstsüchtige Einstellung aufgibt und in bester

Absicht nur noch das Interesse des anderen vertritt. Sein harmloses Beispiel zweier Freunde mit unterschiedlichen legitimen Interessen sei hier durch ein groteskes politisches ersetzt, das sich auf ein vermutlich illegitimes Ordnungsprinzip bezieht. Einmal angenommen, der Geist rein selbstloser Liebe erfasse alle Menschen in Südafrika: Was wäre die Folge? Die Minderheit müßte gegen, die Mehrheit für die Apartheid kämpfen; je stärker die „rein selbstlose Liebe“ wäre, desto intensiver müßte der Konflikt sein; nur durch Gewalt würde man ihn schließlich zu lösen versuchen⁸⁴. *Popper* spricht von „Liebe“, meint aber in Wirklichkeit einen „Altruismus“, der bloß das Gegenextrem ist zum Egoismus in Reinkultur. Durch die „Liebe“ extremer „Selbstlosigkeit“ lassen sich Interessenkonflikte in der Tat nicht lösen, sondern nur ausweglos machen. Ihrem Wesen nach ist sie total parteiisch für den anderen – und ist so nach wie vor einer für beide Teile akzeptabel, weil objektiv gerechten oder ‚billigen‘ Lösung nicht fähig. Ihre „direkte Herrschaft“ wäre folglich von vorneherein zum Scheitern verurteilt. Eine Lehre, die diese trotzdem forderte, öffnete denen Tür und Tor, die durch Haß regieren⁸⁵; sie wäre mithin gewissermaßen paradox.

d) Die schwächste Form eines Irrationalismus der „Herrschaft der Liebe“ wird vollends zum Extrem, wenn die vernunftlose „Liebe“ als nahezu allwissende und allmächtige Glücksbringerin fungiert. Statt der faktisch gegebenen sollen dann die wahren Interessen der anderen maßgebend sein, wie der im Namen der „Liebe“ souverän Herrschende sie allein zu kennen glaubt⁸⁶. Wahrhaft im Interesse der anderen soll dann sogar liegen, daß ihnen all das, was zu ihrem Glück dient, notfalls aufgezwungen wird. Wenn wir *Poppers* Bemerkungen zu dem „Wunsch, die Menschen glücklich zu machen“, derart auslegen, mag uns seine Ansicht plausibel zu sein scheinen, dieser Wunsch sei „von allen politischen Idealen (...) vielleicht der gefährlichste“⁸⁷.

Ähnlich wie die „Liebe“ läßt sich dieser Wunsch bzw. das „Glück“ jedoch auch ganz anders verstehen. Vernünftigerweise müßte von dem die Rede sein, was in Wahrheit den Menschen

dienlich ist für ihr wahres ‚Glück‘. Falls *Popper* recht hat mit seiner These, außer der „Verwendung von Gefühlen und schließlich von Gewalt“ gebe es nur noch die Lösung einer „Anwendung von Vernunft, Unparteilichkeit und vernünftigen Kompromissen“, kann doch diese einzige Alternative – oder darüber hinaus die „offene Gesellschaft“! – ohne weiteres als die des allein wahren politischen ‚Glücks‘ aufgefaßt werden. Ganz in Ordnung ist dann auch die Absicht, diese Alternative zum Wohle der Menschen zu realisieren. Zu dem Versuch, ihnen die sehr subjektive Glücksvorstellung eines Souveräns aufzuzwingen, führte eine solche Absicht durchaus nicht – es sei denn dann, wenn ein totales Mißverständnis dazwischen käme. Ein humanitärer Irrationalismus in seiner stärksten Form könnte die Herrschaft einer zu einem gewissen ‚Glück‘ verhelfenden Liebe im Anschluß an die Sozialphilosophie eines ‚kritischen‘ Rationalismus konzipieren. Zum Beispiel könnte er den Kampf gegen das Leiden für vorrangig halten und lediglich einen maßvollen Sozialstaat rechtsstaatlicher Demokratie empfehlen. Mit *Popper* wäre ihm dann bloß noch entgegenzuhalten, daß ein Irrationalist jenen Kampf niemals als Pflicht zu begreifen vermag⁸⁸.

e) Der politische Irrationalismus der „Liebe“, den *Popper* skizziert, mag durch „ethische Folgenanalyse“ als gefährlich und als nicht verantwortbar charakterisiert werden können. Endgültig widerlegt ist er jedoch erst, wenn eine rationale Analyse einsichtig macht, daß der Rationalismus, den er beinhaltet, schon im Ansatz verfehlt ist. Wir können und müssen wissen, daß das Prinzip rein altruistischer Selbstlosigkeit genauso einseitig ist wie das der bloßen Selbstsucht; und wir sollten die Grenzen kennen, die uns gesetzt sind bei unserem Bemühen, an Stelle eines anderen die Frage nach seinem ‚Glück‘ zu beantworten. Finden müßten wir daraufhin das Vernunftprinzip, das uns anweist, sowohl den Interessen des einen als auch denen des anderen gerecht zu werden⁸⁹; und klären müßten wir, inwiefern und inwieweit eine „väterliche Autorität“ zum Besten des anderen mit dem Gedanken der Autonomie vereinbar, d. h. in seinem Sinne verantwortbar ist⁹⁰.

Mit dem Irrationalismus sucht *Popper* schließlich auch noch durch eine Analyse fertigzuwerden, die nicht mehr auf Konsequenzen, sondern auf einen allgemein philosophischen Aspekt abstellt⁹¹. Seiner Überzeugung nach gibt es einen an sich „irrationalen“ Bereich, nämlich den der Individualität und ihrer Erfahrungen. Ihn kann man niemals völlig rationalisieren bzw. auf rein rationale Art erfassen; nur in diesem Sinne ist er „irrational“. Ein ‚kritischer‘ Rationalist, der ihn anerkennt, verhält sich vernünftig und keineswegs völlig irrational. Der „Irrationalismus“ aber, der sich beschränkte auf jenen Bereich und ihn „irrational“ sein ließe, wäre gleichfalls vernünftig. Mit einem nicht „umfassenden“, sondern „selbstkritischen“ Rationalismus stimmte er in einem wesentlichen Punkt überein. Von dem ‚kritischen‘ Irrationalismus, um den es sich dann meines Erachtens handelte, unterscheidet sich der totale, der bei *Popper* stilisiert und kritisiert wird, durch zwei Hauptfehler. Zum einen unternimmt er es, ausgerechnet die Dinge, die „irrational“ sind, zu rationalisieren, statt sie als solche zu respektieren; zum anderen sucht er das Irrationale oder „das Geheimnis“ an der falschen Stelle, indem er „das Gefühl des einzigartigen Individuums und unserer einzigartigen Beziehungen zu Individuen“ auf den ganz anderen Bereich der abstrakten Allgemeinbegriffe überträgt und sich dort zu einem universalistischen, holistischen und kollektivistischen Irrationalismus entwickelt⁹². Daß er dann keinesfalls mehr humanitär sein kann, ist klar. Ein ‚kritischer‘ Rationalismus drängt sich dann als einzige Alternative auf.

7. Methodologischer Essentialismus oder methodologischer Nominalismus – oder ein kritischer Intellektualismus

a) *Poppers* Überlegungen zur Alternative von Irrationalismus oder Rationalismus kreisen um das Problem von Erkenntnis und Entscheidung. Merkwürdigerweise führen sie dabei zu zwei sehr gegensätzlichen Akzentuierungen. Anfangs sieht es so aus, als ob

im Irrationalismus und im Pseudorationalismus mit der „Intuition“ das Erkenntnismoment überbetont sei, während im ‚wahren‘ Rationalismus dieser Fehler vermieden werde. Später aber läßt ein ‚kritischer‘ Rationalismus, der sich zur ethischen Basis eines ‚irrationalen‘ Glaubens bekennt, am Irrationalismus im Gegenteil das Entscheidungsmoment hervortreten. Seinen Grund hat diese Umkehrung wohl unter anderem darin, daß *Popper* die Erkenntnisleistung der „Intuition“ äußerst skeptisch beurteilt. Da er deswegen den Irrationalismus letztlich nur im Sinne irrationaler Entscheidung deutet, fragt es sich für ihn lediglich noch, in bezug worauf die „irrationale“ Entscheidung vielleicht doch legitim ist. Schon mit dieser Fragerichtung ist jedoch vorausgesetzt, daß – im weitesten Sinne – ‚erkannt‘ werden kann, welche Fragen nur Entscheidungsfragen der Verantwortung sind⁹³ und welche zum Bereich empirischer Erkenntnis gehören. *Poppers* Vorschlag einer ganzen Reihe von vergleichsweise „irrationalen“ Basisentscheidungen eines ‚kritischen‘ Rationalismus setzt die Möglichkeit der ‚Erkenntnis‘ von zu Entscheidendem erst recht voraus. Entfielen sie, so wäre auch die Theorie einer „ethischen Folgenanalyse“, welche bei verantwortlichen Entscheidungen behilflich sein soll, alsbald hinfällig. Entsprechend verhält es sich mit der Frage, welche Phänomene „rational“ und welche „irrational“ sind. Nur ein Wissen um die – vergleichsweise – „Irrationalität“ der einzigartigen Beziehungen der Individualität ermöglicht und legitimiert bei *Popper* die Forderung, diese Beziehungen als solche anzuerkennen, statt sie rationalisieren zu wollen. Sein „selbstkritischer“ Rationalismus läßt mit all dem „Irrationalen“, das er respektiert, am Irrationalismus schließlich außer dem Entscheidungsmoment in gewissem Sinne auch das Intuitionsmoment als legitim erscheinen. Der kritische Konventionalismus insbesondere der ethischen Basisentscheidungen ist strenggenommen nicht einmal denkbar ohne eine intuitive Grundlage. Er selber steht und fällt mit der „Intuition“ des Irrationalismus. Wie ist sie also genauer zu verstehen? Welches Verständnis ist das rechte, das es uns erlaubt, einerseits die Illusionen eines totalen Irrationalismus und anderer-

seits die Anmaßungen eines „umfassenden“ Rationalismus zurückzuweisen? Und wie dürfen wir dem „Intuitiven“ folgen?

b) *Popper* befaßt sich nicht in rein systematischer Weise mit dem Problem einer ersten „Intuition“ als einer Bedingung der Möglichkeit für empirische Erkenntnis oder auch für verantwortliche Entscheidung. Primär kritisiert er vielmehr eine ganz bestimmte Version von Intuitionismus, die er bei *Platon* und *Aristoteles* für gegeben hält, um daraufhin unvermittelt anzugeben, welche Alternative zu ihr heute allein in Frage kommt. Daß jene Version tatsächlich von jenen Klassikern gelehrt wird, ist zu bezweifeln. Im folgenden sei davon aber abgesehen. Nur wie sie bei *Popper* umrissen ist und was für eine ganz andere Version richtig wäre, braucht hier zu interessieren.

In einem Kapitel über *Platons* Ideenlehre nimmt er an, bei *Platon* und vielen seiner Nachfolger finde sich die Theorie, die Aufgabe „des reinen Wissens oder der ‚Wissenschaft‘“ bestehe darin, die Wesenheiten oder wahren Naturen der Dinge, d. h. deren „verborgene“ Realitäten oder Essenzen zu enthüllen und mit Hilfe von Definitionen zu beschreiben⁹⁴. Diese so bereits als ein wenig mysteriös dargestellte Theorie nennt er methodologischen Essentialismus oder Wesenslehre⁹⁵. Seine Alternative zu ihr bezeichnet er als methodologischen Nominalismus. Letzterer „sieht das Ziel der Wissenschaft in der Beschreibung der Gegenstände und Ereignisse unserer Erfahrung und in einer ‚Erklärung‘ dieser Ereignisse, das heißt in ihrer Beschreibung mit Hilfe universeller Gesetze“⁹⁶.

Dem unvoreingenommenen Leser dürfte nicht entgehen, daß diese zweite Theorie ein ganz anderes Grundproblem und eine ganz andere Wissenschaft betrifft als die erste – und mithin als Alternative zu ihr verfehlt ist. *Popper* hingegen glaubt allen Ernstes, *Platon* und seine Nachfolger hätten einzig vor dem Problem jener zweiten, modernen Theorie gestanden, aber es miserabel „gelöst“. Seine entsprechenden Kritiken richten sich in Wirklichkeit gegen die Verwendung essentialistischer Methoden in den modernen Sozialwissenschaften⁹⁷. Deren Schwierigkeit ist es, daß in ihrem Interessengebiet keine relativ unwandelbaren Entitäten existieren.

Der essentialistisch orientierte Sozialwissenschaftler versucht daher, „soziologische Wesenheiten“ zu erfassen und entsprechende Definitionen zu bilden. Er sagt sich, daß zum Beispiel eine Untersuchung der Regierungsformen gar nicht möglich wäre, wenn wir nicht annehmen könnten, daß die in verschiedenen Staaten und zu verschiedenen Zeiten vorfindlichen Institutionen „etwas *wesentlich* gemeinsam haben“. Und er meint daraufhin, wir gäben einer Institution den Namen „Regierung“, wenn wir sie ihrem Wesen nach für eine Regierung halten, weil sie unserer intuitiven Vorstellung von einer Regierung entspricht; diese Vorstellung aber sollten wir in einer Definition formulieren. Eine gewisse Plausibilität kann man diesem Standpunkt kaum absprechen. Man mag vermuten, daß er zwar in den Sozialwissenschaften unangebracht, in einer politischen Philosophie dagegen richtig wäre. *Popper* sucht ihn jedoch von Grund auf zu widerlegen.

c) In einem Kapitel über die aristotelische Wurzel des Hegelianismus setzt er sich mit dem auseinander, was er für die essentialistische Definitionsmethode des *Aristoteles* hält. Dabei berührt er Problempunkte, die zweifellos entscheidend sind. Wie auch er – als „selbstkritischer“ Rationalist – glaubt, dürfen wir nicht versuchen, unser gesamtes Wissen zu beweisen; denn jeder Beweis vermag nur zu zeigen, daß unter der Voraussetzung der Wahrheit der Prämissen die Konklusion wahr sein muß. Der Versuch, die jeweiligen Prämissen selbst zu beweisen, führt zu nichts, es sei denn zum unendlichen Regreß. Sind daher „Grundprämissen“ notwendig, deren Wahrheit sich nicht bezweifeln läßt, die keines Beweises bedürfen und die unser gesamtes Wissen bereits enthalten? Sollten wir demnach so, wie nach *Popper Aristoteles*, über eine enzyklopädische Liste aller Grundprämissen zu verfügen suchen? Diese Vorstellung scheint abwegig zu sein. Trotzdem bedenkt *Popper* die „Grundprämissen“ nur als Definitionen in der Form von Sätzen⁹⁸; als Grundurteile, die auf der gewissermaßen intuitiven Grundlage eines ersten ‚Verstehens‘ *kritisch* zu vermitteln sind, zieht er sie nicht in Betracht. Seiner Ansicht nach kann der – angeblich aristotelische – Essentialismus drei Probleme weder lösen noch umgehen:

Das der klaren Unterscheidung zwischen bloß verbaler Konvention und wahrheitsgetreuer essentialistischer Definition; das der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Definitionen; und schließlich das Problem, wie man den unendlichen Regreß von Definitionen vermeidet⁹⁹. Auf den ersten Blick aber bedeutet die „Intuition“ die Lösung: Die bloßen Konventionen sind doch ganz offensichtlich keine Definitionen; die falschen Definitionen lassen sich mit dem Blick auf das, was an den Sachen selbst wesentlich ist, als falsch durchschauen; und wer dies Wesentliche sieht, braucht doch nicht mehr ad infinitum weiterzufragen. Erforderlich ist darum anscheinend nur noch, die „Intuition“ auf adäquate Weise zu denken.

Popper behauptet, *Aristoteles* postuliere einfach eine „intellektuelle Intuition“, die es uns ermögliche, die Wesenheiten der Dinge „in unfehlbarer Weise zu erfassen und ein Wissen von ihnen zu erlangen“¹⁰⁰. Dieser Formulierung läßt sich noch ein vernünftiger Sinn abgewinnen. Was das Wesentliche an einer Sache ist und was nicht, müssen wir wissen, wenn wir auf verantwortbare Weise mit ihr umgehen wollen. Wie aber könnten wir es jemals wissen, wenn wir aus dem Zustand, in welchem wir noch nicht einmal „eine Idee“ von der Sache haben, niemals herauskämen, da uns schon die Fähigkeit eines ersten „Erfassens“ oder „Kapierens“ abginge? Zumindest grundsätzlich muß uns diese Fähigkeit gegeben sein. Im Einzelfall entscheidend ist dann freilich, ob wir genau das, worauf’s ankommt, irgendwie „gesehen“ haben – oder ob es uns ganz und gar entgangen ist. Nur um dies Entweder-Oder geht es zunächst. „Unfehlbar“ ist unser erstes „Sehen“ oder Erfassen als solches, sofern es nur entweder gegeben oder nicht gegeben sein kann. Ein Irrtum kann uns erst in unserem anschließenden Urteilen oder Beurteilen unterlaufen. In ihm erst geht es darum, ob wir ein wahres, ausdrückliches Wissen vom Wesen der Sache erlangen oder aber das anfangs einfach „Gesehene“ falsch interpretieren¹⁰¹.

Zwischen unserem ersten intuitiven Erfassen und unserem Urteilen weiß *Popper* nicht zu unterscheiden. Seine Kritik richtet sich nur gegen die verfehlte Vorstellung einer „Intuition“, welche

wie ein Orakel fertige und immer wahre Sätze liefert. Die „Intuitionen“, die er meint, sind offenkundig bereits Urteile, die als solche natürlich falsch sein können; daß sie nicht unfehlbar sind, versteht sich somit von selbst; aber daraus folgt nicht, daß unser erstes „Sehen“ diskursiv und irrig sein könnte oder müßte. In seiner anfänglichen Integrität ist es lediglich zu *denken* als Bedingung der Möglichkeit für wahrheitsgetreue Urteile und wahre kritische Beurteilungen. Empirisch zugänglich sind dagegen nur „Intuitionen“ im psychologischen Sinne. Bloß auf sie bezieht sich *Popper*. In ihnen eine „irrtumsfreie und unzweifelhaft wahre Quelle“ von Wissen oder von Definitionen als „sicheren und notwendigen Basisprämissen“ zu erblicken¹⁰², wäre in der Tat verkehrt. Nur in ihrem Sinne behauptet er, „selbstevident“ könne es für den einen sein, daß eine bestimmte Theorie wahr, und zugleich für den anderen, daß sie falsch ist¹⁰³. Genaugenommen aber kann das, was nicht selbstevident ist, nur „selbstevident“ zu sein scheinen. Und wenn ich etwas nicht „gesehen“ habe, kann ich mir nur einbilden, es – oder sein Gegenteil – gesehen zu haben.

d) Im wesentlichen erfaßt hat allerdings auch *Popper* die Selbstverständlichkeit eines ersten, intuitiven ‚Verstehens‘. Er räumt ein, daß die Intuition z. B. den Dichter oder den Wissenschaftler zu seinen Entdeckungen führt. Dann jedoch glaubt er die Fehlschläge, zu denen es gleichfalls kommen kann, nicht etwa dem Urteilen z. B. des Wissenschaftlers, sondern dessen Intuition zuschreiben zu müssen! Es bleibt ihm danach nur übrig, die „Intuition“ überhaupt (in einem offenbar nur psychologischen Sinne) zur Privatsache des Wissenschaftlers zu erklären. Andererseits betont er mit Recht, daß intellektuelle Erfahrungen intuitiver Art „nie zur Begründung der Wahrheit irgendeiner Idee oder Theorie“ und nicht einmal als Argument dienen können¹⁰⁴. Wir dürfen uns nie bloß auf „Intuition“ berufen, um allein damit eine bloße Behauptung zu stützen. Argumentieren müssen wir vielmehr; und dazu gehört, daß wir all das, was wir verstanden zu haben glauben, in Argumente transformieren und einer kritischen Diskussion aussetzen, in der unsere Illusionen über unsere Urteile wenig Chancen haben.

Daß es eine Möglichkeit geben muß, das Wesentliche einer Sache oder auch das Unwesentliche an ihr als solches zu erfassen, ‚weiß‘ wohl auch *Popper*. Sein Verfahren, allein das Extrem einer „unfehlbaren“ Definitionsmethode in Betracht zu ziehen, hindert ihn jedoch offenbar am weiteren Nachdenken über die Möglichkeit von entsprechenden „was“-Fragen und -Antworten. Unvereinbar ist jenes Extrem insbesondere mit den „Methoden der modernen Wissenschaft“, wie er sie bekanntermaßen auffaßt¹⁰⁵. In seinem ethisch-politischen Hauptwerk ist eine Auseinandersetzung, die nur darauf abstellt, aber ein Fremdkörper. Mit seinen nominalistischen „wie“-Fragen präsentiert er zunächst eine zum Hintergrundproblem jenes Extrems gar nicht passende Alternative. An anderer Stelle erklärt er selber kritisch-konventionalistische „was“-Fragen für legitim¹⁰⁶. Mit ihnen, die wir auch als Fragen nach dem objektiv Verantwortbaren begreifen können, stellt sich jedoch das Problem der „Wesenheit“ oder der „Natur der Dinge“ erneut, und zwar in einem ethisch-politischen Sinne.

In jenem Werk, besonders aber im Kapitel über „Natur und Konvention“ ist die Tendenz beherrschend, mit Hilfe einer konventionalistischen Deutung der „Normen“ aller Art als „Entscheidungen“ die Alleinverantwortlichkeit des Menschen zu verankern. Doch was veranlaßte diese Tendenz, wenn nicht ein erstes ‚Erfassen‘ der wahren Natur des Menschen, die ihm mit- und aufgegeben ist? Oder sollten wir etwas ganz anderes ‚erfaßt‘ haben? Müssen wir annehmen, die Alleinverantwortlichkeit sei an sich durchaus nicht seine ‚Natur‘, d. h. an sich sei es gleichgültig für ihn, ob er sich für oder gegen sie entscheide? Dann hätten wir zuzugeben, daß lediglich ein Zwang dazu besteht, sich unter anderem in dieser Frage irgendwie zu entscheiden; wir müßten also statt der „spirituellen“ eine rein faktische Menschennatur einem Konventionalismus voraussetzen. Aber könnte er dann noch ein kritischer Konventionalismus der Verantwortung sein?

Eine mit letzter Konsequenz durchgeführte, tendenziell skeptizistische Kritik am sogenannten „spirituellen Naturalismus“ und am „methodologischen Essentialismus“ würde zu einem Ergebnis

führen, das einem ethischen Nihilismus gleichkäme. Das hätte *Popper* vermutlich bemerkt, wenn er seine eigenen Kritiken einer Art „Folgenanalyse“ unterzogen hätte. Sein Versuch, zwischen lauter verfehlten Alternativen zur einzig akzeptablen hindurchzufinden, verdient nur hinsichtlich des Ziels ‚Verantwortung‘ jede Unterstützung. Es ist meines Erachtens möglich, seinen Konventionalismus um einen kritischen Intuitionismus oder Intellektualismus zu ergänzen. Dessen Vorzug wäre es, die Konfundierung von erstem intuitivem Erfassen und nachfolgendem Urteilen bzw. Beurteilen zu vermeiden. Seinen kritischen Charakter bewiese er vorzugsweise durch die Forderungen, in bezug auf das, wofür wir verantwortlich sind, niemals „völlig willkürliche“, d. h. jede sittliche Einsicht mißachtende Entscheidungen zu treffen – und alle in Frage kommenden Entscheidungsalternativen im Lichte solcher Einsicht sowie nach Möglichkeit in kritischem Gespräch zu überprüfen. Das Beste an ihm wäre jedoch, daß er uns die Augen öffnete für die Möglichkeit adäquater Beurteilungen¹⁰⁷. Das ‚Erfassen‘ unserer Aufgaben und das Zustandekommen guter Entscheidungen bräuchten wir nicht mehr für ein Wunder zu halten. Auch die „offene Gesellschaft der Verantwortung“ müßten wir nicht mehr nur wie ein Mirakel erhoffen.

III. Entweder Sollen oder faktisches Sein?

Die humanitären Prinzipien eines
„kritisch“-rationalistischen Konventionalismus
und das „Sein“ von Normen, Institutionen und
Traditionen der offenen Gesellschaft

1. Eine problematische Theorie der Standardnormen und die Prinzipien einer konventionalistischen Ethik des Gewissens

a) Gesollt wie die „offene Gesellschaft“ ist deren Denkweise eines kritischen Dualismus und Konventionalismus. Wer sich für sie entschieden hat, dieweil er den Unterschied zwischen Normen bzw. ‚Entscheidungen‘ und Tatsachen erfaßt hat, müßte von da an

ihn konsequent respektieren. Seine Entschlüsse sollten immer selbständiger, d. h. unabhängiger werden vom Faktischen. Für den Theoretiker, dem sich die Gedankenwelt des Rationalismus jener guten Gesellschaft erschließt, dürfte nichts anderes gelten. Mit dem Dualismus von Sollen und Sein sollte er keine Schwierigkeiten haben. Sehr leicht müßte es ihm fallen, im kritisch-dualistischen Geiste die *Poppersche* Theorie weiterzudenken. Niemals dürfte er zurückkehren zu einem Standpunkt, der mit ihr überwunden ist.

Aber ist nicht mir, der ich vermessen genug bin, jene Theorie verstehen zu wollen, um sie womöglich zu akzeptieren, sie auch nur wie ein Faktum vorgegeben? Und weist nicht der Kritische Rationalismus mich an, stets nach Alternativen zu suchen? Habe ich also nicht geradezu die Pflicht, es mit der Hypothese zu versuchen, vieles von dem, was *Popper* vorschlägt mit seiner Theorie, sei verkehrt, und manches, was von ihr abweicht, sei vollkommen richtig? Vielleicht ist in seiner Suppe ein häßliches Haar; vielleicht findet sich dort, wo er kein gutes Haar mehr läßt, eines aus Gold.

Wahrscheinlich bleibt mir auch gar nichts anderes übrig als die Suche nach einer Alternative. Denn nur auf den ersten Blick scheint sein Dualismus von Sein und Sollen einzuleuchten. Es fällt durchaus nicht immer leicht, ihn konsequent zu praktizieren. Vieles sträubt sich dagegen, nur entweder als gegeben oder als gesollt traktiert zu werden. Außerdem ist noch immer nicht hinreichend klar, was und wie es gesollt ist. Selber entscheiden sollen wir uns ... für den kritischen Dualismus und Konventionalismus; also dafür, sich selbst zu entscheiden. Hätte er nicht mehr zu bieten, so wäre er dürftig und beinahe zum Lachen. Unsere erste Frage muß deshalb sein, ob er nicht doch eine passable Methode kritischer Beurteilung sowie vernünftige Beurteilungsmaßstäbe uns vermittelt (Kap. III/1). Dahingehend befragen müssen wir natürlich auch das Konzept eines ‚kritischen‘ Rationalismus (III/1 und 2). Eine zweite Frage muß sich richten auf die Alternativen, die *Popper* als verfehlt kritisiert (III/3). Eine dritte läßt uns außer ihnen und dem Dualismus ein Drittes suchen; möglicherweise ist es bei *Popper* immerhin angedeutet (III/4). Schließlich jedoch soll eine Idee zum

Thema werden, in deren Sinne wir sowohl dem Normativen als auch dem Wirklichen gerecht werden können: die des Gemeinwohls (III/5).

b) Am Problem der verantwortbaren Maßstäbe kritischer Beurteilung in normativer Hinsicht kommt auch *Popper* nicht vorbei. Infolge seiner Kritik am „spirituellen Naturalismus“ und am „methodologischen Essentialismus“ hält er es jedoch für unlösbar in einem Bereich der Erkenntnis der Natur des Menschen; er verschiebt es daher in den Bereich verantwortlicher Entscheidung.

Im zentralen Kapitel über „Natur und Konvention“ wird zwar eingeräumt, daß bestehende Normen oder Institutionen mit – ethisch-politischen – Maßstäben kritisch verglichen werden können. Letztere werden dann aber bloß als „Standardnormen“ bezeichnet und wiederum nur zu Entscheidungsergebnissen erklärt: Sie sind „nach unserer Entscheidung der Verwirklichung wert“ und sind auch nur „unser Werk“, d. h. sie kommen an sich nicht vor in der Natur und werden allererst durch uns eingeführt; überhaupt soll ja gelten, daß Tatsachen als solche keinen Sinn haben und ihn „nur durch unsere Entscheidungen erhalten“¹. Der Einsicht, daß wir für eine in normativer Hinsicht kritische Prüfung von Normen normative Maßstäbe benötigen, wird also lediglich durch eine formale Differenzierung innerhalb des konventionalistischen Rahmens Rechnung getragen. Ob das genügt, ist fraglich. Die Annahme von Standardnormen entspricht zwar dem Bedürfnis nach irgendwelchen formal übergeordneten ‚Normen‘ für kritisches Beurteilen. Es mag vertretbar sein, sich mit ihr zufriedenzugeben, falls man in rein methodologischer Absicht bloß zeigen will, *wie* überhaupt kritisiert werden kann. Sobald man aber verständlich machen möchte, *wie verantwortliche* Kritik möglich wird, kommt man wohl nicht um die Antwort herum: Indem Maßstäbe unserer Verantwortung maßgebend werden. Ob sie dies werden oder nicht, liegt zwar an uns und unserer Entscheidung. Unabhängig von uns ist jedoch, ob sie an sich Verantwortungs-Maßstäbe sind oder im Gegenteil nur etwas darstellen, worauf die bloße Willkür mal eine Zeitlang sich versteift. Gerade dann, wenn allein wir

selber darüber zu befinden haben, ob kritische Maßstäbe und welche von ihnen zum Einsatz kommen, müssen wir uns jeweils darüber Rechenschaft geben, ob der betreffende Maßstab an sich maßgebend oder selber legitim ist. *Popper* scheint freilich zu glauben, so nicht fragen zu dürfen. Um nur ja nicht in einen Essentialismus oder Naturalismus zurückzufallen und die Alleinverantwortlichkeit aufzuheben, empfiehlt er nur eine Fragestellung, die abstellt auf das, was wir als legitime Ziele und Normen *vorschlagen*. Gleichwohl meint er, daß wir uns fragen können, wie unsere Ziele beschaffen sein und wie wir handeln sollen².

c) Die konkreten Probleme dessen, was getan werden oder was an Normen gelten soll, haben selbstverständlich unter anderem ethisch-prinzipielle Aspekte. Insofern lassen sie sich offenbar nur mit Hilfe von „Standardnormen“ oder Prinzipien bewältigen, welche an sich übergeordnete, d. h. ihrem Inhalt nach vorrangige Maßstäbe bieten. Für einen „kritischen Konventionalisten“ müßte dies bedeuten, daß er sich um Grundentscheidungen zu bemühen hat, die nicht sich nur so wie irgend eine der zu beurteilenden bestimmten Normen oder Entscheidungen, sondern in einem grundsätzlicheren Sinne als sie verantworten lassen und erst recht „nicht völlig willkürlich“ sind. *Popper* spricht gelegentlich von „grundlegender Entscheidung“³. Er stellt und beantwortet jedoch nicht die Frage, welche Gehalte als ethisch ‚grundlegend‘ objektiv verantwortbar sind. Es kommt daher bei ihm nicht zu einer systematischen Reflexion solcher Gehalte. Sie scheint jedoch nicht nur in Ethik und Rechtsphilosophie, sondern auch in jeder einigermaßen komplexen Situation erforderlich zu sein, in der mehrere grundlegende Gesichtspunkte oder Prinzipien einschlägig sind: Man müßte z. B. als Gesetzgeber dann wissen, was jedes von ihnen je für sich als Maßstab leistet und in welchem Verhältnis sie grundsätzlich zueinander stehen. Ohne Prinzipienreflexion bliebe unser Prinzipienverständnis und folglich auch das, was wir an „Standardnormen“ setzen mögen, noch allzu pauschal und allzu subjektiv. Ich glaube deshalb, daß eine verselbständigte Theorie von Standardnormen als ‚Entscheidungen‘ nicht genügt.

Die Hauptschwierigkeit der Theorie *Poppers* ist sicher die der Objektivität, Universalität und Endgültigkeit von Beurteilungsnormen, die seiner Idee der rationalen Einheit der Menschheit Konturen verleihen⁴. Er weiß zwar, daß ethische Ideen oder humanitäre Ziele „in vieler Hinsicht endgültig“ sein können und manche von ihnen „keiner weiteren Rechtfertigung“ bedürfen⁵. Er denkt aber nicht weiter nach über die Frage, welche Ideen und Prinzipien als endgültig und als schlechthin legitim zu erweisen sind. Mit der Vorstellung objektiv vorliegender und je schon vorgeschriebener Normen scheint er auch die Idee objektiv qualitätsvoller und verantwortbarer Normen oder Prinzipien zu verabschieden. Zumindest einige der „Standardnormen“ müßten als normative ‚Entscheidungen‘ (im Unterschied zu bloßen Tatsachen) im Prinzip unabhängig davon sein, ob sie faktisch allgemein anerkannt werden oder nicht, d. h. ihnen als an sich verantwortbaren Normen müßte ethische Objektivität zukommen⁶. Denn andernfalls wäre auf der Ebene der Standardnormen im Grunde alles möglich und alles erlaubt. Doch nur in einer Reflexion der Beurteilungsmöglichkeiten, die ein ganz bestimmtes Prinzip bietet, können wir zu dem Ergebnis kommen, es habe keineswegs bloß subjektive Bedeutung. Solange eine Standardnorm lediglich als Entscheidungsergebnis eingeführt ist, läßt sich mit ihr nur beanspruchen, sie sei verantwortbar und solle maßgebend sein. Die Schwierigkeit ist aber, daß ja auch die zu beurteilenden Normen mit einem solchen Anspruch vertreten wurden. Ihnen sind Standardnormen rein nur als Entscheidungen an sich nicht überlegen. Kann *Popper* sie also nur trotz dieses Sachverhalts „rein pragmatisch“ als Maßstäbe fungieren lassen, so als ob sie ihrem Gehalt nach objektiv maßgeblich wären? Seine Idee eines pragmatischen Rationalismus, demzufolge wir die Welt, die an sich nicht rational ist, „soweit nur möglich *der Vernunft unterwerfen*“ sollen, spricht im Gegenteil für die Vermutung, daß er insbesondere auch die Standardnormen als objektiv vernünftige Maßstäbe intendiert⁷.

Wichtiger noch ist die Überlegung, was die Konsequenz wäre, wenn sie alle an sich „bloß subjektiven“ Charakter hätten. *Poppers* Idee der „nicht völlig willkürlichen“ Entscheidungen wäre dann in der Dimension der Standardnormen oder Prinzipien radikal außer Kraft gesetzt. Der skeptischen These des extremen Relativisten, objektiv vernünftige Maßstäbe könne es gar nicht geben, ließe sich dann letzten Endes gar nichts entgegenhalten.

Problematisch ist die Standardnormen-Theorie schließlich auch noch hinsichtlich der Notwendigkeit konkreter ethischer Beurteilungen. Sind wir zu ihnen genötigt, so reichen nämlich sogar die besten abstrakt-allgemeinen oder formal-prinzipiellen Maßstäbe alleine nicht aus. Sie alle nützen uns nichts, solange wir dieses ethische Problem bzw. diesen typischen Rechtsfall noch nicht in seinen wesentlichen Zügen erfaßt haben. Erst Vorstellungskraft⁸ und Urteilskraft in bezug auf ihn ermöglichen es uns, nichtwillkürlich zu entscheiden, um welche grundlegenden Normen oder Prinzipien es in ihm selbst geht und in welchem Verhältnis sie als Maßstäbe zu aktualisieren sind. Er selbst muß ‚verstanden‘ sein – und unser ‚Verständnis‘ von ihm muß als der ‚Maßstab‘ katexochen leitend werden. *Popper* ist zwar, wie sich zeigen wird, an ethisch-konkreten Entscheidungen überaus interessiert. Der „kritische Dualismus“ von Sollen und faktischem Sein scheint ihn jedoch dazu zu zwingen, von der wirklichen Welt, in der unsere ethischen Entscheidungsprobleme auftreten, immer nur „Tatsachen“ zur Kenntnis zu nehmen und niemals ethische Sachverhalte zu sehen, mit denen als solchen ethische Prinzipien bereits impliziert sind und ein Rahmen verantwortbarer Entscheidungen an sich schon vorgezeichnet ist. Bleibt jedoch die ethisch-konkrete Seite der Lebensverhältnisse unterbelichtet, so droht immer noch der Rückfall in den extremen Relativismus und Dezisionismus. Da nämlich in jeder Situation faktisch die Möglichkeit besteht, mehrere Prinzipien als Standardnormen heranzuziehen, liegt die Behauptung nahe, letztlich spiele ja doch nur die Dezision und kein Prinzip die entscheidende Rolle⁹. Es genügt wohl kaum, gegenüber dieser Behauptung nochmals zu versichern, daß die konkreten Dezi-

sionen sich nicht in völliger Willkür erschöpfen sollen. Denn die Frage ist doch, wie und wodurch sie „nichtwillkürlich“ sein können. Einzig und allein ein ethisch-konkretes Verständnis des Lebensachverhalts, mit dem ich es zu tun habe, läßt mich begreifen, an welche Prinzipien ich mich zu halten habe bei meiner Entscheidung zu ihm und inwiefern sie gerade in seinem Falle maßgebend sind.

d) Glücklicherweise wendet *Popper* die Gesichtspunkte seiner Kritik am „spirituellen Naturalismus“, am „Essentialismus“ und am „Guten“ nicht auch auf seinen kritisch-konventionalistischen Normativismus der Verantwortung an. Letzterer bleibt daher in materialer Hinsicht an sich noch entwicklungsfähig. Und *Popper* unterläßt es auch nicht, ihn in dieser Richtung weiterzudenken. In glücklicher Inkonsequenz bezüglich jener Kritik macht er seinen Ansatz, ohne darüber viel zu reflektieren, auch noch gehaltvoll. Seine problematische Theorie der Standardnormen hält ihn nicht davon ab, sich für Prinzipien zu entscheiden, deren Grundgedanken offensichtlich vernünftig sind.

Zentrale Ideen jenes von ihm rigoros kritisierten, angeblichen „Naturalismus“ finden wir bei ihm als Vorschläge für verantwortliches Entscheiden und als Leitgedanken „unserer abendländischen Zivilisation“ wieder¹⁰. Er konzipiert als Alternative zu einer totalitären, mit kollektiver Selbstsucht gleichbedeutenden Gesellschafts- und Staatsauffassung eine freiheitliche, deren Grundlage ein nicht egoistischer, sondern altruistischer Individualismus ist. Die Verabsolutierung des Altruismus zu einer „Liebe“ extremer „Selbstlosigkeit“ liegt ihm jedoch, wie sich zeigte¹¹, ganz fern. Eine Ver-teufelung des normalen Eigeninteresses wird man bei ihm nicht finden. Altruistisch ist sein Individualismus vielmehr in dem ausgewogenen, vernünftigen Sinne des Gebotes Jesu, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, und auch im Sinne des Geists der Kantischen Ethik, den *Popper* mit der Formel zum Ausdruck bringt: „Wage es, frei zu sein, und achte und beschütze die Freiheit aller anderen“¹². Auf dem „alten sokratischen und christlichen Glauben an die Brüderlichkeit aller Menschen und an intellektuelle Ehrlich-

keit und Verantwortlichkeit“ beruht seiner Ansicht nach der Rationalismus jener Zivilisation, ihr Glaube an die „rationale Einheit“ der Menschen und an die offene Gesellschaft sowie die Moralität ihrer wissenschaftlichen Einstellung¹³. Dem Traum des Irrationalismus oder „Mystizismus“ von der Einheit des Kollektivs setzt er die Realität der „harten und praktischen Aufgaben“ entgegen, „mit denen es jene Menschen aufnehmen müssen, die verstanden haben, daß jedes Individuum ein Zweck in sich ist“¹⁴. Das Prinzip, daß kein Mensch sich selbst höher einschätzen sollte als einen anderen, bezeichnet er sogar als das einzig annehmbare¹⁵. Ebenso unmißverständlich äußert er sich zur Frage der sittlichen Grundhaltung. Er bekennt zu glauben, daß die einzige Einstellung, die er „als richtig im moralischen Sinne“ bezeichnen könne, die sei, welche anerkenne, „daß wir es den anderen Menschen schulden, sie und uns selbst als vernünftige Wesen zu behandeln“¹⁶. Hinter diesem Credo steht offenbar die Einsicht in die uns verbindende prinzipielle Gleichheit aller Menschen als Vernunftwesen. Primär in ihrem Sinne ist die ‚Vernunft‘ gemeint, an die wir uns, wie sich zeigte, in der Weise einer moralischen Entscheidung und mit dem Gefühl der Verpflichtung binden sollen¹⁷.

Als humanitär betrachtet und befürwortet *Popper* eine Theorie der Gerechtigkeit, die das Prinzip der Gleichberechtigung und der unparteiischen Behandlung der Bürger des Staates, das allgemeine Prinzip des altruistischen Individualismus und das politische Prinzip vorschlägt, daß die Aufgabe und der Zweck des Staates im Schutz einer Freiheit besteht, welche den anderen Bürgern keinen Schaden zufügt¹⁸. Zu den wichtigsten Prinzipien einer humanitären Ethik der Gleichberechtigung rechnet er das einer Toleranz „gegenüber allen, die nicht intolerant sind und die nicht die Intoleranz propagieren“, das Prinzip des Kampfes gegen die Tyrannei und das der Gleichheit vor dem Gesetz¹⁹. Von der Tradition weicht er hier jedoch ab, indem er an die utilitaristische Vorstellung der Glücksmaximierung anknüpft und im Gegensatz zu ihr das Prinzip zur Diskussion stellt: „Vermindere das Leiden, so sehr du nur kannst“²⁰. In der Diskussion zu diesem an sich nicht proble-

matischen Gedanken hat sich freilich inzwischen erwiesen, daß die Erwartungen, die *Popper* an ihn knüpft, Skepsis verdienen²¹. Mit Recht aber hält er es für möglich, im Rahmen des altruistischen Individualismus institutionelle Mittel zur Unterstützung anderer Menschen zu entwickeln und sich Traditionen mit humanitären Zielen zu verschreiben²². Seine Konzeption läßt sich insofern auch auf sozialstaatliche Gesichtspunkte hin auslegen. Den bereits genannten Staatszweck des Freiheitsschutzes hat man deshalb nicht als den einzigen zu verstehen. Im Sinne einer vertragstheoretisch-protektionistischen Staatstheorie legt *Popper* gleichwohl den Akzent auf die Forderung: „Schützt die Schwachen vor der Tyrannei der Starken“²³. Den so oft behaupteten Widerstreit zwischen der Freiheit aller Bürger und einer garantierten Sicherheit bezeichnet er als eine Chimäre²⁴. Die Idee des Gemeinwohls ist bei ihm jedoch unterbelichtet. Wir werden uns fragen müssen, welche Gründe das hat und ob sie triftig sind²⁵.

e) Eine Philosophie, die uns nach einer allzu konventionellen Ouvertüre die große Oper der hohen Prinzipien nicht schuldig bleibt, muß uns zuletzt ins Drama des Gewissens führen. Haben wir gehört, was wir grundsätzlich sollen, so wollen wir wissen, wie wir selber schon dies und ferner alles das in Erfahrung bringen können, was in concreto uns obliegt. In seinen wenigen Thesen zur Problematik des Gewissens, die sich unter anderem in seinem Rationalismus-Kapitel finden, bleibt *Popper* seinem Konventionalismus verantwortlichen Entscheidens treu mit dem prima facie erstaunlichen Satz, das Verdikt des Gewissens hänge von uns selbst ab²⁶. Zugleich betont er aber, nur unser Gewissen könne unser Richter sein; die Ansicht, der weltliche Erfolg, d. h. die künftige Macht sei der letzte Richter, lehnt er nachdrücklich ab²⁷. Wie man sieht, geht es hier nicht nur darum, daß wir uns immer – also auch, wenn wir einem Irrtum unterliegen – nach unserem „Gewissen“ zu richten haben, um (im engeren Sinne:) *moralisch* guten Willens zu bleiben. Unser Richter soll das Gewissen überdies hinsichtlich der objektiven ‚Rechtlichkeit‘ oder Richtigkeit unseres Wollens und Handelns sein, d. h. Erfolg und Macht sollen sich nicht die Ent-

scheidung über Recht und Unrecht anmaßen können²⁸. Letzteres aber bedeutet natürlich auch, daß nicht etwa unser rein faktisches Entscheiden ohne weiteres maßgebend sein soll, so als ob es immer schon mit dem identisch wäre, was wir uns sagen müssen „nach bestem Wissen und Gewissen“!

Erst von daher wird die dualistisch-konventionalistische Auffassung vollends verständlich. Sie läßt uns den Spruch des Gewissens zwar als etwas sehen, was im Prinzip unabhängig ist von Tatsachen aller Art und somit nur als *unsere* ‚Entscheidung‘ gelten kann. Eben dadurch aber läßt sie ihn auch schon als von „unseren“ tatsächlichen Entscheidungsakten²⁹ und deren bloß zufälligen Ergebnissen unabhängig, d. h. als objektiv erscheinen. Als eine normativistische Auffassung besagt sie, daß wir uns bemühen sollen um ‚Entscheidungen‘ oder Normen, Prinzipien, die im besten Sinne unseres Gewissens und der sittlichen Objektivität seines Richterspruchs sich verantworten lassen³⁰. Als eine zugleich realistische Auffassung aber rechnet sie konsequent mit dem irrenden „Gewissen“ und mit Machtmißbrauch³¹. Faktisch können wir in unserem Wollen und Handeln zu Einstellungen und Taten gelangen, die an und für sich „verantwortungslos“ sind. Über sie alle soll dann einzig unser Gewissen sein Urteil sprechen.

Soll es aber nicht auch richten über uns selbst? Sind nicht primär wir als entscheidende und handelnde Subjekte ihm gegenüber verantwortlich? In dieser Hinsicht ist mit dem Popperschen Dualismus von Entscheidungsakten als Tatsachen und ‚Entscheidungen‘ im Sinne von Normen nichts anzufangen. Er ist zwar – merkwürdigerweise ohne eine Theorie des objektiv-interpersonal Verantwortbaren – verknüpft mit der Unterscheidung zwischen (wie man hier zusammenfassend sagen kann) guten und schlechten Entscheidungsmöglichkeiten, d. h. zwischen denen, die im Sinne einer humanitären Ethik bzw. eines ‚kritischen‘ Rationalismus sich verantworten lassen, und solchen, die nicht zu verantworten sind. Nötig wäre jedoch auch eine entsprechende Differenzierung auf seiten des Subjekts, das ja nach *Popper* sich für Vernunft und Humanität entscheiden, aber auch sich irren oder seine Macht miß-

brauchen kann, und das im Gewissen seinen Richter erblicken sollte. Wie ihre affirmative Seite im Sinne des „kritischen Konventionalismus“ verstanden werden könnte, sei mit dieser Formel angedeutet: „Wir“ als real Entscheidende sollen im Sinne einer Verantwortung den anderen wie uns selbst gegenüber ‚Entscheidungen‘ suchen, mit denen wir uns nach bestem Wissen und Gewissen identifizieren können. Ich halte jenen Dualismus jedenfalls insofern für problematisch, als er den Gedanken einer objektiven Subjektivität verantwortlicher Urteils- und Entscheidungsvollzüge nicht zuzulassen scheint³². Ohne diesen Gedanken bliebe der „Konventionalismus der Verantwortung“ ein Torso. Denn ganz er selbst wird der einzelne erst, wenn er aus der sittlichen Einsicht seines Gewissens heraus ‚verantwortlich‘ lebt; seine wahre Identität vermag er nur in verantwortbaren Entscheidungen zu gewinnen.

2. Die aus der ethischen Basis eines „kritischen“ Rationalismus resultierenden Ideen oder Pflichten und das eine offene Gemeinwesen

a) Es gibt bei *Popper* zwar, wie sich zeigte, humanitäre Prinzipien von so etwas wie einer kritisch-konventionalistischen Ethik. Eingeführt aber werden sie bei ihm auf recht unsystematische Weise. Wie sie miteinander zusammenhängen, kann man meist nur vermuten. Sind sie also lediglich zusammengestellte Topoi ethischer Beurteilung? Kommt es mithin letzten Endes doch nur auf die sich ihrer bedienenden Beurteilungs-Entscheidungen an? Wenn dem so wäre, stünde erneut ein ethisch-pragmatischer Dezi-sionismus zur Debatte. Ganz anders verhielte es sich, wenn all jene Prinzipien an sich in einem systematischen Zusammenhang stünden und in ihm uns zugänglich werden könnten durch eine Ethik als Wissenschaft: Wir könnten dann mit deren Hilfe auch in systematischer Orientierung ethisch wie rechtlich urteilen. Fest steht jedoch, daß *Popper* der Ethik die Möglichkeit, wissenschaftlich zu werden, entschieden bestreitet³³. Eine Tatsachenwissenschaft ist

sie freilich nicht. Ihre Prinzipien lassen sich nicht empirisch falsifizieren oder gar verifizieren. Zweifellos sind sie nicht zu beweisen. Sicher abwegig wäre eine „wissenschaftliche“ Ethik, welche – auf extrem (pseudo-)„naturrechtliche“ Art – einen vollständigen „Kodex von Normen auf wissenschaftlicher Grundlage“ zu errichten suchte, damit wir bei schwierigen ethischen Entscheidungen bloß noch im Inhaltsverzeichnis nachzuschlagen bräuchten³⁴.

Aber kann man aus all diesen Gründen annehmen, die Ethik könne überhaupt keine Wissenschaft sein? Wohl nur, wenn man – wie *Popper* – ohne weiteres einen entsprechend verengten Wissenschaftsbegriff voraussetzt und eine philosophische ‚Wissenschaft‘ des ethisch, rechtlich oder politisch Verantwortbaren bzw. der unbeweisbaren und nur zu erweisenden Prinzipien kritischer Beurteilung auf Verantwortbarkeit hin nicht mehr in Betracht zieht³⁵.

Daß die Aufgaben, die mit einer solchen ‚Wissenschaft‘ anderer Art zu erfüllen wären, sich nicht ganz übergehen lassen, scheint auch *Popper* zu merken. Insbesondere das Bedürfnis nach der Einheit einer Grundorientierung scheint er zu empfinden. Wie aber könnte er es noch befriedigen, wenn nicht im Einklang mit seinem „kritischen Konventionalismus“? Seine Meinung ist nun³⁶, obgleich es keine rationale wissenschaftliche Basis für die Ethik geben könne, sei eine ethische Basis der Wissenschaft und des Rationalismus möglich – nämlich als ‚Entscheidung‘. Die ‚Annahme‘ eines kritischen Rationalismus konzipiert er daraufhin als eine ganz umfassende. Sie wirkt wie ein Äquivalent einer philosophischen Ethik oder einer Naturrechtslehre³⁷. Man könnte deshalb *Popper* vorwerfen, er habe zwar das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, ihm aber dann einen neuen Namen gegeben und selber es gepflegt.

b) Den Wahlspruch eines „selbstkritischen“ Rationalismus haben wir bereits kennengelernt: „Ich kann mich irren, du magst recht haben, aber gemeinsam werden wir vielleicht der Wahrheit auf die Spur kommen“³⁸. Nach *Popper* führt diese Einstellung zu einer ganzen Reihe von Ideen und sittlichen Verpflichtungen von letztlich auch politischer und sozialer Bedeutung. Genannt seien hier: Die Idee, „daß niemand sein eigener Richter sein solle“; die

der wissenschaftlichen Objektivität sehr ähnliche Idee der Unparteilichkeit; die Idee, „daß der andere ein Recht hat, gehört zu werden und seine Argumente zu verteidigen“, und schließlich die Ideen einer Sprache und einer Einheit der menschlichen Vernunft³⁹. Von dieser letzten Idee her hält *Popper* die der politischen Gleichberechtigung für allein verantwortlich; beide spielen bei ihm offensichtlich die „naturrechtliche“ Rolle von unbedingt verbindlichen Ideen. Verbrecherisch nennt er die Einstellung, im Gebiet der politischen, d. h. „die Gewalt von Menschen über Menschen“ betreffenden Probleme sei die Gleichberechtigungsidee abzulehnen⁴⁰; er geht mithin davon aus, daß wir zur Anerkennung dieser Idee sittlich verpflichtet sind. Pflichten nimmt er auch bezüglich der gemeinsamen Sprache der Vernunft an: Wir sollen diese unsere Sprache in der Weise verwenden, daß der in sie, wie er meint, erst durch große Schriftsteller eingeführte „Maßstab der Klarheit“ bewahrt wird und sie weiterhin als Instrument wichtiger Information und rationaler Kommunikation tauglich bleibt⁴¹. Die anzuerkennende Idee des Rechts der anderen, mit ihren Argumenten gehört und ernst genommen zu werden, enthält die Forderung der Toleranz, die uns gewiß verpflichten will⁴². Die Idee der Unparteilichkeit aber führt noch weiter, nämlich zur Idee der Verantwortlichkeit sowie zu der Pflicht, auf die gehörten Argumente auch zu antworten und auf die anderen Menschen selbst, sobald sie durch unsere Handlungen betroffen sind, auch einzugehen⁴³. Auf diese Art ist nach *Popper* der („kritische“) Rationalismus verbunden „mit der Erkenntnis der Notwendigkeit sozialer Institutionen“ zum Schutze der Freiheit der Kritik, des Denkens und des Menschen selbst; er läßt ihn daher „so etwas wie eine sittliche Verpflichtung zur Unterstützung dieser Institutionen“ begründen⁴⁴. Im Sinne einer solchen Verpflichtung sollen mit dem Rationalismus ferner politische Forderungen zusammenhängen, nämlich die einer Sozialtechnik der Einzelprobleme, einer Rationalisierung der Gesellschaft, eines Planens für die Freiheit und einer Kontrolle durch die „sokratische Vernunft, die ihre Grenzen kennt und die daher den anderen Menschen respektiert“⁴⁵.

c) Wie man sieht, konstruiert *Popper* zwar nicht mit der Strenge eines Transzendentalphilosophen von einem einzigen Prinzip auf ein ganzes System, bringt es aber sehr wohl fertig, eine einzige ‚Entscheidung‘ zum Schatzkästlein alles dessen auszuformen, was er in Ethik, Recht und Politik als unverzichtbar wertet. Seine Sammlung von Thesen, wie sie zuvor wiedergegeben wurde, läßt jedoch noch viele Fragen offen. Die behaupteten Zusammenhänge zwischen „dem“ Rationalismus und bestimmten Ideen oder Pflichten leuchten nicht durchweg ein. Der kritisch-rationalistische Wahlspruch ist zwar ein plausibler Ausgangspunkt. Inwiefern und inwieweit kann er aber auch Angelpunkt sein für eine einheitliche und verantwortbare ethisch-politische Theorie? Zugrunde liegt ihm die Idee eines richtigen Verfahrens unserer Bemühungen um die Wahrheit. Doch wie verhält sie sich zu den Ideen der Wahrheit oder der Gerechtigkeit selbst? Und wie verhält sich die von ihr her behauptete „ethische Basis“ des Rationalismus zu den ethisch gehaltvollen Ideen und Prinzipien des humanitären Gerechtigkeitskonzepts? Sollen diese als Implikationen der Idee gemeinsamen Suchens der Wahrheit zu verstehen sein? Diese Idee läßt sich zugleich als Grundidee eines kritischen Rationalismus empirischer Erkenntnis auffassen. Führt *Popper* sie also in seinen ethisch-politischen Entwurf nur zu dem Zwecke ein, mit ihr den Einheitspunkt seines gesamten Rationalismus vorzuführen? Oder sind schon sein kritischer Dualismus der menschlichen Alleinverantwortlichkeit und sein Konventionalismus der ‚Entscheidungen‘ irgendwie im Sinne gemeinsamer „Wahrheits“-Suche zu denken? Gehören also die mit jenem Wahlspruch gekennzeichnete „kritisch-rationalistische“ Einstellung und die „kritisch-dualistische“ zusammen? Ich glaube, daß diese beiden Fragen zu bejahen sind. Außerdem meine ich, daß die eine „kritische“ Einstellung nicht bloß im formalen Sinne des Ansatzes mit jener Verfahrensidee oder der Idee verantwortlicher ‚Entscheidung‘ überhaupt, sondern darüber hinaus auch im inhaltlichen Sinne der ethischen und politischen Prinzipien *Poppers* gedacht werden muß.

d) Die ethische Basis des Rationalismus ist als quasi „irrationale“ die eines „selbstkritischen“, d. h. seine Grenzen respektierenden Rationalismus. In ihren Ideen, Prinzipien und Pflichten sind diese Grenzen näher bestimmt. Der einzelne, der sich an ihnen orientiert, kann selbst zu einem werden, der „seine Grenzen kennt“. Als ein maßvoller Mensch aber ist er frei für höchste Qualität im Konkreten. Wenn wir dies bedenken, gewinnen wir Zugang zu einer weiteren Dimension jenes „selbstkritischen“ Rationalismus.

Popper konzentriert sich in seiner vergleichenden Analyse des totalen Irrationalismus und des nichttotalen Rationalismus nicht etwa nur auf dessen allgemeine ethische Basis-Prinzipien. Er wirft vielmehr einen Blick auch auf das Land jenseits der ethischen Grenzen der wissenschaftlichen ratio, für das sie kein Organ hat. Eben dort, wo sie allein das schlechthin Irrationale ansiedelt, entdeckt er eine äußerst sinnvolle „Irrationalität“. Er bekommt gleichsam den Adam zu Gesicht, der unendlich mehr ist als bloß ein Einzelfall seiner Gattung. Hinter dem ‚kritischen‘ Rationalismus steht daher ein Menschenbild mit existentiellen Zügen. Obschon *Popper* ihnen im „Rationalismus“ (im engeren Sinne) als der Rationalist, der er bleibt, keinen Platz einzuräumen vermag, denkt er nicht daran, sie um der Geschlossenheit einer – dann „umfassend“ rationalistischen – Theorie willen zu leugnen. Den Menschen erkennt er vielmehr als einzigartiges Individuum mit einzigartigen Handlungen, Erfahrungen und Beziehungen an, das sich mit rationalen Methoden nicht erfassen läßt und nicht auf Typisches zu reduzieren ist⁴⁶. Diese Stellungnahme verdient Bewunderung. Sie erscheint als die eines Mannes, der Philosoph genug ist, um zu sehen und zu akzeptieren, daß jenseits der Schulweisheit seines Systems die wichtigsten Dinge der Welt erst beginnen. Und auch als die eines verkappten Intellektualisten oder Intuitionisten, der ‚weiß‘, daß die bloße „Rationalität“ nur begrenzten Wert hat, und zugleich begreift, daß der typisierende Verstand der Wissenschaften nicht überall hinreicht. *Popper* sagt sogar etwas ganz Entscheidendes zur Frage nach dem ‚Sinn‘ unserer Welt, wenn er bemerkt, gerade der „irrationale“ Bereich der einzigartigen Individualität

scheine den menschlichen Beziehungen Bedeutung zu verleihen – und die Einzigartigkeit unserer Erfahrungen mache, wie die meisten Menschen fühlten, unser Leben lebenswert⁴⁷.

Poppers höchst konkreter Sicht der menschlichen Existenz entspricht eine Intention seines kritischen Konventionalismus. Nicht nur als Theoretiker einer Sozialtechnik der „kleinen Schritte“ und einer „Schritt für Schritt“ erkennenden Wissenschaft, sondern auch als Ethiker ist er an Konkretisierung interessiert. Seine „ethische Folgenanalyse“ dient, wie sich erwies, hauptsächlich dem Ziel einer Gewissensentscheidung, welche mit Hilfe der Vorstellungskraft auch die den fraglichen Entscheidungsalternativen zugehörigen Folgen berücksichtigt und daher „mit offenen Augen“ sich vollzieht. Im Lichte der humanitären Prinzipien einer kritisch-konventionalistischen Ethik aber ist klar, daß es darüber hinaus letztlich um die objektiv verantwortbare Gewissensentscheidung geht – und daß schließlich auch ihretwegen dem Gewissen ein Vorrang zukommen muß. Indem *Popper* am Christentum rühmt, daß es „in jedem einzelnen Fall die Stimme des Gewissens dem bloß formalen Gehorsam und der Erfüllung des Gesetzes entgegenhält“⁴⁸, gibt er zu erkennen, wie ethisch-konkret er selber denkt. Die konkrete Orientierung seines Gewissensverständnisses scheint der seiner Lehre zur einzigartigen Individualität zu entsprechen. Ich halte es deshalb für richtig, jene ethische Basis des Rationalismus auch als eine existentielle und konkrete zu betrachten. Aus der so verstandenen Basis jedoch resultiert vornehmlich die Idee einer Gesellschaft, in der die Stimme des Gewissens nicht verleugnet werden muß und die höchstpersönlichen Beziehungen unter den Menschen nicht zu verkümmern brauchen.

e) Trotz der Vielfalt des Einzigartigen im Leben der Individuen sind die elementaren Ideen und Pflichten der Verantwortung immer dieselben. Die ethische Basis des Rationalismus ist deshalb notwendigerweise im Grunde nur eine; Meinungsverschiedenheiten darüber, wie ihre Grundsätze gefaßt werden sollten, können daran nichts ändern. Nur als eine ist sie uns aufgegeben. Nur um ein einziges Sollen geht es mithin. Damit aber vereinfacht sich das

Problem der „offenen Gesellschaft“ beträchtlich: Die Vorstellung einer extrem pluralistischen Ordnung mit radikal divergierenden Grundpositionen entfällt. Die Einheit des offenen Ganzen braucht nicht paradoxerweise nur formell und über kurz oder lang illusorisch zu sein. Die Grundsätze seiner Integration sind je schon vorgezeichnet. Nur noch realisieren sollte man sie. Haben wir sie demnach zu denken als ein allererst ins Sein umzusetzendes Sollen? Wir müßten dann sogar sie nach Art des utopischen Radikalismus, den *Popper* doch ablehnt, wie ein ideales Ziel erstreben und wären versucht, es nach dem Rezept des utopischen Radikalismus zu verwirklichen, das er doch erst recht ablehnt⁴⁹.

Diese Gesellschaft gibt es aber bis zu einem gewissen Grade bereits. Der Weg zu offeneren Ordnungen ist schon gefunden und wird von vielen schon begangen. Hat also jene ethische Basis im Gegenteil nur die Funktion, die faktisch geltenden Normen und Institutionen des je bestimmten, schon einigermaßen offenen Staatswesens als sittlich verbindlich erscheinen zu lassen? Soll sie bloß einen ethischen Positivismus der offenen Gesellschaft legitimieren? Allein sie machte dann das vom Faktischen prinzipiell unabhängige „Sollen“ des kritischen Dualismus und Konventionalismus aus. Gegen diesen Gedanken zu ihr mag man etliche Einwände haben. Diskutabel bleibt dann noch der Vorschlag, sie konsequent zu reduzieren auf die moralische Basis der rechten Einstellung.

Der „kritische Dualismus“ charakterisiert die offene Gesellschaft. Ob es sie gibt, hängt davon ab, ob wir uns zu ihm entschließen⁵⁰. Unsere „kritisch-dualistische“ Einstellung ist deshalb anscheinend ihr A und O. Diese Einstellung aber schließt das Ethos der Prinzipien des „kritischen Konventionalismus“ der Verantwortung ein. Wenn wir alle sie hätten, wollten wir alle die offene Gesellschaft. Darum scheint man annehmen zu müssen, allein schon durch jene Einstellung mit ihrem Ethos könne diese Gesellschaft Wirklichkeit werden. Welche Konsequenzen aber hätte diese Annahme? Zu intendieren wäre die offene Gesellschaft nur noch im Sinne der Hoffnung, nach und nach würden immer mehr

einzelne sich zum „kritischen“ Geiste bekehren, bis zu guter Letzt aus ihm heraus alle einmütig handelten und eine solche Gesellschaft realisierten.

Doch dies Ideal wäre äußerst unrealistisch. In der Realität nämlich sähe die Gesellschaft, die allein kraft ihrer moralischen Basis als eine offene glücken sollte, stets nur etwa so aus wie der *Hobbes'sche status naturalis*. Einige wenige Verantwortungslose genügten in ihr, um Verhältnisse herbeizuführen oder zu perpetuieren, in denen sogar Menschen guten Willens gezwungenermaßen äußerst schlecht handeln würden, um sich zu erhalten. Das Prinzip ‚Verantwortung‘ bliebe ähnlich folgenlos wie die *lex naturalis* im Naturzustand⁵¹. Eine Gesellschaftsordnung, die paradoxerweise derart „offen“ ist, daß im Grenzfall ein einziger Verantwortungsloser die Macht hätte, sie in das anarchische oder totalitäre Gegenteil ihrer selbst zu verwandeln, kann man aber unmöglich bejahen. *Popper* will sie wohlweislich nicht. Wie schon seine Ausgangsthese zum griechischen Rechtsdenken zeigt⁵², versteht er seinen kritischen Dualismus und Konventionalismus sowie seine offene Gesellschaft vor allem auch im Sinne erzwingbarer Gesetze des positiven Rechts eines demokratischen Staatswesens. Von daher scheint sich jedoch eine objektivistische Alternative nahezulegen.

f) Sowohl die humanitären Prinzipien des kritischen Konventionalismus als auch die aus der ethischen Basis eines ‚kritischen‘ Rationalismus resultierenden Ideen und Pflichten bedeuten für die Staatsgesetze, daß sie „nicht völlig willkürlich“, sondern im wesentlichen sittlich verantwortbar und richtig sein sollen. Wie aber, wenn entsprechend gelungene Gesetze bereits in Geltung sind und die sittliche Kultur einer solchen Gesellschaft prägen? Müssen sie dann nicht als Objektivationen eines kritisch-konventionalistischen Ethos anerkannt werden? Oder folgt aus jener ethischen Basis dann sogar die Pflicht, in ihnen als einem „Sein“ das maßgebliche „Sollen“ zu erblicken und zu akzeptieren?

Zu ähnlichen Fragen führt die Betrachtung dessen, was *Popper* über die „Institutionen“ sagt. Ihnen spricht er zunächst nur die Funktion eines Mittels zur Steigerung unserer Macht zum Guten

wie zum Bösen zu, versteht sie dann aber auch teleologisch. Er erklärt, sie würden grundsätzlich „immer im Hinblick auf bestimmte Normen aufgebaut“ bzw. „mit einem wohlbestimmten Ziel vor Augen entworfen“; auch die als unbeabsichtigtes Handlungsergebnis entstandenen Institutionen seien das – indirekte – Resultat eines zweckhaften Vorgehens, und sie funktionierten zudem größtenteils nur, wenn gewisse Normen Beachtung fänden⁵³. Sein Interesse konzentriert sich hier freilich wieder nur auf die Dualität von normativen Gesetzen und Naturgesetzen. Er stellt fest, daß in den Institutionen normative und soziologische Gesetze „aufs engste miteinander verwoben“ sind, geht aber nicht dazu über, sie als – im Sinne verantwortbarer Ziele und Normen – „objektiv sittliche“ Gestaltungen einer mehr oder weniger schon vernünftig gewordenen Wirklichkeit in Betracht zu ziehen. Hinsichtlich der demokratischen Institutionen, die für die „offene Gesellschaft“ konstitutiv zu sein scheinen, ist das nicht sehr überzeugend; sollten nicht wenigstens sie als solche Gestaltungen Anerkennung finden? Und müßte nicht zumindest in bezug auf sie es im Sinne eines Verantwortungs-Konventionalismus als legitim gelten, sich in ‚Entscheidungen‘ an institutionell vorgegebenem als einem „vernünftigen Wirklichen“ zu orientieren?

3. Moralischer und juridischer Positivismus, ethischer Futurismus oder utopischer Radikalismus als Extreme

a) Daß die Frage nach einem vernünftigen Sein von Normen und Institutionen einer offenen Gesellschaft bei *Popper* nicht auftaucht, ist nur zu verständlich. Kaum etwas lehnt er so nachdrücklich ab wie den Positivismus der Lehre, „daß das Bestehende gut ist, da es keine anderen Maßstäbe geben kann als die bestehenden“, daß also „*Macht Recht ist*“. Mit ihm glaubt er *Hegels* Überzeugung gleichsetzen zu müssen, was vernünftig sei, das sei wirklich, und was wirklich sei, das sei vernünftig⁵⁴. Welche Alternative zu jenem Positivismus kommt, nachdem diese Überzeugung abgewiesen ist,

wohl noch in Betracht? Zunächst einmal die der Ansicht, das Bestehende sei schlecht, die Entwicklung werde jedoch zu einem Zustand führen, der nur gut sei. Aber ist dieser Zustand bzw. das Bestehende der nahen oder fernen Zukunft wirklich gut? Die Kalamität jener Ansicht ist, daß man so nicht mehr fragen kann, sobald das künftige Gute als der einzige „moralische Maßstab der Dinge“ rangiert. Das von einer Entwicklung erwartete Bestehende einer späteren Zeit ist nach seiner Dogmatisierung aus Hoffnung nicht mehr moralisch kritisierbar. Es muß, wie auch immer es aussehen mag, gelten als gut, wenn keine anderen, übergeordneten Maßstäbe mehr übrigbleiben. Der „theoretischen Struktur“ nach ist mithin jene Ansicht gleichfalls positivistisch. *Popper* kritisiert sie daher als die eines historizistischen „ethischen Futurismus“, der die künftige Macht mit dem Recht identifiziert⁵⁵.

Man könnte gegen seine Kritik einwenden, sie gehe dann ins Leere, wenn die Meinung die sei, das schlechte Bestehende müsse nach Maßgabe eines Sollens bewußt ersetzt werden durch eine ganz neue und entsprechend gute Ordnung. In der Tat ist diese Meinung eine Art Alternative zu jeglichem Positivismus; ob eine akzeptable, das wird sich zeigen müssen. Jedoch auch mit ihr setzt *Popper* sich auseinander. Um sie verständlich zu machen, bedient er sich eines platonischen Gleichnisses. Der Künstler, der ein miserables Gemälde durch ein Meisterwerk ersetzen will, muß zuallererst die Leinwand reinigen⁵⁶. So muß auch der „politische Künstler“ verfahren. „Er muß die bestehenden Institutionen und Traditionen ausrotten. Er muß reinigen, austreiben, deportieren und töten“, kurzum: „liquidieren“. Auf Kompromisse darf er sich dabei nicht einlassen. Nur an seinen perfekten Entwurf einer „nagelneuen Welt“ braucht er sich zu halten, nur ihn soll er ausführen – und zwar so ähnlich, wie man ein Bild malt oder einen „ganz neuen Teppich“ webt. Dieser Standpunkt eines „utopischen Radikalismus“ ist zugleich der einer „utopischen Sozialtechnik“, die es unternimmt, ein endgültiges politisches Ziel für die Gesellschaft als ganze nicht etwa nur anzustreben, sondern nach fertigen Plänen durchzusetzen⁵⁷. Daß *Popper* diese Sozialtechnik, die nicht

mehr aus Erfahrung lernen zu müssen glaubt, als methodisch falsch und als unrealistisch kritisiert, ist wohl noch nicht das Wichtigste an seiner Auseinandersetzung mit jenem Radikalismus. Desse Hauptfehler sind normativer Art – und in bezug auf sie sind an *Poppers* Kritik normative Aspekte vermutlich die Hauptsache. Ein sehr wesentlicher kam zuvor schon zur Sprache. Jenes endgültige Ziel ist nicht mehr das eines sich immer wieder neu auf die Verhältnisse einstellenden und klüger werdenden Handelns, sondern das des Herstellens eines einzigen Werks. In der utopisch-radikalen Theorie und ihrer Technik hat die poetische Hybris des „politischen Künstlers“ die praktische Vernunft des verantwortlich handelnden Staatsmanns verdrängt.

b) Wie der moralische Futurismus, so läßt auch der utopische Radikalismus kein gutes Haar am „Bestehenden“. Seine These⁵⁸ vom nötigen Ausrotten des gesamten „Anstoß erregenden sozialen Systems“ ist gleichfalls ganz pauschal. So aber kann sie nur eine bloße Behauptung bedeuten. Obwohl also der „politische Künstler“ keineswegs weiß, daß am „Bestehenden“ alles und jedes schlecht ist, verurteilt er es total. Mit dem Sendungsbewußtsein eines nicht ganz allwissenden, aber ganz erbarmungslosen Herrn der Geschichte maßt er sich an, eine ganz neue Welt zu entwerfen und die wirkliche Welt auf sie hin rücksichtslos umzugestalten. Und obwohl er erst recht nicht durch umfassende Erfahrung in allem einzelnen weiß, was gut ist, präsentiert er seinen Entwurf als die einzige Alternative zum vorgegebenen Schlechten. Er übersieht dabei, daß er mit seinen Maßstäben und Plänen selber noch zum „Bestehenden“ gehört, also beim radikalen „Reinigen der Leinwand“ auch seine eigenen Vorurteile aufgeben und seine eigenen Pläne zerstören müßte⁵⁹.

Gesetzt jedoch, er habe dank eines glücklichen Zufalls sogleich durchweg das Beste getroffen – wäre dann nicht alles gut? Durchaus nicht, denn sein perfektes Modell würde sehr bald veralten; nur im Märchen steht das prächtige neue Schloß auf der grünen Wiese gegenüber dem alten Palast (der stehenbleibt!) schon am nächsten Morgen dem staunenden Publikum vor Augen. Man kann nicht

nach einem einzigen Bauplan der Menschheit ein neues Haus erbauen; man kann nicht durch nur eine Erfindung ein für allemal die Welt verbessern. Denn Menschheit und Welt verändern sich ständig. Jener Politiker müsste an sich seinen Entwurf andauernd modifizieren, um mit ihm dem jeweils Neuen wenigstens einigermaßen Rechnung zu tragen⁶⁰. Aber er denkt gar nicht daran, dergleichen zu tun. Für ihn konzentriert sich längst alles Gute im „Sollen“ seines Entwurfs; er ist – ähnlich wie der moralische Futurist in bezug auf den guten Zustand der Zukunft – schon lange des Glaubens, andere, übergeordnete Maßstäbe könne es nicht geben. Das absolute und unveränderliche Ideal, wie er es sich vorstellt, vermag er deshalb überhaupt nicht mehr kritisch zu sehen. Wie der futuristische Positivist, so ist auch er ein Dogmatiker reinsten Wassers. Seine Politik ist schon im Prinzip verantwortungslos. Sie versagt vollständig gegenüber der Aufgabe, den sich wandelnden Lebensverhältnissen (als einem „Sein“ mit auch normativer Bedeutung!) Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Sklavisch dient er dem sterilen Abbild eines allzu schönen Traums von einer höchst vollkommenen Gesellschaft, das am Ende nur eine perfekte Diktatur zur bitteren Realität machen könnte⁶¹.

c) Die Gerechtigkeit bleibt im utopischen Radikalismus imaginär. Der Freiheit der Individuen ergeht es in ihm noch weit schlechter. Sie wird nicht mehr geachtet. Oder sogar als egoistisch verketzert. Dem „künstlerischen Diktator“, der mit Gewalt der Welt Gerechtigkeit und Freiheit bringen will, steht sie im Wege. Auf sie kann niemals Rücksicht nehmen, wer das soziale Übel an der Wurzel zu packen und es auszurotten sucht. Ihr menschlicher Faktor stört immer nur die radikalen Maßnahmen, die vonnöten sind. Ist womöglich sie die Wurzel jenes Übels?

Die Frage, worin die wahre Freiheit besteht, ist selbstverständlich definitiv geklärt in einem wahrhaft radikalen Entwurf. Als wirkliche Freiheit aber kann es sie dann erst geben, wenn er vollends verwirklicht ist. Seine Vollkommenheit kommt allein den dereinst noch Lebenden zugute, obwohl doch, wie *Popper* vermerkt, jede Generation von Menschen ihre Rechte hat⁶². Ein Wei-

teres kommt hinzu: Um der Schönheit des idealen Zieles willen muß und darf das Leben der Menschen als Mittel verwendet werden; der absolute Endzweck „legitimiert“ letztlich alles. *Popper* betont demgegenüber, „daß kein Zweck jemals alle Mittel rechtfertigen kann“ und „daß jedermann das Recht haben soll, sein eigenes Leben zu gestalten, wie er will, solange er dadurch das Leben anderer nicht zu sehr stört“⁶³.

Denkbar ist allerdings auch eine Version utopisch-radikaler Reform, die so kühn ist, sich der freien Entscheidung der einzelnen anzuvertrauen. Ihre Hauptschwierigkeit ist der Konsens, den sie fordert. Ihn für den einzigen, umfassenden Plan und die radikalen Mittel zu seiner Verwirklichung sich zu erhoffen, ist wohl der Gipfel utopischen Denkens. Wenn es nur um konkrete Pläne für schrittweise Reformen einzelner Institutionen sowie um bestimmte bestehende Übel und die Mittel zu ihrer Bekämpfung geht, ist, wie *Popper* ausführt, ein Übereinkommen weit eher möglich. Die in bezug auf Institutionen unvermeidlichen Kompromisse „mit Umständen, Interessen usf.“ können dann noch am ehesten vernünftig sein und auf demokratischem Wege zu Verbesserungen führen⁶⁴.

Im Hinblick auf die Natur des Menschen gibt *Popper* vor allem zwei Dinge zu bedenken. Die ästhetische Begeisterung für das Vollkommene, die hinter der utopischen Revolutionierungstendenz steht, ist erst von Wert, wenn sie gezügelt wird durch den Verstand, durch ein Gefühl der Verantwortlichkeit und durch humanitäre Hilfsbereitschaft⁶⁵; erst dann können konkrete historische Ideale verantwortbar sein. Verliert sich jene Begeisterung in einen einzigen Traum und in den Fanatismus eines Dienstes allein an ihm, so muß sie auch praktisch unkontrolliert werden. Der Versuch, ein umfassendes Programm für eine neue Welt ganz kompromißlos durchzuführen, muß scheitern an der „allergrößten Schwierigkeit“, Vernunft und nicht Leidenschaft oder Gewalt herrschend werden zu lassen⁶⁶. Wer all seine Hoffnung setzt auf eine radikale Utopie, der wählt sich ein wildes Pferd ohne Zaumzeug und Zügel, das mit oder ohne ihn enteilen wird irgendwohin.

d) Der utopische Radikalismus ist nach alledem nur noch als eine äußerst abwegige und gefährliche „Alternative“ zum extremen Positivismus zu werten. Er setzt zwar nicht wie dieser irgendein Sein als das einzige Sollen fest, verabsolutiert aber irgendein Sollen zum einzig möglichen, das bloß noch umzusetzen ist ins faktische Sein. Damit überbietet er noch den Irrtum einer extremen Naturrechtslehre, die meint, es gebe gar keine Entscheidungsfragen, sondern lediglich Gerechtigkeitsfragen mit je nur einer rechten Antwort; für ihn existiert überhaupt nur noch ein einziges ethisch-politisches Problem mit einer allein richtigen Lösung. Er ist folglich nichts als ein Gegenextrem zu einem dezisionistischen Extrem-Positivismus, demzufolge jede beliebige Entscheidung der Macht Recht ist.

Die zwei Extreme berühren sich in ihrer negativen Konsequenz: Praktisch führen beide über kurz oder lang dazu, daß die offene Gesellschaft der Verantwortung verkehrt wird in die geschlossene der Macht. Der extreme ethische und juristische Positivismus respektiert nur zunächst noch die bestehenden Normen und Institutionen einer offenen Gesellschaft so, als ob sie an sich vernünftig wären; zuletzt ist er bereit, jedes beliebige faktische Sein zu akzeptieren als ein „Sollen“, d. h. auch irgendeine geschlossene Ordnung für gut zu befinden. Sogar sein Gegenextrem ließe er zum Zuge kommen – nur Erfolg müßte es haben.

Der utopische Radikalismus hingegen beginnt damit, die kritische Einstellung zum Bestehenden zu verabsolutieren. Keine offene Ordnung ist ihm gut genug. Radikal unkritisch aber ist er gegenüber seinen eigenen Plänen und seiner eigenen Praxis. Unter seiner Flagge kann alles Beliebige segeln. Unter ihr darf man siegen mit allen möglichen Waffen. Da es ihn nur gibt in Gestalt mehrerer Utopien, endet er faktisch mit dem „Recht“ der jeweils stärkeren Bewegung.

4. Der Dualismus von Sein und Sollen oder der wirkliche Sinn freiheitlicher Normen, Institutionen und Traditionen

a) Dem kritischen Dualismus und Konventionalismus zufolge sind sowohl ethische Forderungen als auch rechtliche Normen und politische Institutionen grundsätzlich als Entscheidungen im Unterschied zu Tatsachen bzw. als „Sollen“ im Unterschied zu „Sein“ zu denken. Sobald solche Normen oder Institutionen jedoch wirklich Geltung erlangt haben, lassen sie sich insofern auch auffassen als Fakten oder faktisches Sein. Wären sie aber dann nichts als dies, so wäre der Vorwurf, sie entsprächen nicht den humanitären Prinzipien der Verantwortung, kaum verständlich. Mit diesem Vorwurf oder mit dem Versuch, sie im Lichte jener Prinzipien bzw. „Standardnormen“ kritisch zu prüfen, setzt man andererseits bereits voraus, daß sie sich nicht in bloßem Sein erschöpfen. Nicht auszuschließen ist, daß so eine Prüfung positiv ausfällt. Müßten die betreffenden Normen oder Institutionen dann nicht als ein seinem Sollen bereits entsprechendes ‚Sein‘ gedacht werden? Der kritische Dualismus läßt das anscheinend nicht zu. Bringt er also den Zwang mit sich, immer alles sogleich wieder in Frage zu stellen, was wirklich zu gelten beginnt? Das kann man nicht annehmen, ohne ihn mit abstrakt-revolutionärem Fanatismus gleichzusetzen⁶⁷. Wie hat man es dann aber zu verstehen, daß er außer dem „Sollen“ nur das *faktische* „Sein“ annimmt?

Gedacht ist er zweifellos als die einzige Alternative zu den Extremen naturalistischen, positivistischen und utopisch-radikalen Denkens. *Popper* scheint die Methode, das jeweilige Wirkliche als vernünftig zu betrachten, schon im Prinzip dadurch auszuschließen, daß er alles „Wirkliche“ zum „Faktischen“ reduziert. Das umgekehrte Verfahren, dem „bloße Sollen“ einer Utopie zu einem faktischen Sein zu verhelfen, verhindert er offenbar dadurch, daß er das Sollen lediglich im Sinne von Prinzipien versteht, welche offen sind für eine Pluralität von Normen oder Entscheidungen. So richtig dies Verständnis ist, so problematisch ist

jene Reduktion. Erst sie ermöglicht nämlich die beiden Extreme. Dies spricht dafür, daß ein Dualismus von prinzipiell gemeintem „Sollen“ und faktischem „Sein“ nicht das letzte Wort sein kann. Über ihn hinaus ist man schon dann, wenn man erkennt, daß der „kritische Konventionalismus“ nicht mit ihm identisch, sondern ein Zwilling ist mit anderem Gesicht. Ein Konventionalismus ‚verantwortlicher‘ Entscheidungen bleibt untrennbar von der Annahme, mit ihnen solle „Vernünftiges“ wirklich zur Geltung kommen. Die Frage ist nur, wie das genauer zu verstehen ist. Richtig ist zwar, daß eine direkte „Verwirklichung“ eines Ideals oder gar einer Idee zu nur einem einzigen „Wirklichen“ sich verbietet: Jeder Versuch zu ihr wäre nicht nur vergebens, sondern auch mit vielfachem Unrecht verbunden. Zu „realisieren“ sind aber auch fundamentale Ideen und Prinzipien – freilich nur in der Form einer Pluralität von vergleichsweise besonderen „Werten“ oder Normierungen.

In rein dualistischer Sicht bedeuten die positivrechtlichen Normen, die normativen Elemente der demokratischen Institutionen und die Traditionen einer mehr oder weniger offenen Gesellschaft sowie die Idee der „offenen Gesellschaft“ im Prinzip nur ein Sollen. Die Normen etc. einer bestimmten, schon existierenden offenen Gesellschaft aber sind auch real gegeben. Sollte man sie trotzdem nur entweder als rein normative ‚Entscheidungen‘ oder als bloße Tatsachen ansehen dürfen? In ihrem Falle entspricht doch eine Realität bereits ihrer ‚Norm‘ – oder ein „Wirkliches“ ist schon vernünftig.

b) Die dem „kritischen Dualismus“ *Poppers* eigentümliche Verstandesidee eines nur faktischen Seins ist offenbar überall dort letzten Endes fehl am Platz, wo es um die objektive Vernünftigkeit eines interpersonal Verantwortbaren geht. Auf sie hin lassen sich nicht nur vorgesehene, sondern auch bereits realisierte Handlungen, Normen oder Institutionen kritisch beurteilen. So oder so wird dann primär etwas Vernünftiges intendiert; ob es einstweilen nur uns „aufgegeben“ ist oder schon als „Bestehendes“ vorliegt, ist demgegenüber sekundär. Im zweiten Falle ein vernünftiges Beste-

hendes prinzipiell nur als ein faktisches Sein einzustufen, bedeutete eine ihm grundsätzlich inadäquate normative Stellungnahme und dürfte auf einen Faktizitäts-Dogmatismus mit extrem relativistischen und positivistischen Weiterungen hinauslaufen⁶⁸. Der „kritische Dualismus“ *Poppers* läßt sich jedoch so verstehen, daß er nichts derartiges mehr verlangt. Wir können ihn auffassen im Sinne des Unterschieds zwischen vorgegebenem Urteil (das falsch bzw. ungerecht sein kann) und aufgegebener (wahrer bzw. gerechter!) kritischer Beurteilung. Er fordert dann im Grunde allein die Anerkennung des Sachverhalts, daß schlechthin alles nur methodisch zu dem „faktischen Sein“ eines Gegenstands kritischer Beurteilung und verantwortlich-freier Entscheidung distanzierbar ist. Seine Grundthese ist, wie mir scheint, die: Alles Bestehende oder Vorgesehene muß gedacht werden als etwas, was in Frage gestellt werden kann – denn jedenfalls grundsätzlich soll es immer nur in der Vermittlung durch Verantwortung zur Geltung kommen.

Mit dieser Formel ist der Gedanke eines „vernünftigen Wirklichen“ im Bereiche der Macht des Menschen keineswegs unvereinbar. Nur richtig verstehen muß man ihn. Als vernünftig anzuerkennen ist etwas Wirkliches mit normativer Bedeutung mindestens dann, wenn klar ist, daß es sich im Sinne humanitärer Prinzipien in kritischen Beurteilungen und praktischen Bewährungsproben als verantwortbar erweist⁶⁹. Ob und inwieweit ihm Vernünftigkeit zukommt, ist jedoch nicht etwa bloß mittels der Methode von Versuch und Irrtum im Rahmen einer Sozialtechnologie der Einzelprobleme rein empirisch zu ermitteln⁷⁰; *Popper-Epigonen*, die ihr solches zutrauen und meinen, sie könne uns von unserer Verantwortung für Kritik und Entscheidung entlasten, haben das Wichtigste am „kritischen Dualismus“ noch gar nicht mitbekommen.

c) Die von diesem insbesondere verlangten kritischen Beurteilungen in normativer Hinsicht beziehen sich im übrigen strenggenommen immer primär auf *gedachtes* „Sein“ oder „Wesen“. Ob die Qualität der Verantwortbarkeit oder Vernünftigkeit einer bestimmten „Norm“ oder „Sache“ zuzuerkennen ist oder nicht,

das können wir stets nur in bezug auf einen bereits geistig vergegenwärtigten Sachverhalt mit normativer Bedeutung entscheiden. Dies ist der Grund dafür, daß bei jenen Beurteilungen selbst die Frage, ob die betreffende „Norm“ schon vorgegeben oder noch aufgegeben ist⁷¹, genauso irrelevant bleibt wie die, ob die betreffende „Sache“ bereits als Lebenssachverhalt vorkommt oder nur als real möglich antizipiert ist. Es handelt sich bei ihnen – was *Popper*, in seiner Essentialismus-Kritik befangen, nicht sieht – um Beurteilungen einer normativen ‚Natur der Sache‘⁷².

Eine große Rolle spielen jene beiden Fragen erst dann, wenn es um die wirkliche Geltung von Normen oder Traditionen geht. *Popper* hält den „institutionellen ‚gesetzlichen Rahmen‘“ einer Gesellschaft allein nicht für ausreichend, weil dieser, obschon objektiv vernünftig, hinsichtlich der Personen noch ambivalent bleibt. Er behauptet darum die Notwendigkeit auch eines ‚moralischen Rahmens‘ einer offenen Gesellschaft und erklärt, vornehmlich die demokratischen Traditionen seien notwendig, „um eine Art Bindeglied zu schaffen zwischen Institutionen und den Intentionen und Wertbegriffen der Individuen“⁷³. In einem offenen Gemeinwesen, in welchem außer den Institutionen auch solche Traditionen weithin so wären, wie sie sein sollten, käme insoweit ein Sinn⁷⁴ zur Geltung, zu dem sich alle Bürger frei und ausdrücklich bekennen könnten. Nicht allein eine „kritisch-dualistische“ Moral, sondern erst er würde die „gewissenhaften“ und beflissenen Verbeugungen der extremen Positivisten vor der Macht vollends als charakterlos ... und die künftige „heile Welt“ der utopischen Radikalen als den Spatz auf dem Dach erscheinen lassen, den man gerne vergißt, weil man die Taube schon hat.

5. Die Idee des Gemeinwohls als Desiderat eines ethisch-politischen Konventionalismus der Verantwortung

a) Eine pluralistische Gesellschaft, die ihre Pluralismus-Defizite entdeckt hat und mit ihnen fertig zu werden sucht, wird wie von selbst wieder auf das „Gemeinwohl“ aufmerksam. Die guten Zeiten sind ihr vergangen, in denen der blinde Fleck im Auge des Fortschritts diese Idee zum Verschwinden zu bringen schien. Sobald einige allgemeine Interessen augenscheinlich zu kurz kommen, wirkt es absonderlich, wenn das, was im freien Spiel der Interessen und Kräfte sowieso geschieht, pauschal als „Gemeinwohl“ ausgezeichnet wird⁷⁵. Man kann sich dann auch nicht mehr den Luxus erlauben, jene Idee umgekehrt als eine Leerform abzuservieren, die nur taugt für das ungenießbare Gebräu einer Ideologie. Das Gemeinwohl ist nicht das, was sich wunderbarerweise zeigt, wo einer alles übersieht und dann summiert⁷⁶. Es ist vielmehr ein leuchtendes Ziel, das unsere Wege umso mehr erhellt, je energischer wir heute und hier unsere Lasten ihm entgegentragen. Spätestens nach einem Ärgernis erstreben wir es. Doch dann stellt es vielleicht auch als das rechte Wort sich ein⁷⁷.

Bei *Popper* fehlt das Wort zwar nicht, aber es fällt nur am Rande. Nahezu verleugnet wird also die Idee. Spielt also auch das, was mit ihr vernünftigerweise gemeint ist, überhaupt keine Rolle? Diese entscheidende Frage veranlaßt zur Suche nach einer Vernunftidee ‚Gemeinwohl‘ und nach objektiven Entsprechungen zu ihr in der *Popperschen* Konzeption. Deren Zentrum ist jedoch die Idee der offenen Gesellschaft mit den Prinzipien und Pflichten der ihr entsprechenden Haltung. Wenn auch diese Idee eine der Vernunft ist, sollte sich von ihr aus jene finden lassen. Thesen der Konzeption aber, die unverträglich wären mit der einen oder auch der anderen Grundidee, wären doch wohl verfehlt. Trotzdem in ihrem Sinne eine „Gemeinwohl-idee *Poppers*“ zu rekonstruieren, empfiehlt sich nicht. Vielleicht gelingt es, seine Hauptgedanken zum kritischen Konventionalismus und Rationalismus, zur Sozialtechnik, zum institutionellen Planen für die Freiheit, zur ethischen Folgenana-

lyse, zur offenen, unter Umständen abstrakten Gesellschaft und zur Demokratie in ihrer eigenen Konsequenz auszulegen oder weiterzudenken bis zu einer Gemeinwohl-idee, die wir als die unsere wiedererkennen.

b) Der kritische Dualismus und Konventionalismus menschlicher Eigenverantwortung ist ebensowohl als Denkweise der offenen Gesellschaft wie als Voraussetzung für sie gedacht. In dieser Gesellschaftsordnung sind die Individuen weitgehend freigelassen zu persönlichen Entscheidungen. Je offener sie wird, desto mehr nehmen diese zu und intensivieren sich⁷⁸. Selbstverständlich sollen sie nicht der baren, nur nach Belieben sich auch einmal humanitär gebenden Willkür des Irrationalisten überlassen bleiben. Immer müßten sie so ausfallen, daß sie im besten Sinne verantwortet werden können. Treffen sollen wir sie deshalb im Lichte der Prinzipien einer humanitären Ethik und Politischen Philosophie; und berücksichtigen sollen wir dabei die Folgen, die sie wahrscheinlich haben werden. Schon mit dieser Lösung zu der Frage, wie zu entscheiden ist, ergeben sich Probleme, die hierher gehören. Jene Prinzipien sind universell. Würden sie in allen Entscheidungen leitend, so wäre das nicht nur für die einzelnen Personen, die sie fällen, sondern auch für das betreffende offene Staatswesen . . . und zuletzt für die offene Gesellschaft aller Menschen⁷⁹ optimal. Verheerend aber wäre es, wenn sie vernachlässigt und systematisch mißachtet würden; die Unmenschlichkeit eines total pervertierten „offenen“ und über kurz oder lang „geschlossenen“ Systems wäre die Strafe. Diese schlechte und jene gute Konsequenz müssen wir bedenken. Wir müssen sehen, daß die Prinzipien unserer Eigenverantwortung auch solche unserer offenen Gesellschaft sind. Sollten sie also nicht auch verstanden werden als Gemeinwohlprinzipien? Denn davon, ob sie zur Geltung kommen oder nicht, hängt doch unser aller Wohl und Wehe ab.

Zum selben Ergebnis führt eine weitere Überlegung. Verantwortlich, d. h. nicht blind soll ich entscheiden; die Folgen meiner ganz bestimmten Entscheidung soll ich ins Auge fassen. Viele Entscheidungen aber gibt es, die auch den Zustand des Gemeinwesens

beeinflussen, das auf humanitäre Art offen sein soll. Einige beziehen sich sogar direkt auf dies Ganze. *Popper* meint, diejenigen, „die die Erwünschtheit oder Unerwünschtheit neuer Gesetze und anderer institutioneller Veränderungen betreffen“, sollten „auf einer Abschätzung möglicher Konsequenzen und auf einer bewußten Bevorzugung einiger von ihnen beruhen“⁸⁰. Das Leitmotiv einer solchen Abschätzung kann doch wohl nur sein, ob etwas für uns alle und unsere offene Gesellschaft auf die Dauer gut ist oder nicht⁸¹. Doch ist nicht dies Motiv dann das des Gemeinwohls in seinem umfassenden Sinne? Sogar die beste, also wünschenswerteste Verfassung hält *Popper* für ein rational diskutierbares Problem⁸². Ist es denn nicht eines des Gemeinwohls? Und wieso sollte das Gemeinwohlproblem in abstracto und in concreto nicht rational diskutierbar sein? Vom Konzept ethisch-politischer Folgenanalyse und Folgenwertung aus läßt sich die Gemeinwohl-idee als die für ganz unterschiedliche Sachverhalte und vielförmige Entscheidungen offene Beurteilungsidee des für das Gemeinwesen wie für seine Individuen politisch wie ethisch Verantwortbaren denken. Diese Idee bedarf dann freilich der Auslegung auf ihre humanitären Prinzipien hin. Und es muß gefragt werden, welche Ideen und Pflichten in bezug auf das Gemeinwesen aus ihr folgen. Eine theoretisch-grundsätzliche Antwort steht mit der *Popperschen* Analyse eines ‚kritischen‘ Rationalismus zur Diskussion⁸³.

Skeptiker mögen hier einwenden, entsprechende praktische Aufgaben kritischer Beurteilung stellten sich stets nur einem oder einigen wenigen Repräsentanten aller, und deswegen komme jene Idee keinesfalls als Grundidee eines kritischen Konventionalismus demokratischer Freiheit und Gleichheit in Frage. Dieser Meinung stehen jedoch mindestens zwei zentrale Gesichtspunkte bei *Popper* entgegen. Ob es die offene Gesellschaft mit ihrem Ethos der Eigenverantwortung gibt, hängt davon ab, ob wir uns zu ihr entschließen und an ihr festhalten. Uns allen ist sie, uns allen ist die Grundhaltung eines menschenfreundlichen Konventionalismus aufgegeben. Besteht das ‚Gemeinwohl‘ zuvörderst in ihr und in ihm, so ist

zu sagen: Jeder von uns soll es insofern bejahen. Jeder sollte sich deshalb die Konsequenzen einer verantwortlich-offenen und die einer unverantwortlich-geschlossenen Ordnung vorstellen und sie kritisch miteinander vergleichen. Jene spezifisch politischen Entscheidungen hingegen, die nur Sache des einen oder anderen Entscheidungsträgers zu sein scheinen, sind in einer offenen Gesellschaft den vielen Individuen keineswegs völlig entzogen. Ohne die Überzeugung, daß deren Urteilsvermögen grundsätzlich ausreicht für ein Entscheiden in bezug auf sie, ist der rationale Glaube an diese Gesellschaft oder an ihre Demokratie kaum denkbar. *Popper* bringt sie denn auch schon dadurch zum Ausdruck, daß er seinem Werk den Satz des *Perikles* voranstellt: „Obgleich nur wenige eine politische Konzeption entwerfen und durchführen können, sind wir doch alle fähig, sie zu beurteilen“⁸⁴. Nur wenn der Vernunft-optimismus dieses Satzes zurecht besteht, kann man in einem demokratischen Sinne annehmen, daß die Menschen „die Welt selbst regieren müssen“; könnten sie es nämlich durchaus nicht, so sollten sie es auch nicht – und eine Ordnung, die es ihnen trotzdem abverlangte, wäre eine Absurdität. Die Notlösung des ethischen Positivismus böte dann sich an als eine wohlthätige Illusion⁸⁵.

c) Gewisse Kritiker, die der Meinung sind, *Popper* verselbständige und verabsolutiere die Sozialtechnologie, pflegen sich an seine problematische Alternative von Historizismus und Sozialtechnik und an seine Äußerung zu halten, über Fragen wie die, ob die historische Mission einer bestimmten Institution darin bestehe, „dem Gemeinwohl zu dienen“, werde „sich der Sozialtechniker kaum den Kopf zerbrechen“⁸⁶. Der Kontext dieser Äußerung scheint ihnen entgangen zu sein. *Popper* bejaht zunächst als der kritische Konventionalist, der er sein will, im Gegensatz zu der von ihm stilisierten „historizistischen“ Einstellung die „sozialtechnische“. Den „Sozialtechniker“ konzipiert er anfangs nur in dem sehr weiten Sinne dieser Einstellung. Dessen Ansicht ist es dann, „daß wir (...) die Geschichte des Menschen in Übereinstimmung mit unseren Zielen beeinflussen oder verändern können“, diese Ziele aber „von uns selbst gewählt oder sogar erschaffen sind, ebenso, wie wir neue

Gedanken, neue Kunstwerke, neue Häuser oder neue Maschinen erschaffen“⁸⁷. Erst in zweiter Linie gehört zum „Sozialtechniker“ auch die Vorstellung einer Art sozialer Technologie als der wissenschaftlichen Basis der Politik. Ihn in diesem engeren Sinne stellt *Popper* nicht nur dem Historizisten gegenüber, der die „wahre Rolle“ von Institutionen im Rekurs auf Ursprung und letzte Bestimmung auszumachen sucht, sondern auch dem Bürger, „der gewisse Ziele anstrebt, an die er glaubt“. In der Rolle als Bürger mag, so räumt er ein, der Sozialtechniker fordern, daß gewisse Ziele und die entsprechenden Maßnahmen gewählt werden: „Aber als ein Techniker wird er sorgfältig zwischen der Frage der Ziele und ihrer Wahl auf der einen Seite und Tatsachenfragen, das heißt Fragen nach den sozialen Auswirkungen, die irgendeine ergriffene Maßnahme nach sich zieht, auf der anderen unterscheiden“⁸⁸. Gleichwohl dürfte er nicht vergessen, daß man nur dann, wenn man weiß, was man will, zu beurteilen vermag, welche Mittel und Wege den Vorrang verdienen, also z.B. entscheiden kann, „ob eine gewisse Institution ihrer Funktion wohl angepaßt ist oder nicht“⁸⁹. Er sollte wissen, daß „politische Probleme rational, das heißt vom Standpunkt eines klaren und wohlbestimmten Zieles aus anzupacken“ sind⁹⁰. Aber genügt es, ein x-beliebiges klares und bestimmtes Ziel zu wollen? Der *Poppersche* Sozialtechniker ist als ein Mensch der Verantwortung, d. h. der „nicht völlig willkürlichen“ Entscheidungen gedacht. Nichts spricht für die Annahme, er sei durch seine sozialtechnische Rolle dazu gezwungen, den Standpunkt eines extremen moralischen und juristischen Relativismus oder Positivismus einzunehmen. *Poppers* wiederholte schneidende Kritik an diesem Standpunkt ist auch hier zu berücksichtigen. Daß der Sozialtechniker zwischen Zielen (oder Ziel-Entscheidungen) und Tatsachen unterscheidet, weist ihn nur als kritischen Dualisten und Konventionalisten aus. Daß er in seiner Rolle als „Sozialtechniker“ im engeren Sinne sich auf Tatsachenfragen konzentriert, hat nur den guten Sinn einer rationalen Verfahrensweise. Man mag hier von „Wertfreiheit“ sprechen. Sie aber darf man dann nicht konfundieren mit Relativismus. Denn jener

Poppersche Sozialtechniker soll selbstverständlich von verantwortbaren Ziel-Entscheidungen ausgehen. Ich möchte deshalb die These vertreten, daß auch *Poppers* „Rationalismus“ der Sozialtechnik ein durchaus „selbstkritischer“, d. h. seine Grenzen kennender Rationalismus ist.

Ohne Zweifel sind es hier wiederum die humanitären und freiheitlichen Prinzipien von offener Gesellschaft und Demokratie, die die Grenzen näher bestimmen⁹¹. Wie erinnerlich, sind alle derartigen Prinzipien *Popper* nur solange suspekt, als sie unter historizistischem, essentialistischem oder „spiritualistisch-naturalistischem“ Vorzeichen behauptet werden. Einzig und allein in der kritisch-konventionalistischen Form eigener Entscheidungen sollen wir zu ihnen finden, sie vertreten und sie realisieren. Auch unsere Fragen nach ihnen stehen unter dem Gesetze dieser Form. Tun sie ihm Genüge, so sind sie völlig korrekt. Dasselbe gilt für die Ziele einer Gesellschaft, eines Staates oder einer bestimmten politischen Institution. Eine Fragestellung, die auf sie als Forderungen oder Vorschläge reflektiert, ist nach *Popper* „rational“ und „richtig“⁹². Also darf, so möchte ich ergänzend bemerken, in seinem Sinne auch die Fragestellung des Gemeinwohls als rational und richtig gelten, falls sie jenem Formerfordernis genügt.

Rational ist nach *Popper* sogar die Frage, warum wir ein Ziel oder einen Vorschlag (oder etwas Wirkliches, das wir in einem normativen Sinne als ‚Entscheidung‘ betrachten) einem anderen vorziehen, warum wir also zum Beispiel lieber in einem „wohlgeordneten Staat“ als in anarchischen Zuständen existieren⁹³. Warum-Fragen sind jedoch Begründungsfragen. Man kann nicht sie gestatten oder gar fordern, die entsprechenden Begründungen dagegen beanstanden. Ich meine deshalb, daß das ‚Gemeinwohl‘ sogar als Begründungsgesichtspunkt herangezogen werden und in einem kritischen Begründen unter kritisch-konventionalistischem Vorzeichen eine ausschlaggebende Rolle spielen könnte und sollte. Für den „selbstkritischen“ Sozialtechniker, der bei *Popper* allem Anschein nach gemeint ist, dürfte es geradezu notwendig sein, daß zunächst einmal die Frage nach dem Gemeinwohl zumindest

implizit beantwortet wird, wenn es um politisch-institutionelle Dinge geht. Von vergleichsweise sekundärer Bedeutung ist, ob er selber als Bürger oder ob ein „Vertreter humanitärer Prinzipien“ die Aufgaben der Entscheidung und der kritischen Begründung zum Beispiel der Ziele gleicher Begrenzung der Freiheit aller übernimmt⁹⁴.

d) *Popper*-Kritiker, die ihn für einen kurzsichtigen Sozialtechnologen ohne Gemeinwohlgedee halten, könnten nun höchstens noch einwenden, seine „Sozialtechnik“ der „kleinen Schritte“ sei nicht zu vereinbaren mit dieser Idee. Der Anschein, es verhalte sich so, ergibt sich jedoch nur, wenn man von den entscheidenden Gesichtspunkten dieses Konzepts absieht, die auch die Hauptgründe für die Ablehnung der utopischen Sozialtechnik bieten. Dem Sozialtechniker überhaupt geht es vor allem um politische Institutionen. Schon deshalb versteht es sich von selbst, daß er ohne Planung nicht auskommt. In Umkehrung eines *Poppers*chen Satzes kann man sagen: Jede institutionelle Politik ist langfristig⁹⁵. Folglich muß auch jede Sozialtechnik politischer Institutionen langfristig sein. Die Frage ist nur, ob sie es als ein institutionelles Planen „für die Freiheit“ ist oder nicht. Diese ethisch-politische Vorfrage aber ist nicht zu trennen von der spezifisch sozialtechnologischen Frage des Realismus der politischen Ziele⁹⁶.

In Entsprechung zur Idee der ‚Freiheit‘ und zu ihren humanitären Prinzipien sind Fernziele und Nahziele der verschiedensten Art konzipierbar. Realisierbar aber sind bekanntlich je nur wenige von ihnen. Je großzügiger man sich eine Lizenz für phantasievolleres Entwerfen am grünen Tisch erteilt, desto unbarmherziger muß man hernach den Papierkorb bedienen. Wer nicht Gedanken und Papier verschwenden will, tut gut daran, seine Phantasie sehr bald zu zügeln und – einer alten Architektenregel gemäß – erst den bereits realistisch durchdachten Entwurf konkret zu zeichnen. *Popper* scheint verstanden zu haben, daß es im Felde der praktischen Vernunft nicht gerade empfehlenswert ist, zunächst einmal nur eine Methode möglichst kühnen Vermutens zu praktizieren. Mit jenem Realismus meint er, „daß wir Ziele wählen sollten, die

sich innerhalb einer vernünftigen Zeitspanne realisieren lassen, und daß wir vage und utopische Ziele vermeiden sollten, außer, wenn sie näherliegende Ziele bestimmen, die für sich selbst der Verwirklichung wert sind⁹⁷. Wie jedoch können wir wissen, welche Ziele realisierbar sind? Und welche Kompetenz ermöglicht uns insofern ein Urteil?

Mit der wichtigste Gesichtspunkt jenes Realismus der Realisierbarkeit ist der einer jeweils hinreichenden institutionellen Erfahrung. Es bedeutet keine nachträgliche Modifikation seines Standpunkts, sondern nur dessen adäquate Explikation, wenn *Popper* in einer Anmerkung zwar einräumt, die Ad-hoc-Technik könne auch kühn sein und müsse sich nicht auf kleinliche Probleme beschränken, sogleich aber betont, der „Grad der Komplikation“, der sich meistern lasse, sei von dem „Ausmaß an Erfahrung“ abhängig, „die wir durch die bewußte und systematische Behandlung von Einzelproblemen gewonnen haben“⁹⁸.

Der „Realismus der Ziele“ kann und muß unter Umständen zu einem Realismus von Zweck und Mittel(n) werden. In einer analytischen Betrachtung des Problems, ob ein guter Zweck schlechte Mittel rechtfertigt, unterscheidet *Popper* die drei Fragen nach der Kausalverbindung zwischen den Mitteln und dem Zweck, nach dem geringeren Übel und nach dem Gesamtergebnis eines Handlungsverlaufs. Alle drei lassen sich auch als Gemeinwohlfragen betrachten. Die erste ist zwar an sich nur eine Tatsachenfrage, führt aber in der Praxis zu dem grundlegenden sittlichen Problem, ob wir uns auf das betreffende „Wissen“ vom Bestehen einer Kausalverbindung verlassen sollen oder nicht. Der Fanatiker wird dazu neigen, seine Zweifel zu unterdrücken; der sokratisch-„kritische“ Rationalist hingegen muß stets sich seiner intellektuellen Grenzen bewußt sein. Da zudem die Streitfrage „umso wichtiger“ ist, „je schlechter die ‚Mittel‘ sind“, plädiert *Popper* ein weiteres Mal für eine selbstkritische Haltung. Seiner Einsicht nach ist „eine der wichtigsten moralischen Pflichten (...) zweifellos“ die, sich zu Skepsis gegenüber der eigenen Kausalannahmen zu erziehen⁹⁹. Im Falle politischer Entscheidungen steht diese Pflicht gewiß nicht in

Gegensatz zur Gemeinwohlorientierung, sondern entspricht ihr. Ein Gemeinwohldenken jedoch, das nicht im Sinne der Pflicht zu Realismus sokratisch-„kritischen“ Charakter hätte, wäre äußerst problematisch.

Die zweite jener drei Fragen bringt die Tatsachenfrage der Abschätzung und Vergleichung der fraglichen Übel (z. B. einerseits des Kapitalismus und andererseits einer gewaltsamen Revolution) mit sich¹⁰⁰. „Unsere Pflicht, unser Tatsachenwissen nicht zu hoch einzuschätzen“, ist hier erst recht aktuell. Aber wiederum läuft dies nicht auf eine Beschränkung, sondern im Gegenteil auf eine realistische Intensivierung der Suche nach dem mit dem ‚Gemeinwohl‘ Verträglichen hinaus. Mit der dritten Frage überwindet *Popper* vollends die Gefahr einer kurzsichtigen Betrachtungsweise. Er weist darauf hin, daß der „Endzweck“ „kaum je das Ende der Angelegenheit“ ist und die schlechten „Mittel“ unabhängig vom guten „Zweck“ sowie nach dessen Erreichung noch andere (möglicherweise sehr schlechte!) Folgen haben können. Für erforderlich hält er daher einen Gesamtvergleich zwischen dem „Gesamtergebnis eines Handlungsverlaufs und eines anderen, soweit sie sich eben vorhersehen lassen“, was jedoch für einen „weiten Zeitraum“ mit vielen Zwischenergebnissen der Fall sein kann¹⁰¹.

e) In einem derartigen Gesamtvergleich geht es ohne Zweifel nicht zuletzt um ein, wenn nötig, ziemlich umfassendes, jedenfalls aber hinreichend konkretes Tatsachenwissen. Zu bedenken ist jedoch, daß *Popper* ihn als seine Lösung zu dem Problem vorschlägt, ob der gute Zweck schlechte Mittel heiligt. Der Vergleich soll uns in der Hauptsache die ethische Beurteilung von Handlungen oder Handlungsverläufen erleichtern, zu denen schlechte Folgen gehören. Er entspricht insofern der Aufgabe der „ethischen Folgenanalyse“. In bezug auf politische Entscheidungen bedeutet er den Vorschlag einer Gemeinwohlbeurteilung im weitesten Sinne¹⁰². Meines Erachtens wäre es nicht richtig, seinetwegen *Popper* als radikalen Konsequentialisten zu interpretieren. Es fehlt bei ihm schon der extrem positivistische Ausgangspunkt, der es erlaubt, mit der Setzung des – vorgeblich guten – Endzwecks *eines*

Handlungszusammenhangs dessen schlechte Komponenten samt und sonders zu „rechtfertigen“¹⁰³. Nicht auf den Gesamtzustand der Welt und seine Verbesserung wird Bezug genommen, um in einem Fortschritts-Kalkül den entsprechend zweckmäßigen, und das soll nun heißen: „sittlich guten“ Beitrag zu ermitteln; es geht immer nur um bestimmte Zusammenhänge, für die wir Verantwortung tragen¹⁰⁴. Die Prinzipien einer humanitären Ethik sind nicht zu bloßen Topoi eines Kalküls relativiert, sondern sollen unbedingt respektiert werden. *Popper* denkt nicht im Traum an eine „ethisch“-holistische Methode, die es gestatten würde, das humanitäre Grundprinzip, daß jeder Mensch Zweck in sich selbst ist, gelegentlich oder gar systematisch im Interesse irgendeines „Fortschritts“ hintanzustellen¹⁰⁵. Er betont, „daß menschliche Individuen als die letzten Zwecke (...) *aller* Politik“ anzusehen sind; den totalitären Utilitarismus des Staatsinteresses lehnt er nachdrücklich ab¹⁰⁶. Einen schlechthin übergeordneten Fortschritts-Zweck universaler Optimierung, der im Prinzip jedes Mittel heiligte, sobald er nur eben beabsichtigt würde¹⁰⁷, wird man bei ihm nicht finden. Unzweideutig erklärt er: „Die besten Zwecke rechtfertigen nicht als solche schlechte Mittel.“ Er meint offenbar nur, „der Versuch, gewisse sehr schlechte Resultate zu vermeiden“, könne in bestimmten typischen Fällen „Handlungen rechtfertigen, die zweifellos schlechte Ergebnisse produzieren“¹⁰⁸. So etwas wie ein Kalkül des Leidens faßt er zwar ins Auge. Außer der Schwierigkeit, das Ausmaß des Leidens z. B. in einem Vergleich zwischen „Kapitalismus“ und „Revolution“ abzuschätzen, sieht er aber auch die sittliche Hauptfrage, ob wir, die wir solch ein Kalkül riskieren, eine Generation dazu verdammen dürfen, die Leiden anderer, späterer Generationen auf sich zu nehmen. Mit Recht betont er den großen Unterschied, „ob man sich selbst für andere opfert, oder ob man andere – oder vielleicht sich selbst und andere – einem solchen Ziel zum Opfer bringt“¹⁰⁹. Allein schon diese Einsicht setzt einem Optimierungs-Konsequentialismus der Menschheitsbeglückung definitive Grenzen. Nur zu gut weiß *Popper*, daß die Ziele nicht isoliert von den Zwischenzielen oder Mitteln ethisch

zu beurteilen sind. Auch insofern hält er das utopisch-holistische Verfahren für falsch, zuallererst ein ideales Ziel zu fixieren, um dann das „Beste“, d. h. Zweckmäßigste zu seiner Verwirklichung zu ermitteln und durchzusetzen¹¹⁰. Seine Ad-hoc-Technik sollte man nicht als realistische Analogie zu diesem Verfahren mißverstehen. Sie verlangt keineswegs ein „rein“ sozialtechnisches Verfahren der Beschränkung auf bloße Mittel zu irgendwelchen fertig vorgegebenen Zielen. Mit jenem Konzept eines Gesamtvergleichs hat *Popper* die Trennung zwischen Sozialtechnik und ethischer Beurteilung immerhin im wesentlichen überwunden.

f) Im Sinne einer Beantwortung der Grundsatzfrage, worin das ‚Gemeinwohl‘ in erster Linie besteht, d. h. welche Gedanken essentiell für es sind, kann man vieles bei *Popper* interpretieren. Seinen Äußerungen zur Problematik einer „abstrakten Gesellschaft“ kann man zum Beispiel das Postulat entnehmen, die offene Gesellschaft so zu gestalten, daß sie lediglich eine *teilweise* „abstrakte“ ist und es den Individuen erlaubt, persönliche Beziehungen neuer Art frei einzugehen¹¹¹. Weil ihm offenbar eine ‚kritische‘ Idee von Gerechtigkeit oder Gemeinwohl vorschwebt, kritisiert er die Ansicht, „daß man Egoist ist, wenn man nicht seine eigenen Interessen dem Gemeinwohl unterordnen kann“¹¹². Zu erwähnen ist ferner seine Kritik des politischen Ideals, die Menschen glücklich zu machen. Ohne Bedenken kann man feststellen, daß er mit ihr der Sache nach dies Ideal als mit dem Gemeinwohl keinesfalls vereinbar zurückweist¹¹³. Sein Alternativ-Prinzip des Kampfs gegen das Leiden bezieht sich allerdings auch nur auf den Aspekt des *Wohls* der einzelnen. *Poppers* humanitären Prinzipien, seiner Anknüpfung an die Rechtsphilosophie *Kants* und seinem Demokratieverständnis dürfte es mehr entsprechen, vom genuin ‚rechtlichen‘ Grundgedanken des ‚rechten Verhältnisses‘ zwischen den Individuen auszugehen und die Idee des Gemeinwohls primär mit einer materialen Rechtsstaatsidee in Verbindung zu bringen¹¹⁴. Zu beachten wäre dann aber, daß *Popper* keineswegs stehenbleibt bei der – von ihm ausdrücklich bejahten – Kantischen Formel der gerechten „Verfassung von der *größten menschlichen Freiheit* nach

Gesetzen, welche machen, *daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammenbestehen kann*¹¹⁵. Auch er meint mit „Gerechtigkeit“ nicht etwa nur die gleiche Verteilung der Lasten der Staatsbürgerschaft, „das heißt der im sozialen Leben notwendigen Einschränkungen der Freiheit“, sondern auch den gleichen Anteil an den Vorteilen der Mitgliedschaft im Staate sowie die Gleichheit vor gerechten Gesetzen und die Unparteilichkeit der Gerichte¹¹⁶. Die Demokratie bejaht er vornehmlich als institutionellen Rahmen für Reform ohne Gewaltanwendung¹¹⁷.

IV. Souveränität oder Demokratie? Autorität oder Freiheit?

1. Eine unrealistische Theorie der unkontrollierten Souveränität und die Idee der Herrschaft der Besten

a) Eine Konzeption der „offenen Gesellschaft“, die für das gesamte Gemeinwesen gültig sein will, muß vor allem auch den Entwurf eines „offenen Staates“ bieten. „Offen“ aber bedeutet für einen Verantwortungs-Konventionalismus nicht zuletzt: „humanitär“. Eine im Sinne humanitärer Ideen akzeptable Staatsauffassung ist daher essentiell für jene Konzeption. Sie steht ebenso entschieden einer totalitären entgegen wie die offene der geschlossenen Gesellschaft. Auch die zwei Staatsauffassungen führt *Popper* nicht systematisch aus. Nur einige alternative Gesichtspunkte steuert er bei. Im wesentlichen sind sie prinzipieller Natur – und uns inzwischen schon bekannt. Erinnert sei hier nur an die zu den Fragen des Staatszwecks der Freiheit oder des Wohls der Bürger, der Herrschaft der Gerechtigkeit oder des Staatsinteresses, des Altruismus oder des Egoismus¹. Entweder humanitären oder totalitären Charakter hat ein Gemeinwesen primär durch die entsprechenden Ziele, denen Grundeinstellungen der einzelnen entsprechen. Als ein Moralist könnte *Popper* bei ihnen stehenbleiben. Sein ausgeprägtes institutionelles Interesse läßt schließlich aber auch ihn zu

einem Staatsphilosophen werden, der das Problem der besten Verfaßtheit des Staatswesens zu lösen versucht. Merkwürdigerweise erörtert er es jedoch nicht ausdrücklich als das der Verfassung. Zu erklären ist dies mit seinem Ausgangspunkt. Die totalitäre Staatsauffassung der „kollektiven Selbstsucht“ betont die für die Stabilität des Staats nützlichen Klassenprärogativen. Knüpft man nur daran an, so wird die Frage zentral, wer herrschen sollte. Mit ihr setzt *Popper* an. Er reduziert das Problem der besten Staatsverfassung also zunächst einmal auf das Teilproblem des Herrschaftssubjekts (Kap. IV/1). Im Anschluß daran treibt er die Reduktion auf die Spitze: Nur noch um die Entscheidung für oder gegen eine geradezu widersinnige „Souveränität eines Souveräns“ soll es gehen (IV/2). Nur noch als einzige Alternative zu ihr kommt die „Demokratie“ mit ihren Problemen in den Blick (IV/3). Gesehen wird Letztere daher als eine ohne Volkssouveränität und, wie es scheint, ohne politische Autorität (IV/4). Zu jener Ausgangsfrage gehört schließlich auch das Problem der Erziehung der künftigen Führer; im Gegensatz zu einer autoritären Theorie scheint nun eine Erziehung ohne „höhere Werte“ befürwortet werden zu müssen (IV/5).

b) *Popper* zeichnet im Kontrast zu einem äußerst finsternen Bilde der „Souveränität“ seine Skizze der „Demokratie“. Er hält sich dabei ein weiteres Mal an das probate Verfahren, die eigene Auffassung als die einzige Alternative zu einem Extrem zu entwickeln. Zugleich praktiziert er, wie sich zeigen wird, erneut die Methode der Problemverschiebung: Vom Souveränitätsproblem, dem er keine Lösung abgewinnen kann, geht er entschlossen über zu Problemen, die man heute zusammenfassend als solche der „Gewaltenteilung“ bezeichnen kann. Ich vermute deshalb auch hier, daß infolge eines problematischen Vorgehens seine Kritiken und Vorschläge unzureichend bleiben. Im Interesse einer verbesserten Sicht der Gesamtproblematik der „offenen Gesellschaft“ möchte ich wiederum nach einer kritischen Betrachtung seiner Hauptargumente hinter den zu Recht kritisierten Extremen noch ernstzunehmende Probleme und Auffassungen suchen, um zuletzt zu prüfen,

inwiefern auch sie zu berücksichtigen und mit dem Richtigen an seiner eigenen Auffassung zu vereinbaren sind.

Die einseitige Souveränitätstheorie, die *Popper* aufschärfte kritisiert, ist von vorneherein nur die einer unkontrollierten Souveränität eines absoluten Souveräns. Sie bedeutet so nur eine Negation seiner eigenen Theorie einer „Demokratie“ als institutionalisierter Kontrolle. Nur wie ein Gegenbild scheint deshalb er selbst sie allererst entworfen zu haben. Dafür scheint zunächst auch zu sprechen, daß er bemerkt, er werde den Ausdruck „Theorie der (unkontrollierten) Souveränität“ nicht für irgendeine der Souveränitätslehren z. B. von *Bodin*, *Rousseau* oder *Hegel*, sondern zur Bezeichnung erstens der allgemeineren Annahme, daß die politische Macht praktisch keiner Kontrolle unterworfen ist, zweitens der Forderung, daß sie keiner Kontrolle unterworfen sein sollte, und drittens der Behauptung verwenden, das Hauptproblem bestehe darin, diese Macht in die besten Hände zu legen². Es zeigt sich dann aber, daß er auch hier wieder glaubt, sich auseinanderzusetzen mit der einzig noch in Betracht kommenden Theorie als der Quintessenz aller betreffenden Lehren, die jemals vertreten wurden. In der Folge spricht er nur noch von „der Theorie der Souveränität“ überhaupt³ und keineswegs von einer sehr speziellen und verkehrten im Unterschied zu einer oder mehreren richtigen Souveränitätstheorien. An den Mängeln, die ihr als der „allgemeinen Theorie“ eignen, leiden seiner Ansicht nach auch all ihre besonderen Formen⁴. Er meint offenbar, eine sinnvolle Idee souveräner Herrschaft könne es gar nicht geben.

c) Eine Frage, zu der eine richtige Antwort kaum denkbar ist, pflegt jedoch selber verkehrt zu sein. So mag es sich erklären, daß *Popper* die Frage, „*Wer soll den Staat regieren?*“ als eine Quelle größter Verwirrung in der politischen Philosophie zurückweist und energisch bestreitet, daß sie eine fundamentale Frage ist⁵. Für verwirrend hält er sie zunächst einmal deshalb, weil sie, wie er meint, zu einer abwegigen Antwort geradezu zwingt. Eine Herrschaft „des Schlechtesten“ oder „des größten Narren“ oder „des geborenen Sklaven“ wird natürlich niemand empfehlen. Und wes-

halb, so können wir hinzufügen, sollte man sich mit bloß mittel-mäßigen Herrschern begnügen? Nur „der Beste“ oder „die Besten“ sind gut genug – und mithin scheint es sich nur noch zu fragen, wer derart affirmativ zu beurteilen ist: „der Weiseste“, „das Volk“ ... oder womöglich „die Herrenrasse“? Man wird also all seine Anstrengungen darauf konzentrieren, die wahrhaft Besten herauszufinden und allein sie herrschen zu lassen. Nach Meinung *Poppers* aber gerät man damit auch schon auf einen Irrweg. Man glaubt dann, die Besten finden und mit ihrer Herrschaft alle Probleme lösen zu können – und hört deshalb auf, realistisch einzukalkulieren, daß vielleicht alles mißglückt. Auf die immer wiederkehrende Situation dummer oder bössartiger Machthaber stellt man sich nicht mehr ein und erstrebt deshalb nicht mehr eine Kontrolle, mit der zumindest das Schlimmste verhütet werden kann. Käme es tatsächlich zu einer Herrschaft befähigter und sittlich guter Menschen, so erwiesen sich die beiden Grundannahmen jener „Theorie der Souveränität“ ja auch als adäquat. Hätten die Besten die Macht, so wären sie einer die Qualität ihres Regierens mindernden Kontrolle wohl kaum unterworfen – und eine solche zu fordern, wäre dann widersinnig. *Popper* stellt das nicht eigens heraus, weil er mit dem Normalfall guter Herrscher gar nicht mehr rechnet. Er begnügt sich im wesentlichen damit, von der Erfahrung her jene beiden Grundannahmen zu kritisieren. Gegen die der Unkontrolliertheit wendet er ein, sie sei sehr unrealistisch: Keine politische Macht sei jemals ohne alle Kontrolle; sogar der Tyrann sei abhängig, nämlich von seinen Helfern. Der normativen Annahme, daß die politische Macht unkontrolliert bleiben sollte, stellt er seine eigene Forderung institutionalisierter Kontrolle mit ihrer empirischen Voraussetzung entgegen, daß die Regierenden nicht immer gut und weise sind⁶.

2. Eine Souveränitätstheorie in paradoxer Überspitzung

a) Ein Ideal bloß für unrealistisch zu erklären, hilft meistens nicht viel. Wer ihm verfallen ist, wird allen „pessimistischen“ Einwendungen zum Trotz an ihm festhalten, solange er es als im Prinzip gut betrachten kann. Diese Möglichkeit entfällt erst, wenn es als in sich widerspruchsvoll nachgewiesen wird. Ich habe den Verdacht, daß *Popper* deshalb, weil er seine „Theorie der Souveränität“ durchschlagend zu kritisieren wünscht, sie analog zu den Paradoxien der Freiheit, der Toleranz und der Demokratie radikalisiert. Totale Freiheit ohne jede Kontrolle ermöglicht es dem Gangster, den Friedfertigen zu versklaven⁷. „Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz.“ Zur reinen Demokratie nur im Sinne des Prinzips der Herrschaft der Mehrheit gehört paradoxerweise auch, daß die Mehrheit sich für tyrannische Herrschaft entschließen kann. Und ein verabsolutiertes Souveränitätsprinzip bringt den Widersinn mit sich, daß die „Besten“ sich auch dafür entscheiden können, auf ihre Souveränität zu verzichten. Um eine nichtparadoxe Theorie handelt es sich – so *Popper* – erst wieder, wenn diese Eventualität ausdrücklich ausgeschlossen wird durch die Forderung, nur der solle regieren, „der entschlossen ist, seine Macht unter keinen Umständen aufzugeben“. Er bemerkt hierzu, das „Prinzip des Führertums“ verlange dann nicht die Herrschaft des Besten, sondern im Gegenteil die des Machthungrigen. Aber das macht ihn nicht stutzig; er kommt nicht darauf, daß schon mit der Verabsolutierung des Prinzips sich ihm seine Souveränitätstheorie unter der Hand in eine andere verwandelt hat. In ihrer anfänglichen Fassung impliziert sie noch keine Paradoxie. In ihr ist sie nämlich nur zu verstehen im Sinne einer Herrschaft der wahrhaft Besten oder Weisen. Diese aber sollen und werden ihre Souveränität gewiß nicht aufgeben zugunsten eines unweisen Prinzips oder sie abtreten an Leute, die alles andere als weise sind. Höchstens anderen, die nicht minder durch Weisheit begnadet wären, könnten sie ohne Bedenken ihre Macht übergeben. Und nur ein gleichermaßen weises Herrschafts-

prinzip dürften sie zulassen als eine Alternative zu dem des weisen Souveräns. Daß diese beiden Möglichkeiten von seiner ursprünglichen „Theorie der Souveränität“ her vernünftigerweise in Frage kommen und in gewissen realen Situationen aktuell werden können, sieht *Popper* nicht. Er stellt zwar fest, daß der „Weiseste“ sich z. B. für eine Regierungsform entscheiden kann, die den Prinzipien der Gleichberechtigung, des Protektionismus und der Kontrolle durch Mehrheitsbeschluß entspricht. Überraschenderweise meint er dann aber, dieser Fall bedeute nur eine widerspruchsfreie Praxis, die das Prinzip der Herrschaft des Weisesten nicht von seinem Widerspruch befreien könne⁸. Soll es also dem Weisesten ausgerechnet das Weiseste (sogar das im Sinne *Poppers* !) nicht gestattet? Ich kann mir diese Merkwürdigkeit nur damit erklären, daß *Popper* jenes Prinzip bloß noch als ein absolutgesetztes der souveränen Macht von per definitionem immer „Weisen“ auffaßt, das als solches jeden Übergang zu einem alternativen Machtprinzip oder zu einem anderen Machthaber an sich verbietet, aber paradoxerweise zugleich erlaubt. Erst diese Interpretation macht die oben referierte These verständlich, widerspruchsfrei werde das „Prinzip der Souveränität“ nur durch die Zusatzannahme, der „Beste“ müsse der unter allen Umständen zur Selbstbehauptung Entschlossene sein.

b) *Popper* ist offenbar der Ansicht, die genannten Paradoxien der Freiheit, der Toleranz, der Demokratie und der Souveränität seien einander analog⁹. Letztere hat bei ihm jedoch, wie ich meine, eine normative Bedeutung, die von der der übrigen abweicht. Ihnen ist gemeinsam, daß ein an sich vernünftiger Gedanke derart gefaßt wird, daß er unvernünftigerweise schlechthin alles, d. h. sogar seine Verkehrung theoretisch wie praktisch zu erlauben scheint. Ihr Problem ist also das der Selbstaufhebung von im Grunde sinnvollen Prinzipien. Sein „Prinzip der Souveränität“ hingegen sieht *Popper* von Anfang an nur negativ. Für paradox hält er es deshalb primär im Sinne der Selbstaufhebung eines an sich schon nicht sinnvollen Prinzips. Man kann es aber, sofern man die Grundidee der Herrschaft der Besten ernst nimmt und bejaht, auch in normativer Hin-

sicht analog zu den übrigen paradox gefaßten Prinzipien verstehen und an ihm vor allem rügen, daß es die Perversion jener Idee ermöglicht. Oder läßt sich sogar diese Idee ins Paradoxe verdrehen? Ein Prinzip „uneingeschränkter Macht des Guten“ würde, sobald es widersinnigerweise als es selbst und zugleich als reines Machtprinzip gesetzt wäre, in einer so programmierten Paradoxie unter anderem auch die Aufhebung dieses „Guten“ oder auch jener Macht als einer guten zu „legitimieren“ scheinen.

Wenn wir uns konsequent an jene Versicherung *Poppers* halten und sein „Souveränitätsprinzip“ ähnlich paradox bestimmen wie das der Demokratie¹⁰, erhalten wir es in seiner allgemeinsten und bedenklichsten Form. Es scheint dann als ein weises Prinzip, das nur das Beste fordert, der Macht einen Freibrief für alles Beliebiges zu gewähren – und gleichzeitig ihren Opfern Zustimmung für alles und jedes abzuverlangen. So mag es als das Nonplusultra ideologischer „Legitimation“ totalitärer Herrschaft einer „zwangsgeschlossenen“ Gesellschaft aufgefaßt werden können¹¹.

c) Konzipieren kann man natürlich ein derartiges normatives „Prinzip“ extrem relativistischer, dezisionistischer und positivistischer Art, demzufolge die herrschenden „Besten“ unbeschränkte Willkürfreiheit haben und die Beherrschten all ihre Verfügungen anerkennen sollen. Und konzipierbar ist sicher auch das *Popper*sche Souveränitätsparadox, das außerdem noch den Machtverzicht der „Besten“ gestattet. Wieso aber sollte ein in dieser oder in jener Form extremes und paradoxes „Prinzip der Souveränität“ das einzig in Betracht kommende Souveränitätsprinzip sein? Man kann es nicht allen Konzeptionen unkontrollierter Herrschaft oder absoluter Souveränität unterstellen. Nicht in seinem Sinne interpretierbar sind zum Beispiel Lehren, die mit einer normativen Idee nicht zu kontrollierender Herrschaft einen Kodex moralischer oder naturrechtlicher Verbindlichkeiten sowie die entschiedene Forderung entsprechend ‚guten‘ Regierens verbinden¹². Sie haben nichts zu schaffen mit einem „Prinzip“, das den „Besten“ nur „alles“ in einem paradoxen Sinne, d. h. sogar das Schlechteste erlaubt. Von seinem Widerspruch frei sind erst recht diejenigen Staats-

lehren oder Staatsverfassungen, welche für den Fall, daß ein – gut sein sollender – Regent sich so übel wie ein Tyrann verhält oder überhaupt zum Tyrannen wird, ihn als Menschen auch schon einer Kontrolle unterworfen sein lassen. Nicht einmal die absolute Monarchie zu Zeiten des Ancien régime ist im Sinne jenes extremen und paradoxen „Prinzips“ zu verstehen. In ihr unterlag der Monarch keinen äußeren Kontrollen durch Instanzen, welche ihm gleich- oder gar übergeordnet gewesen wären. Sein Wille galt auch in bezug auf das Urteil seiner Berater als letztlich entscheidend¹³. Trotzdem blieb für ihn das alte Weistum gültig, der König könne kein Unrecht tun, und an sich kam nichts für ihn in Frage, was auf die Zerstörung seiner Souveränität hingeeilt hätte¹⁴. Seine absolute Herrschaft war weithin eine verantwortliche und vernünftige, da sie konturiert und gemäßigt war durch sittliche Maßstäbe, durch längst selbstverständlich gewordene gesetzliche Formen und durch ein intensives Mitwirken von Beratern; und sie sollte auch im übrigen keine Willkürherrschaft sein¹⁵. Mit einem rein pejorativen Begriff der „Souveränität eines Souveräns“ kann man ihr nicht gerecht werden¹⁶. Den späteren, nicht mehr absoluten Monarchien ist mit einem solchen Begriff erst recht nicht beizukommen. Der „Souverän“ hatte in ihnen mehr denn je die Stellung nur eines Subjekts der aus Beratung hervorgehenden letzten Entscheidung, d. h. seine Souveränität war noch ausdrücklicher gemäßigt zu der einer stets aus Deliberation resultierenden Dezision¹⁷.

d) Ein extremes und paradoxes Souveränitätsprinzip beeindruckt uns durch seinen Widersinn. Doch ermöglicht es uns auch eine differenzierte Kritik der verschiedensten, mehr oder weniger problematischen Spielarten nichtdemokratischer Herrschaft? Offenkundig nicht. Es markiert nämlich bloß den Spezialfall eines total verkehrten Typus, der nur entweder ganz oder nicht gegeben sein kann. Als ein Extrem an Unvernunft entworfen, taugt es allenfalls noch dazu, uns zur entschiedenen Ablehnung jeglicher Tyrannei aufzurütteln. Poppers „Theorie der Souveränität“ kommt daher wohl in erster Linie als eine ethisch-politische Paränese in Frage.

Auch insofern ist ihr Wert jedoch höchst zweifelhaft. Den Führer oder Diktator, der dem „Souverän“ jener Theorie vergleichbar ist, mag es zwar immer wieder einmal geben. Doch bloß vor ihm zu warnen, wäre gefährlich. Befürchtete man nur noch ihn, so würde man blind für die Unrechtssysteme, die auch ohne einen wie ihn gut funktionieren. Man wäre versucht, sie für halb so schlimm zu halten und sich mit ihnen zu befreunden. Nur anfangs schreckt ein total verkehrter Typus ab; zuletzt muß er verharmlosend wirken.

e) Als einzige Alternative setzt *Popper* seiner „Souveränität“ die „Demokratie“ entgegen. Dies leuchtet deshalb nicht recht ein, weil er ja auch ein „Paradox der Demokratie“ behauptet und ablehnt. Wenn es auch eine grundverkehrte Form von „Demokratie“ gibt, wohin gehört sie dann? Gewiß nicht auf die Seite der positiven Alternative. Also auf die der negativen, d. h. auf die der „Souveränität“. Räumte man das aber ein, so beraubte man jene Entgegensetzung auch schon ihrer Schärfe. Der rein affirmativ gemeinten ‚Demokratie‘ stünden dann paradoxe Versionen von „Souveränität“ und „Demokratie“ gegenüber. Zu vermuten wäre daher, daß auch eine affirmative „Souveränität“ gedacht werden kann und muß. Es ergäbe sich schließlich die Aufgabe, auf der einen Seite zwei pejorative und auf der anderen zwei affirmative Begriffe voneinander zu unterscheiden.

Auch abgesehen von diesen Perspektiven fragt es sich, ob die *Poppersche* Entgegensetzung ausreicht, um alle schlechten und alle guten Möglichkeiten abzudecken. Sie könnte die Rolle eines umfassenden Rahmens für kritische Differenzierungen spielen. Ihre Termini müßten dann aber weit genug begriffen sein. Der *Poppersche* Souveränitätsbegriff genügt diesem Erfordernis nicht. Unter ihn lassen sich nichtdemokratische Staats- oder Regierungsformen, die noch irgendwie gemäßigt sind, nicht subsumieren. Bleibt also nichts anderes übrig, als die „Demokratie“ derart weit zu fassen, daß alle nicht durch den extremen und paradoxen Begriff einer Souveränität eines Souveräns charakterisierbaren Formen noch als „demokratisch“ gelten dürfen? Das liefe nicht nur auf die

Zumutung hinaus, sogar ein totalitäres System als ein demokratisches zu akzeptieren, falls es erfolgreich genug ist, um auf die Führerposition eines *Hitler* oder *Stalin* verzichten zu können. Auch ein autoritäres Regime ohne einen vollständig unkontrollierten Souverän müßte als das einer „Demokratie“ betrachtet werden. Ihm gegenüber wäre jedoch die richtige Frage die, ob und inwieweit es seiner realen Verfaßtheit nach noch rechts- und verfassungsstaatlichen Anforderungen genügt. Diese Frage aber kann man nicht mehr stellen, wenn man von vorneherein „Demokratie“ und „Rechtsstaat“ ineinssetzt, wie das schon *Popper* zu tun scheint¹⁸.

3. Eine nichtparadoxe Theorie rechtsstaatlicher Demokratie und das Doppelproblem der Institutionen und der Personen

a) Es geht *Popper* um eine Theorie, die nicht so unrealistisch und paradox ist wie die der „Souveränität“. Er hält es deshalb für richtig, allein schon die alte, angeblich fundamentale Frage, wer regieren sollte, zu ersetzen durch die neue, wie politische Institutionen so zu organisieren wären, daß schlechte oder inkompetente Herrscher sicher nicht mehr allzu großen Schaden anrichten können. Dabei glaubt er, wie gesagt, in empirischer Hinsicht nur vorauszusetzen, daß die Regierenden nicht immer gut sind¹⁹. In normativer Hinsicht dagegen gründet er seine Theorie offenbar auf die Überzeugung von der Verworfenheit der Tyrannei bzw. auf den Entschluß, alles zu tun gegen sie²⁰. Auf ihm basiert auch sein „Prinzip einer demokratischen Politik“, d. h. der Vorschlag, „politische Institutionen zur Vermeidung der Tyrannei zu schaffen, zu entwickeln und zu schützen“²¹. Erst dies neue Prinzip macht jene neue Frage nötig, wie solche Institutionen „organisiert“ sein können und sollen. Eine erste, ganz prinzipielle Antwort ist bei *Popper* mit dem Postulat der „institutionellen Kontrolle“ überhaupt gegeben²². Eine weitere, auch noch sehr grundsätzliche besagt, man solle versuchen, der Macht der Regierenden „durch Kräfte anderer

Art das Gleichgewicht zu halten“ bzw. zu einer „gegenseitigen Beschränkung der Kräfte im Staat“ zu gelangen. Die dem neuen Prinzip voll entsprechende, konkreteste Antwort ist jedoch erst dem zu entnehmen, was *Popper* als charakteristisch für die Demokratie erklärt. Es soll sich einerseits um soziale Institutionen handeln, welche die friedliche Absetzbarkeit der Herrscher durch die Beherrschten legitimieren und mit geeigneten Mitteln real ermöglichen, und andererseits um soziale Traditionen, die den Beherrschten die Sicherheit geben, daß die Herrscher jene Institutionen nicht so leicht ruinieren können.

b) Die demgemäß primär im Sinne von Kontrolle und Beschränkung der Macht verstandene Demokratietheorie *Poppers* „beruht nicht auf dem Prinzip der Herrschaft der Majorität“²³, d. h. nicht auf ihm in seiner paradox-normativen Fassung, in der es eine schrankenlose Monokratie der Mehrheit gestattet und gleichzeitig die Anerkennung jeder Entscheidung fordert, so als ob keine im Sinne von Machtmißbrauch ausfallen könnte²⁴. Diese Theorie kann daher den Formen demokratischer Kontrolle wie z. B. den allgemeinen Wahlen oder der parlamentarischen Regierungsform die elementare Funktion der Sicherung gegen Tyrannei zuerkennen und sie doch immer nur die vergleichsweise bescheidene Rolle von Einrichtungen spielen lassen, „die stets der Verbesserung offenstehen und die sogar Methoden für ihre eigene Verbesserung vorsehen“²⁵. Sie braucht nur Versuche institutionellen Sicherns und guten Regierens zu empfehlen. Daß aber solche Versuche nicht immer gelingen, versteht sich von selbst. Sie wäre daher nicht etwa als inkonsistent widerlegt, falls es trotz aller Bemühungen doch noch faktisch zu einer Selbstaufhebung der Demokratie käme.

Popper stellt in diesem Zusammenhang fest, wer das so (d. h. in seinem nichtparadoxen Sinne) verstandene Prinzip der Demokratie annehme, sei nicht gezwungen, die Entscheidung der Majorität „als einen autoritativen Ausdruck dessen anzusehen, was Recht ist“, sondern habe sie nur praktisch anzunehmen, „um den demokratischen Institutionen die Arbeit zu ermöglichen“; es stehe ihm

daher frei, sie zu bekämpfen und sich auf demokratischem Wege für ihre Revision einzusetzen. Diese Aussagen sind kaum zu überschätzen. Mit ihnen ist ein Wesensunterschied zwischen dem demokratischen Rechtsstaat einer offenen und dem „Gesinnungsstaat“ einer totalitär-, „geschlossenen“ Gesellschaft in einem zentralen Punkt präzise getroffen. In ihnen manifestiert sich ein nur relatives Entscheidungsdenken nur bezüglich der positivrechtlichen Bestimmung und der sozialen Geltung von Normen, das seine guten Gründe hat. Seinerwegen *Popper* als Dezisionisten zu bezeichnen, wäre irreführend²⁶. Einen extremen Dezisionismus impliziert es keinesfalls. Daß wir die mehrheitlich getroffenen Entscheidungen bzw. Normierungen praktisch zu akzeptieren haben, bedeutet nicht, daß für sie alle die kritisch-konventionalistische Grundidee „nicht völlig willkürlicher“ Normen außer Kraft gesetzt wäre oder der jeweiligen Majorität die „juristische Allmacht“ zukäme, jeden beliebigen Inhalt als Recht zu kreieren. Die im Sinne des kritischen Konventionalismus gedachte ‚verantwortliche‘ Majorität soll als solche vielmehr nur Entscheidungen treffen, die zu verantworten sind und an sich als Recht anerkannt werden können. Sie hat dafür zu sorgen, daß die Rechtsordnung zumindest im großen und ganzen vernünftig ist und den Bürgern auch im sozial-ethischen Sinne Maßstäbe vorgibt, an denen sie sich vernünftigerweise orientieren sollten²⁷.

Dennoch kann faktisch jede mehrheitlich gesetzte Norm sehr schlecht ausfallen, also z. B. die Verletzung eines Menschenrechts darstellen; selbst wenn sie zu positivrechtlicher und sozialer „Geltung“ gelangt, kann ihr die ‚rechtliche‘ Gültigkeit einer verantwortbaren Bestimmung fehlen. Sie muß deshalb stets kritisiert werden dürfen – und grundsätzlich darf ihre Revision nicht ausgeschlossen sein. Auch aus diesem Grunde – der bei *Popper* zwischen den Zeilen steht – verbietet es sich, im Staat mit der Normendurchsetzung einen Zwang zu uneingeschränkter Zustimmung zu verbinden. Ein solcher Zwang wäre zudem nicht nötig: Für das Funktionieren der demokratischen Institutionen genügt notfalls der praktische Rechtsgehorsam. Vor allem aber wäre er widersinnig

und illusorisch. Er bedeutete den stets nur vergeblichen Versuch, das Ideal einer wirklich vom freien Willen aller getragenen Ordnung zwangsweise, d. h. gegen den Willen einiger durchzusetzen, also etwas durchaus Unerzwingbares dennoch zu erzwingen. Mit Gewalt abverlangen kann man allenfalls äußerliche Bekundungen von „Billigung“ oder von „Moralität“, wie ein – dann totalitäres – System sie sich wünschen mag. Alle Spielarten von Kaiserkult aber kommen nicht in Frage für ein auf humanitäre Art ‚offenes‘ Gemeinwesen. Gerade auch Normen oder Strukturen, die – im Sinne *Poppers* – dem Ziel einer altruistisch-individualistischen Gesellschaft objektiv entsprächen, dürften nur im Sinne von Legalität, d. h. von lediglich rechtlichen Anforderungen durchgesetzt werden. Die altruistische Einstellung des einzelnen, aus der heraus sich zwanglos Zustimmung zu ihnen ergäbe, ist selbstverständlich niemals herstellbar. Sie kann bestenfalls vergleichsweise attraktiv gemacht werden durch Regelungen, die ein solidarisches und eigenverantwortliches Verhalten nahelegen oder fördern, statt die Verantwortungslosigkeit und den Mißbrauch zum System werden zu lassen²⁸.

c) Real kritisierbar in einer offenen Gesellschaft und wirklich revidierbar in einer Demokratie bleiben die über Mehrheitsentscheidungen zustandegekommenen Gesetze einzig und allein dann, wenn vom Bürger nur Gesetzesgehorsam und nicht auch totale Zustimmung zum Gesetzesinhalt geleistet werden muß. Bei dieser Unterscheidung aber, die nicht zuletzt auch erklärte Positivisten zu betonen pflegen, handelt es sich um eine ‚naturrechtliche‘ Einsicht in einen notwendigen Zusammenhang von elementarer Bedeutung für Ethik und Recht²⁹. Indem *Popper* mit seinen zitierten Aussagen sich für sie ‚entscheidet‘, leistet er einen zentralen Beitrag zu einer staatsphilosophisch-objektiven Legitimation des der „offenen Gesellschaft“ zugehörigen demokratischen Verfassungsstaats³⁰. Eine entsprechend differenzierende Problemlösung verhindert von vorneherein zwei Paradoxien, die er selbst nicht als solche herausstellt. Indem sie den Grundsatz der öffentlichen Geltung der demokratisch zustandegekommenen Gesetze bzw. den

des praktischen Gesetzesgehorsams kombiniert mit den Prinzipien der Gewissens- und der Meinungsfreiheit hinsichtlich der Qualität der Gesetze, schließt sie sowohl die Totalisierung dieser Prinzipien als auch die jenes Grundsatzes aus. Letztere wäre gegeben, wenn wir gezwungen würden, Mehrheitsentscheidungen bzw. Gesetze „als einen autoritativen Ausdruck“ von Recht und Gerechtigkeit zu billigen³¹; jene öffentliche Geltung würde dann zu einer absoluten übersteigert und auf totalitäre Weise durchgesetzt. Eine Totalisierung jener Prinzipien hingegen läge vor, wenn sie derart gedacht würden, daß der einzelne sein „Gewissen“ bzw. seine Meinung mit Gewalt durchsetzen dürfte gegen von ihm mißbilligte Mehrheitsentscheidungen oder Gesetze³². Diese zweite Totalisierung hängt offenbar mit jener ersten zusammen. Sie bedeutet, daß unter anderem auch totalitären „Legitimations“- und Machteliten Tür und Tor geöffnet würden. Bei *Popper* entspricht ihr im wesentlichen das Paradox uneingeschränkter Toleranz, das zu deren Verschwinden führt, während jene erste Totalisierung dem „Paradox der Demokratie“ zuzurechnen ist³³.

d) Nach *Popper* wird durch die Frage, *wer* herrschen soll, das Interesse auf Personalfragen verschoben³⁴. Die von ihm empfohlene, ganz andere Frage, *wie* Institutionen der Sicherung vor Tyrannei zu gestalten wären, scheint demgegenüber zu bedeuten, daß nur noch institutionelle Aufgaben interessieren sollten. Fällt also der Gegensatz zwischen der paradoxen „Theorie der Souveränität“ und der nichtparadoxen „Theorie demokratischer Kontrolle“ zusammen mit dem zwischen den Extremen eines reinen Personalismus und eines reinen Institutionalismus? *Popper* betont, daß dem nicht so ist, da es diese Extreme gar nicht geben kann. Seiner Ansicht nach ist das Doppelproblem der Institutionen und der Personen nur im Sinne von „Demokratie“ und nicht im Sinne von „Souveränität“ und „Autorität“ zu lösen.

Für eine primär institutionelle Theorie sind die Personalfragen sekundär, aber nicht unwichtig. Die annähernden Lösungen des Problems der „besten Institutionen“ bedeuten immer nur eine notwendige und keine hinreichende Bedingung für gute Herrschaft.

Mit ihnen sind an sich bloß objektive Vor- und Rahmenbedingungen für qualitätvolle Regierung bzw. Kontrolle gegeben. In Anbetracht der Tatsache, daß das Funktionieren sogar optimaler Institutionen („wie der demokratischen Kontrolle der Mächte im Staate und ihres Ausgleichs“) in beträchtlichem Ausmaß von den in ihnen tätigen Personen abhängt, schreibt *Popper*, Institutionen seien wie Festungen, die wohlgeplant und wohlbesetzt sein müßten. Er bemerkt jedoch nicht, daß dieser Grundsatz eine relative Berechtigung der Frage, wer regieren sollte, sowie der Idee der Herrschaft der Besten impliziert; und er räumt auch nicht ein, daß die Paradoxie der Souveränität oder der Demokratie in der Form eines Problems der Personen stets aktuell bleibt, da in einem gewaltenteiligen System die nichtsoveränen Verwalter je beschränkter Macht sich ja zusammenschließen könnten zum Zwecke tyrannischer Herrschaft: Eine „große Koalition des Machtmißbrauchs“ ist faktisch niemals auszuschließen³⁵.

Kritiker der Demokratie pflegen für politische Unzulänglichkeiten eines bestimmten demokratischen Staates sie selbst verantwortlich zu machen und mit ihren Einrichtungen deshalb unzufrieden zu sein, weil sie keine Garantie bieten für eine den wichtigsten moralischen Anforderungen auch nur einigermaßen entsprechende Politik. Beides erklärt *Popper* mit Recht für vollkommen falsch. Man kann und darf von Institutionen nicht erwarten, was allein Personen leisten können. Namentlich die Demokratie, deren Einrichtungen an sich die denkbar besten sind, vermag dennoch nur den institutionellen Rahmen für gewaltlose Reform zu bieten und einen entsprechenden Gebrauch der Vernunft zu ermöglichen: „Sie kann nicht die Vernunft selbst herstellen“³⁶. *Popper* ergänzt diese treffende Feststellung noch durch die These, die Frage des intellektuellen und moralischen Standards der Bürger sei „in weitem Ausmaß ein Problem von Personen“. Auch die Verbesserung der demokratischen Institutionen selbst betrachtet er als ein solches Problem. Sein Hinweis auf die Verantwortung der Bürger ist im Sinne eines Verantwortungs-Konventionalismus demokratischer Prägung folgerichtig, aber wohl nicht ausreichend. Mit

seinen Überlegungen gelangt *Popper* über ein Nebeneinander der beiden Probleme nicht hinaus. Sein Verständnis der Verantwortung der Personen bleibt deshalb zu undifferenziert. Die großen Unterschiede an ethischer oder auch rechtlicher Verantwortlichkeit in den diversen Rollen und Ämtern von Gesellschaft und Staat werden ihm nicht zum Problem. Darum dringt er nicht zu der Einsicht vor, daß all die „wohlgeplanten“ Institutionen nicht zuletzt auch angewiesen sind auf jeweils spezifisch qualifizierte Personen, die als solche die je besondere Verantwortung übernehmen können³⁷. „Offene Gesellschaft“ und „Demokratie“ denkt er noch nicht im Sinne einer kritischen Diskussion zwischen Meinungsträgern verschiedenen Verantwortungsgrades³⁸.

In einem Vortrag von 1954 finden wir jedoch weiterführende Ansätze³⁹. *Popper* macht in ihm darauf aufmerksam, daß die öffentliche Meinung aufgrund ihrer Anonymität „eine *Macht ohne Verantwortlichkeit* und daher, vom Standpunkt des Liberalismus, besonders gefährlich“ ist; seiner Ansicht nach kann sie sogar in ihren nicht institutionell verankerten Formen zu einer despotischen Macht werden. Die oft zu hörende Behauptung, die öffentliche Meinung sei „sich selbst verantwortlich“ in dem Sinne, daß die bösen Folgen auf diejenigen zurückfielen, welche eine falsche Meinung äußerten, kritisiert er als eine Form des Mythos von der Kollektivität der öffentlichen Meinung. Er weist sie zurück mit dem Argument, durch die falsche Propaganda einer Gruppe von Bürgern könne nur zu leicht eine ganz andere Gruppe geschädigt werden.

4. Unkontrollierte Freiheit der herrschenden „Besten“ oder Kontroll-Demokratie ohne Autorität?

a) Nach *Popper* ist „das einzig wirklich Wichtige an der Demokratie (...) die Tatsache, daß sie die Macht kontrolliert und ausgleicht“⁴⁰. Ohne es zu merken, gibt er seiner mithin primär rechtsstaatlich gedachten „Demokratie“ eine naturrechtliche Begrün-

dung, indem er behauptet, sie sei das einzige bekannte Mittel der Kontrolle der „Kontrollgewalt, jener gefährlichen Gewalt, die im Staate vorliegt“⁴¹. Als naturrechtlich zu werten sind auch schon seine Annahmen der Verwerflichkeit der Tyrannei und der Notwendigkeit von Kontrolle überhaupt⁴². Seine Demokratietheorie kann man, da sie die einzig mögliche Alternative zur unannehmbaren „Theorie der Souveränität“ zu sein beansprucht, sogar als eine Naturrechtstheorie der allein verantwortbaren Staatsform interpretieren und in Frage stellen⁴³. Sie soll zumal als eine primär institutionelle Theorie jener an sich nur auf die Qualifikation von Personen abstellenden Souveränitätstheorie überlegen sein⁴⁴. Insofern läßt sie jedoch noch sehr zu wünschen übrig. Infolge einer nur personalistischen Auffassung der Frage, wer regieren sollte, und einer zum Paradox übersteigerten „Souveränität“ ist bei *Popper* das Gesamtproblem eines institutionellen und prozeduralen Herrschaftsverständnisses von Anfang an im wesentlichen verkürzt zum Problem der Absicherungen gegen Pervertierung der Macht; und aus beiden Gründen ist zudem dies Teilproblem reduziert auf das der Sicherung vor Machtmißbrauch seitens tyrannisch regierender einzelner. Heute ist diese Reduktion als unangemessen zu beurteilen. Mit ihr werden die mehr oder weniger polykratischen Versionen von „Tyrannei“, um die es sich im Falle „modernisierter“ totalitärer Unrechtssysteme handeln kann, ganz übergangen⁴⁵. Sie kommt zudem in gefährlicher Weise dem totalitären Betonen der Persönlichkeiten entgegen, das bekanntlich den Vorteil hat, das System in seiner Spitze feiern ... oder aber für seine Mängel und Katastrophen Sündenböcke verantwortlich machen zu können. Sie ist inadäquat auch hinsichtlich der nur autoritären Tendenzen im normalen Funktionieren „geschlossener“ oder auch vergleichsweise „offener“ Gesellschaften⁴⁶.

Wegen jener Reduktion bleibt *Poppers* eigener Demokratie-Entwurf systematisch unbefriedigend. Machtkontrolle, Machtgleichgewicht und Machtablösung haben in ihm immer noch in erster Linie die Funktion, Tyrannen zu verhindern. Zwar entspricht der Entwurf nicht nur der skeptischen Maxime, sich „auf die schlech-

testen Führer vorzubereiten“, sondern auch der optimistischen, „auf die besten zu hoffen“⁴⁷ – denn die demokratischen Institutionen sollen ihm zufolge es ja mit sich bringen, daß eine reale Chance für die Arbeit verhältnismäßig qualifizierter Personen in ihnen besteht. Aber auch in dieser positiven Hinsicht bleibt er noch weitgehend abhängig von der zu überwindenden Position. Von den Vorstellungen der „unkontrollierten Souveränität“ und der „Herrschaft der Besten“ kommt er nicht los⁴⁸.

Poppers Entwurf erschöpft sich in einer nachträglichen Korrektur. Dieser Mangel ist offenbar methodologisch bedingt. Erneut erweist sich hier das Verfahren, eine Alternative als die „einzige“ zu einem selbstfabrizierten Extrem zu entwickeln, als äußerst fatal. Bedient man sich seiner, so läuft man Gefahr, hängenzubleiben an dem Ausgangsproblem des Extrems, das mit diesem zweifellos nicht gelöst werden kann. Erliegt man ihr, so hat man danach höchstens noch die bescheidene Perspektive einer Wahrheit fast nur zu dem Extrem. Sie gleicht im glücklichsten Falle der Sicht eines Gauls, die sich ihm zwischen Scheuklappen bietet. Der Weg zur Lösung des total überschätzten Ausgangsproblems bleibt als einziger erkennbar. Die übrigen wesentlichen Probleme sind abgeblendet; die Wege zu ihrer Lösung bleiben verborgen. In seiner „einzigen Alternative“ ist und bleibt man gefangen. Zu der ganzen Wahrheit als einer auch für die übrigen Fragen vermag man nicht mehr auszubrechen. Man hört sogar auf, sie zu suchen. Denn die beschränkte Wahrheit seiner „einzigen Alternative“ hält man dann ja für die ganze. Auch wenn man, wie *Popper*, sich seiner Grenzen bewußt bleiben möchte.

b) Als unzureichend erscheint der Entwurf schon hinsichtlich der Grundprobleme staatlicher Herrschaft. Daß diese notwendig ist, wird zwar vorausgesetzt; warum und inwiefern sie es ist, wird aber nicht gezeigt. Nur die Gefahren und nicht die Vorteile der „Kontrollgewalt des Staats“ werden herausgestellt. Zu einer differenzierten Betrachtung der Gründe und Aufgaben politischer Autorität bzw. staatlicher Souveränität kommt es nicht. Es wird z. B. kaum hinreichend berücksichtigt, daß nicht nur auf Seiten der

Regierenden, sondern auch auf seiten der – gewöhnlich als mündig vorausgesetzten – Bürger stets mit einiger Unwissenheit und Verantwortungslosigkeit zu rechnen ist und also auf autoritative Entscheidungen in stellvertretender Funktion nie ganz verzichtet werden kann. Nur im Falle der Grenzen, jenseits deren es zu einer Aufhebung von Freiheit, Toleranz oder Demokratie käme, ist sich *Popper* ziemlich im klaren über jene Funktion: Dem Gangster oder dem Helfershelfer neuer Tyrannei und Intoleranz darf keinesfalls freie Bahn gelassen werden⁴⁹. Die Lehre, die aus diesem Grenzfalle zu ziehen ist, müssen wir jedoch verallgemeinern, wenn wir nicht in einem bloß defensiven Staatsverständnis steckenbleiben wollen. Immer dann, wenn nur *eine* Entscheidung im Sinne jener humanitären Prinzipien verantwortbar ist, sollten insofern an sich alle einig sein; sind sie es faktisch nicht, so haben gleichwohl die demokratisch legitimierte Repräsentanten die Aufgabe, die Entscheidung zu treffen und durchzusetzen⁵⁰. Von hier aus kann man das Ideal einer Gesellschaft ins Auge fassen, die mündig genug wäre, um zu einem Konsens in den betreffenden Richtigkeitsfragen zu gelangen; oder man kann die Volkssouveränität in einem entsprechend ‚vernünftigen‘ Sinne als reinen Maßstab verantwortungsbewusster Herrschaft konzipieren. *Popper* zieht beide Möglichkeiten nicht in Betracht. Ein im Prinzip vernünftiges Volk als normativ gemeintes Subjekt jener Souveränität, dem gegenüber sich die Regierenden – als Amtsträger – verantworten müssten, kommt bei ihm nicht vor, obwohl er allen Bürgern grundsätzlich den Willen und die Fähigkeit zuerkennt, „die Politik zu beurteilen“⁵¹; nur darauf stellt er sich ein, daß schlechte einzelne herrschen könnten.

Er bedenkt auch nicht die wesentlichen Aufgaben politischer Leitung, die sogar in einer im besten Sinne offenen Gesellschaft erfüllt werden müssten, welche aus nur guten und verhältnismäßig vernünftigen Menschen bestünde. Gibt es mehrere verantwortbare Mittel und Wege zu einem richtigen Ziel (wie z. B. dem der Verhinderung einer Tyrannei oder eines Ausbeutungssystems⁵²), so muß eine von ihnen gewählt werden. Im Interesse aller einzelnen und auch der Freiheit des Ganzen liegt dann in erster Linie, daß ent-

schieden wird; weniger wichtig ist demgegenüber, wer für die Entscheidung zuständig ist. Im Falle einer solchen Entscheidungsaufgabe ist das Ausmaß der politischen Freiheit realen Mitbestimmens mehr eine Frage der Zweckmäßigkeit und des Stils. Eine weitere Aufgabe ergibt sich regelmäßig dort, wo eine verantwortbare Alternative erst noch gesucht wird. In gewissen Lagen ist aus praktischen Gründen eine umgehende Entscheidung nötig, obwohl noch nicht hinreichend klar ist, was im Sinne wissenschaftlicher Erkenntnis, juristischer Klugheit oder politischer Weisheit das Richtige wäre; hierher gehört unter anderem, daß der Gesetzgeber unter Umständen trotz eines sich schon irgendwie abzeichnenden Wandels der Lebensverhältnisse oder der Ansichten gewisse Normen „planen“ und einstweilen auf Dauer positivieren muß, damit die Bürger wissen, woran sie sich zu halten und was sie zu erwarten haben⁵³. Eine dritte Aufgabe politischer Autorität ist eine umfassende und stellt sich dennoch nur wenigen Personen: Außer denen, die sich legitimerweise ihren privaten Interessen oder – z. B. auch in einer Regierungsgewalt – den ihnen übertragenen besonderen Funktionen widmen, muß es auch welche geben, die sich um die „allgemeinen Angelegenheiten“ des Ganzen von Staat und Gesellschaft kümmern und in Orientierung an der Idee des Gemeinwohls wirklich regieren. Schließlich ist in einer zum ‚sittlichen Staat‘ und zum Kulturstaat gediehenen offenen Gesellschaft auch die entsprechende sittliche bzw. kulturelle Vervollkommnungsaufgabe der politischen Autorität unverzichtbar⁵⁴.

Von alledem ist bei *Popper* nicht die Rede; er begnügt sich damit, pauschal abzulehnen, „daß die politische Macht ihrem Wesen nach souverän ist“⁵⁵. Es liegt jedoch auf der Hand, daß in den dynamischen modernen Gesellschaften mit ihrer enormen Vielfalt an Entscheidungsalternativen, Interessen und Funktionen jene vier Aufgaben insbesondere im Falle von Krisen so wichtig sind wie kaum jemals. Der zu sehr auf die Frage des Machtmißbrauchs durch einzelne ausgerichtete Entwurf Poppers läßt zumal nicht deutlich werden, daß die Institutionen und die Verfahren einer dem Grundprinzip der Gewaltenteilung gemäß organisierten Demo-

kratie vor allem auch die vergleichsweise besten Chancen für inhaltliche Richtigkeit verantwortlicher Entscheidungen mit sich bringen sollen⁵⁶. Kaum zu erwarten sind von ihm Anhaltspunkte für die Bewältigung des gegenwärtigen Hauptproblems wirksamer Gegengewichte gegen Pluralismusdefizite⁵⁷.

c) Da *Popper* sich die Mühe spart, auf die Lehren des neuzeitlichen Souveränitätsdenkens einzugehen, behält er nicht einmal einen Souveränitätsbegriff übrig, der dem heute mehr denn je aktuellen Staatszweck des inneren Friedens entspreche. Das antike Problem der „Herrschaft der Besten“ führt er einer „Lösung“ zu, mit der er nur eine ohnehin schon extreme Version neuzeitlicher Souveränität aufgreift und zum Paradox überspitzt. Das sittliche Ideal einer dem Ziel politischer Weisheit verpflichteten Herrschaft kann er so nicht ad absurdum führen. Die empirische Frage aber, welche Regierungsform die Entwicklung einer Staatskunst im Sinne jenes Ideals noch am ehesten begünstigt, kann sich ihm nach jener hochabstrakten „Lösung“ gar nicht mehr stellen⁵⁸.

Epochale Entdeckungen des Mittelalters und der Neuzeit bleiben in seinem Entwurf unbeachtet: Weder der Gedanke einer unvollständigen Übertragung der Macht wird gewürdigt noch der einer Unterscheidung zwischen fundierender Verfassungsform der einen Volkssouveränität (im Sinne arithmetischer Gleichheit aller) und abgeleiteter Regierungsform (im Sinne von Differenzierungen proportionaler Gerechtigkeit)⁵⁹. Die Vorstellung der Staatspersönlichkeit spielt bei *Popper* keine Rolle. Wie es scheint, ist er kaum über das Souveränitätsdenken *Bodins* hinausgekommen, der noch nicht zu unterscheiden verstand zwischen der Souveränität des Staats und der eines Souveräns über den Staat. Das von einer „Theorie demokratischer Kontrolle und Machtbeschränkung“ an sich unabtrennbare Problem einer für beides wie für die Mehrheits-herrschaft konstitutiven, im Sinne von „Herrschaft des Rechts“ gedachten Souveränität des Volkes und seiner Verfassung wird nicht thematisiert⁶⁰. Fehlte jedoch ganz die normative Idee einer ebensoviele ‚rechtlichen‘ wie unveräußerlich-realen Volkssouveränität, so ließe sich vornehmlich die repräsentative Demokratie

nicht entwickeln. Denn wie sollte es ohne eine entsprechend permanent übergeordnete Instanz denkbar sein, daß die Repräsentanten des Volkes in Gesetzgebung und Regierung dessen Selbstbestimmungsrecht nie absorbieren⁶¹, sondern sich regelmäßig dem Volk gegenüber zu verantworten haben? Ohne die Idee einer im wesentlichen in der Verfassung objektivierten ‚Volkssouveränität‘ beziehungsweise einer dem vernünftigen Willen des ‚Volkssouveräns‘ gemäßen ‚Souveränität der Verfassung‘ dürfte es schwierig sein, ein Verfassungsgericht als demokratisch legitim zu denken, dessen Kontrolle die Möglichkeit eines sich gegenüber dem Volk verselbständigenden und die verfassungsstaatliche Demokratie abschaffenden Gesetzgebers auszuschließen hätte.

Popper sucht das „Paradox der Demokratie“ unmöglich zu machen, sieht aber nicht, daß dazu auch ein affirmativer Souveränitätsgedanke nötig wäre. Andererseits fürchtet er jenes Paradox und das der „Souveränität“ ein wenig zu sehr. Sein Interesse konzentriert sich deshalb nur auf das Prinzip der Kontrolle und nicht auch auf das der demokratischen Selbst- oder Mitbestimmung. Zu den Ideen seines Verantwortungs-Konventionalismus und seines ‚kritischen‘ Rationalismus paßt das wohl kaum. Diesen Ideen entspräche es, jene beiden Prinzipien heute im Sinne des Postulats der Verantwortlichkeit jeglicher Herrschaft gegenüber den Betroffenen zu verstehen⁶².

d) Gegenüber der krassen Vereinfachung einer total unkontrollierten Souveränität eines Souveräns kommt bei *Popper*, wie sich zeigte, die „Demokratie“ von vorneherein so gut wie nur als ein Problem der „Gewaltenteilung“ (im weitesten Sinne) in den Blick. Von einem so orientierten Ansatz aus ist aber ein ausgewogenes Verständnis verfassungsstaatlich-demokratischer Ordnung, das in ihr die relativ selbständigen Grundgedanken von Gewaltenteilung, Repräsentation und Souveränität als einander ergänzend zu sehen erlaubte⁶³, einigermaßen erschwert. Nur wenn die Volkssouveränität von Anfang an auch als ein Modus von Rechtssouveränität, d. h. im Sinne einer durch humanitäre Prinzipien ‚rechtlich‘ gemäßigten Herrschaft verstanden würde, wäre klar, daß sie „immer

schon“ etwas ganz anderes ist als die lediglich im Sinne maßloser Macht oder der faktisch unbeschränkten Möglichkeiten des Mehrheitsprinzips „reine“ Souveränität eines als verantwortungslos vorausgesetzten „Volkes“. Nur diese reine Macht-Souveränität impliziert je schon das „Paradox der Demokratie“. Jene wesentlich gemäßigte Volkssouveränität hingegen schließt es immer schon aus. Suchte trotzdem eine mehr oder weniger große Mehrheit eines Volkes oder seiner Repräsentanten sich der demokratischen Verantwortung ein für allemal zu entziehen und die rechtlich verfaßte Demokratie abzuschaffen, so ließe sich das nur als ein Mißbrauch der ‚Volkssouveränität‘ (im gemäßigten, vernünftigen Sinne!) werten. Wer Letztere bejaht, muß auch die geeigneten Mittel gegen den Mißbrauch bejahen. Gewaltenteilung als ein Prinzip dieser Mittel ist mithin legitimierbar aus der ‚Volkssouveränität‘; als demokratisches Prinzip ist sie sogar nur aus ihr zu legitimieren. Der Grenzfall der Aufhebung der Demokratie aber ist sicher nicht der einzige denkbare Fall von Mißbrauch der Macht, und Gewaltenteilung ist natürlich nicht etwa nur im Hinblick auf ihn vonnöten. Wenn wir jedoch beginnen mit einer gemäßigten ‚Souveränität‘ eines vernünftigen Volkswillens oder sogar mit einer ‚Volkssouveränität‘ als Rechtsprinzip, können wir dieses Normenentscheidungsprinzip ohne weiteres ergänzen durch ein ihm dienendes Normendurchsetzungsprinzip ‚Gewaltenteilung‘ – und außerdem durch ein letztes Normenbegündungsprinzip objektiv verantwortbarer Normen wie dem der Menschenrechte⁶⁴. Wir sehen uns dann nicht mehr gezwungen, ein „Spannungsverhältnis“ zwischen den Grundprinzipien oder zwischen Demokratie und Rechts- bzw. Verfassungsstaat zu konstatieren oder sogar Antinomien anzunehmen, die sich nur durch Inkonsequenz und Kompromiß überwinden lassen. Entsprechendes gilt im Hinblick auf das von *Popper*, wie sich erwies, nur in recht problematischer Weise bedachte Wohl des Volkes und das Sozialstaatsprinzip. Sein „kritischer Konventionalismus“ und seine Idee einer Gesellschaft „persönlicher Entscheidungen“⁶⁵ veranlassen uns dazu, die maßvolle ‚Volkssouveränität‘ auch im Sinne solcher zu verantwortender

Entscheidungen zu verstehen. Akzeptieren wir dann sie, so müssen wir auch das sie aller Erfahrungen nach am ehesten ermöglichende Verhältnis der Repräsentation bejahen. Von ihr als Rechtsprinzip aus ist das Verhältnis zwischen Repräsentanten und Repräsentierten sogar als ein im Grunde ‚rechtliches‘, d. h. auf den Rechtsgedanken verpflichtetes bestimmbar⁶⁶. Es hat außerdem einen Aspekt der „Gewaltenteilung“ im weitesten Sinne: Die Macht der Repräsentanten kann gesehen werden als eine, die herrschaftsbegrenzend wirkt, indem sie einerseits eine faktisch unbeschränkte Macht des Volkssouveräns ausschließt und andererseits gegenüber problematischen, aber überwiegenden Meinungen im Volk eine Kontrollfunktion wahrnehmen kann⁶⁷; die Macht der Repräsentierten dagegen und die der demokratischen Opposition sind in einer „offenen“ Demokratie mit friedlichem Machtwechsel, wie *Popper* sie will⁶⁸, letzten Endes zu denken im Sinne einer auf seiten des Volkssouveräns stets noch verbleibenden Macht mit ebensowehr herrschaftsbegrenzender wie herrschaftsbegründender Funktion⁶⁹.

5. Eine autoritäre und institutionelle Theorie der Erziehung
und der Auswahl der Besten
oder die Idee einer Erziehung ohne „höhere Werte“

a) Zu der von *Popper* stilisierten Theorie der Souveränität eines Souveräns gehört nicht zuletzt auch die Schwierigkeit, geeignete Herrscherpersönlichkeiten zu finden. An sich könnte man die Idee der Herrschaft der Besten rein personalistisch auslegen und sich auf die Versicherung zurückziehen, der weise Herrscher werde selbstverständlich den an Weisheit nicht zu übertreffenden Nachfolger aussuchen. Jene Idee wäre dann nur wieder als unrealistisch zurückzuweisen⁷⁰. *Popper* sucht jedoch eine autoritäre und in langfristiger Planung institutionelle Theorie darzustellen und zu kritisieren, die ihre Institutionen derart mit dem Personalproblem der künftigen Führer belastet und überfordert, daß sie selbst gewisser-

maßen „paradox“ wird⁷¹. Seine Überzeugung, daß die intellektuelle Vortrefflichkeit der „Besten“ in kritischer Einstellung und geistiger Unabhängigkeit erblickt werden müßte, unterstellt er offenbar der kritisch zu beurteilenden Theorie, um dann geltend zu machen, die „Besten“ in diesem Sinne kämen auf autoritär-institutionellem Wege gerade nicht zum Zuge – und folglich sei die Theorie widersinnig: Wer autoritären Prinzipien huldigt, wird im allgemeinen diejenigen bevorzugen, die gehorsam und gläubig eingehen auf seine Ideen. „Aber indem er so handelt, wählt er notwendigerweise mittelmäßige Geister. Denn wer sich auflehnt, wer zweifelt, wer es wagt, sich seinem Einfluß zu widersetzen, der bleibt ausgeschlossen.“ Schon die Idee autoritärer Erziehung und Auswahl der künftigen Führer enthält somit „einen Widerspruch“⁷². Erst recht zum Scheitern verurteilt ist dann aber jene Theorie mit ihrem Versuch, im Interesse einer kontinuierlichen Herrschaft einer Elite und ihrer Exponenten die Lösung des Personalproblems nicht immer nur den unkontrollierbaren Umständen zu überlassen, sondern auf Dauer institutionell zu gewährleisten. Im Vergleich zu ihm steht die konkurrierende „demokratische“ Theorie mit dem Postulat, sich stets auf die schlechtesten Führer vorzubereiten, ungleich besser da⁷³.

Jene Idee ist nach *Popper* jedoch nicht nur wegen ihrer dysfunktionalen Folgen, sondern auch hinsichtlich ihrer wichtigsten Anwendungsbedingung widersinnig. Mit ihr setzt man ohne weiteres voraus, daß derjenige, der die künftigen „Besten“ erzieht und auswählt, bereits der Beste ist. Man läßt mithin den Erzieher „autoritative Gewalt“ haben, statt mit *Sokrates* zu sehen, daß „die Autorität des Lehrers einzig auf dem Bewußtsein seiner eigenen Grenzen beruht“⁷⁴.

b) Auch in relativ offenen Gesellschaften vermag jene Idee noch zu wirken. *Popper* verallgemeinert und aktualisiert deshalb seine Kritik an ihr. Im Sinne der sokratischen Einsicht wendet er sich zunächst gegen jede autoritäre Politik, die den Staatsbeamten zum Seelenführer und Präzeptor der Wissenschaft erhebt, den Fachmann und seine fragwürdige Autorität durch die Gewalt des Staa-

tes deckt und in der Wissenschaft den Geist des Suchens nach der Wahrheit ruiniert⁷⁵. Dann aber lehnt er hauptsächlich die Tendenz, den Institutionen die unerfüllbare Aufgabe der Auswahl der Besten aufzubürden, für den gesamten Bereich der Erziehung ab. Sie führt seiner Einschätzung nach dazu, daß einerseits das Erziehungssystem zu einer Rennbahn gemacht und andererseits den Studierenden nicht wirkliche Liebe zur Sache und zur Forschung, sondern nur Ehrgeiz und Karrieredenken nahegelegt wird, d. h. „sie bedroht den Lebensnerv nicht nur der Wissenschaft, sondern der Intelligenz selbst“⁷⁶. An anderer Stelle erklärt er die Tatsache, daß bei uns – d. h. in offener werdenden Gesellschaften – die intellektuelle wie auch die sittliche Erziehung durch die Bewunderung der formalen Brillanz, des Erfolgs und der Macht korrumpiert ist, mit einem Weiterwirken historizistischer Geschichtsgläubigkeit⁷⁷. Er scheint also zu meinen, daß in diesem Bereich nur darum das egoistische Erfolgsstreben noch eine große Rolle spielen kann, weil die „geschlossene Gesellschaft“ noch längst nicht völlig überwunden ist. Zu erklären ist das damit, daß er seine „offene Gesellschaft“ im Sinne eines altruistischen Individualismus konzipiert. Er denkt sie andererseits aber auch vom Wettbewerbsgedanken her. Schon ihm wäre es deshalb an sich möglich gewesen, den fehlgeleiteten Egoismus insbesondere im Erziehungsbereich als ein schweres Problem der offenen Gesellschaft selbst zu erkennen, das sich in ihr wegen ihrer legitimen „egoistischen“ Züge immer stellen wird⁷⁸.

c) *Popper* lobt zwar an der Laissez-faire-Politik des athenischen Staates, daß sie den Sophisten und vornehmlich *Sokrates* das Lehren ermöglichte, möchte aber nicht etwa ein Anwalt des Laissez-faire in bezug auf Lehrer und Schulmeister sein⁷⁹. Er vertritt vielmehr einen Protektionismus auch der Erziehung. Wie er ihn versteht, ist für seine Konzeption der offenen Gesellschaft von größter Bedeutung. Unproblematisch ist sicher sein Grundgedanke, daß es zur Verantwortung des Staats und zu seinen Schutzfunktionen gehört, niemand aus finanziellen Gründen vom höheren Unterricht ausgeschlossen sein zu lassen und allen Bürgern eine Erziehung zu vermitteln, die es ihnen ermöglicht, am Leben der Gemeinschaft

teilzunehmen und jede Gelegenheit zur Entwicklung ihrer besonderen Interessen und Gaben auszunützen“⁸⁰. Eine „wirkliche Schwierigkeit“ ergibt sich jedoch mit den Fragen, woraufhin und auf welche Weise zu erziehen ist. Mit ihnen entscheidet sich das Problem, ob der Protektionismus freiheitlicher Erziehung mit dem einer restriktiv „sozialen“ Politik tendenziell übereinstimmen muß. Es ist bemerkenswert, daß *Popper* zunächst einräumt, die Situation des Lehrers sei eine prinzipiell andere als die des Politikers. Während dieser nur gegen die Übel und nicht auch für „positive“ oder „höhere“ Werte „wie Glück und so fort“ kämpfen sollte, gilt für jenen an sich der sokratische Grundsatz, sich um die Seelen seiner Schüler zu sorgen. Im Sinne dieses Grundsatzes hält *Popper* es im Prinzip für richtig, daß der Lehrer zwar – wie der Politiker – keinesfalls den Versuch machen darf, „seine Skala ‚höherer‘ Werte den Schülern aufzudrängen“, aber – im Unterschied zu jenem – grundsätzlich die Aufgabe hat, „ihr Interesse an diesen Werten anzuregen“⁸¹. Diese sehr überzeugende Differenzierung bietet an sich die Möglichkeit, eine auf die Ideen einer humanitären Ethik sowie auf Höchstwerte einer Kultur ausgerichtete, also affirmative, gleichwohl aber freiheitliche Erziehung zu konzipieren und analog zu ihr auch den ‚sittlichen Staat‘ der offenen Gesellschaft aufzufassen⁸². Doch *Popper* macht sie sich nicht zunutze. Er meint, ein Einsatz für „höhere Werte“ könne in einer jederzeit aufhebbaren Freundschaftsbeziehung zwischen Lehrer und Schüler hilfreich, in unserem Erziehungssystem hingegen nur erfolglos und schädlich sein⁸³. Seine Gründe für diese Meinung sind verständlich. Es leuchtet ein, daß in einer staatlichen Schule der Lehrer nicht die Aufgabe hat, die Schüler nur für seine eigene Wertordnung zu interessieren oder diese sogar auf sie zu „übertragen“. Begreiflich ist auch, daß *Popper* recht wenig hält von „höheren“ Zielen, die typisch romantisch und in Wirklichkeit unsinnig sind wie etwa ‚die volle Entwicklung der Persönlichkeit‘. Zustimmung verdient seine These, wie in der Medizin sollte auch in der Erziehung das Prinzip als grundlegend gelten, „daß jene Menschen, die man uns anvertraut hat, vor allem nicht verletzt werden dürfen“.

Unter Berufung auf dies Prinzip empfiehlt *Popper* für unser Erziehungssystem lediglich das Ziel, den jungen Menschen das zu geben, „was sie am dringendsten brauchen, um von uns unabhängig und fähig zu werden, für sich selbst zu wählen“. Was aber brauchen sie hierfür? Nach *Popper*, wie es scheint, nur wenig: nur den einen oder anderen speziell für diesen Zweck vordringlichen Wert. Wie aber, wenn sie in Wirklichkeit zuerst und vor allem ‚höhere‘ Werte benötigen? Oder wenn sogar die im Sinne einer Moralität der ‚Verantwortung‘ aufgegebene Selbständigkeit umso größer sein könnte, je intensiver die Beziehung zu solchen Werten wäre? Dann stünde der Verzicht auf jeden Einsatz für ‚höhere‘ Werte überhaupt ganz in Widerspruch zu dem „höchst wertvollen“ Hauptziel „Füge keinen Schaden zu!“ Die Minimallösung, die *Popper* womöglich meint, scheint ihre Tücken zu haben.

d) Höchst zurückhaltend äußert er sich hinsichtlich der Erziehung zu „höheren Werten“ unter anderem deshalb, weil er zwischen ihnen und den bloß subjektiven Vorstellungen von „Glück“ im Prinzip keinen Unterschied macht. Der Staat müsste allerdings absehen von jenen „Werten“, wenn sie immer nur in einem subjektivistischen Sinne in Frage kämen. Denn wie die bloß privaten und partikulären „Weltanschauungen“ einzelner Individuen stellen dann auch sie nichts Allgemeingültiges dar, womit sich jedermann identifizieren könnte. In bezug auf sie wäre also ein objektiver Relativismus adäquat – und in dessen Sinne müsste der Staat neutral sein.

Von „höheren Werten“ kann jedoch noch in einem ganz anderen, nämlich *objektiven* und interpersonalen Sinne die Rede sein. Denkbar sind sie auch als an sich höherrangige Ideen oder Prinzipien dessen, wozu wir im Sinne unbeliebig-humanitärer Ethik verpflichtet sind⁸⁴. Ihnen sollen all unsere subjektiven Wertungen oder ‚Entscheidungen‘, so sehr sie sich in manchem voneinander unterscheiden mögen, doch gleichermaßen entsprechen. Aus diesem Grunde müsste auch jeder Erzieher versuchen, zu solchen höheren Maßstäben unserer Verantwortung anzuregen; und der Staat dürfte sich der Aufgabe nicht entziehen, sie in seiner Verfassung,

seinen Gesetzen und seinem Erziehungssystem grundsätzlich leitend werden zu lassen⁸⁵. Entsprechendes gilt für die „Skala“ höherer Werte. Sie ist auch denkbar als eine *im Prinzip* gültige Hierarchie humanitärer Werte⁸⁶. Man könnte sie in der Verfassung bekräftigen im Sinne positiver Rechtsgeltung. Wären dann die für totalitär-geschlossene Gesellschaften charakteristischen Wert-Pervertierungen nicht schon mit einigem Effekt ausgeschlossen?⁸⁷

Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang die „Transzendenz“, deren Bedeutung bei *Popper* trotz der Bejahung von humanitären, mit dem Geist des Christentums übereinstimmenden Prinzipien total unterschätzt ist. Mit ihr wird – in mehrfacher Gestalt – der ‚Höchstwert‘ eines unverfügbaren Ursprungs aller Verpflichtung, aller ‚Werte‘ und allen Sinns, ja sogar eines Realgrunds der menschlichen Würde gedacht⁸⁸. In bezug auf sie als das im Prinzip Entscheidende der Wirklichkeit können wir eine Gewissensentscheidung höchsten Ranges vollziehen – und damit den Extrem-Relativismus der im Grunde „völlig willkürlichen“ Entscheidungen auch schon vergessen. Ein Staat jedoch, welcher der „Transzendenz“ – und der Würde des Menschen als unbedingter Entsprechung zu ihr – den höchsten Rang zuerkennt, schließt damit bereits alle Verabsolutierungen definitiv aus. Wenn er im Bereich der Erziehung die „Transzendenz“ bzw. das „Religiöse“ – oder genauer: die in seiner Gesellschaft weithin geglaubte Weltreligion – verständlich machen läßt⁸⁹, fördert er die geistige Unabhängigkeit von verabsolutierenden Ideologien⁹⁰.

e) Dem einzelnen aufdrängen dürfte man freilich auch die an sich ‚höheren‘ Werte oder Prinzipien nicht. Es gibt jedoch viele Möglichkeiten, ohne jede Zwangsmoralisierung sozialetische Grundsätze und Grundpflichten zu betonen, ganz ohne Indoktrination klassische Postulate ethisch-politischen Denkens zu vermitteln und ohne autoritäre Reglementierung Niveau zu fördern. Nur weil es sie gibt, kann *Popper* ohne Inkonsequenz die aus der Entscheidung für einen „kritischen“ Rationalismus resultierenden Ideen und Pflichten herausstellen. Dennoch könnte man meinen, es handle sich bei ihm um den Ansatz eines Erziehungspro-

gramms, der nicht einmal mehr erlaubt, daß zu dieser Entscheidung angeregt und auf die entsprechenden humanitären Maßstäbe nachdrücklich hingewiesen wird. Die Hypothese liegt nahe, er sei lediglich im Sinne der formalen Grundideen des „kritischen Dualismus“ konzipiert⁹¹. Klar ist jedenfalls, daß *Popper* von den Individuen, die bereits unabhängig geworden sind und die Fähigkeit erlangt haben, für sich selbst zu entscheiden, im wesentlichen nur Gutes erhofft. Wer die Selbständigkeit eines Erwachsenen erreicht hat, muß doch wohl auch das Bewußtsein der Alleinverantwortlichkeit haben – und müßte nicht aus diesem Bewußtsein heraus sich die Entscheidung für einen ‚kritischen‘ Rationalismus zwanglos ergeben? Infolge anthropologischer Vorstellungen, die hinsichtlich der Regierenden pessimistisch, hinsichtlich der Bürger offener Gesellschaften dagegen ein wenig zu optimistisch sind, scheint *Popper* darauf zu vertrauen, daß in einem Laissez-faire „höherer Werte“ verschiedenster Art⁹² beileibe nicht die schlechtesten, sondern die besten, die wahrhaft höheren zum Zuge kommen werden – so als ob eine „unsichtbare Hand“ im Spiele wäre. Mit jenem Minimalprogramm einer Erziehung nur zu Selbständigkeit des Entscheidens wäre jedoch weit mehr an Optimismus vorausgesetzt. Soll nun unmittelbar die Hand Gottes dazu führen, daß Kinder, die kaum noch eine Idee von Höherem vermittelt bekommen, trotzdem einer Selbstbestimmung im besten, sittlichen Sinne fähig werden? Erübrigt sich jede Erziehung zu ‚höheren‘ Werten, weil insofern uns als Erziehern die Verantwortung immer schon abgenommen ist?

f) Wenn mit den „höheren“ Werten die an sich höherrangigen einer humanitären Ethik oder sogar der Transzendenz mitgemeint sind und dem Erzieher angesonnen wird, nicht einmal mehr zu diesem anzuregen, dann handelt es sich meines Erachtens um einen äußerst problematischen Minimalprotektionismus der Erziehung. Verhängnisvolle Fehlentwicklungen läßt er befürchten. Einige von ihnen kann man andeuten mit Hilfe von Gesichtspunkten *Poppers*. Wird dem mündig werdenden einzelnen die verantwortungsvolle Aufgabe, sich in ethisch-politische Leitideen hineinzudenken und

sich mit sittlichen Prinzipien und Pflichten zu befreunden, nicht einmal mehr gestellt, so wird ihm insofern seine Verantwortung derart abgenommen, daß er sie womöglich nie mehr selber übernehmen kann. Zumindest während der Jahre einer „Erziehung“, die ihm durch einen methodischen Immoralismus das Beste vorenthält, bleibt er dem Einfluß der mehr oder weniger zweifelhaften, aber im Meinungsmarkt pluralistischer Gesellschaft dominierenden Vorurteile und Vorlieben hilflos ausgesetzt. Nicht durch Zwang, wohl aber durch falsche Entlastung wird er höchstens noch dazu gebracht, in skeptischer Mediokrität sich selbst zu behaupten. Im schlimmsten Falle wird er flüchten ins Getto einer geschlossenen Gruppe, welche ihm sagt, wie er zu denken und was er zu tun oder zu lassen hat. Im besten Sinne selbständig urteilen kann er ohne höhere Maßstäbe nie.

Vor allem dies wird mit dem Konzept einer nicht mehr in bezug auf höherrangige ‚Werte‘ oder Prinzipien affirmativen, sondern primär „kritischen“ Erziehung verkannt. Denn was sind, so sei hier in Anknüpfung an *Popper*⁹³ gefragt, vermutlich die Folgen, wenn solche ‚Werte‘ (etc.) der Aufmerksamkeit entzogen oder dem freien Belieben überlassen werden? Die „kritische Einstellung“, die neue Einsichten ermöglichen sollte, wird dann herunterkommen zu einem permanenten Kritisieren, das sich als Selbstzweck aufspielt; die „geistige Unabhängigkeit“⁹⁴, die in Orientierung an Ideen hohen Ranges wachsen und in der Auseinandersetzung mit energisch vertretenen starken Positionen sich entfalten könnte, muß in einer Atmosphäre weitgehender Indifferenz verkümmern; die Entscheidungsfähigkeit, um die es im Zeichen der ‚Verantwortung‘ ging, droht nach einem Gleichgültigwerden der ‚höheren‘ Prinzipien zur rein pragmatischen Wendigkeit zu verkommen; die entschiedene Stellungnahme für die Anforderungen einer Hochethik mit religiösem oder humanitärem Hintergrund aber läuft zuletzt Gefahr, von Dogmatikern der Neutralität nur der Intoleranz bezichtigt zu werden. Man kann im Sinne einer Summe solch negativer Konsequenzen ein „Paradox der Erziehung“ zu formulieren versuchen: Wenn nur noch die Emanzipation von

allen Autoritäten und die Fähigkeit selbständigen Entscheidens gefördert werden, während jeder Einsatz für ‚höhere‘ Werte und Pflichten unterbleibt, dann wird die Kompetenz verantwortungsvoller Entscheidung eher verhindert als vermittelt.

Hat *Popper* dies Paradox in Kauf genommen? Wahrscheinlich hat er es gar nicht gesehen. Mit seinem Minimalprogramm will er sicher nicht einer „Selbstbestimmung“ freien Beliebens Vorschub leisten. Die Fähigkeit, „für sich selbst zu wählen“, soll zweifellos nicht in „ethischem Nihilismus“ illusorisch werden. Im Sinne *Poppers* kommt deshalb einzig und allein ein Protektionismus in Frage, der das energische Anregen zu den höherrangigen Ideen und Prinzipien humanitärer Ethik durch verantwortungsbewußte Erzieher entschieden bejaht.

Von hier aus aber ist nur noch ein Schritt zu dem realistischen und humanitären Standpunkt, daß der Gesetzgeber die Verantwortung eines „Erziehers“ im übertragenen Sinne hat, sich ihr nicht entziehen kann und sich bemühen sollte um Gesetze, die konsequent ein Ethos der Verantwortung stützen, statt allzu oft den Verantwortungslosen es überaus leicht zu machen⁹⁵.

V. Offenheit oder Geschlossenheit?

Total offene oder geschlossene Ordnung einer offenen Gesellschaft?

1. Das Problem relativer Geschlossenheit der offenen Gesellschaft als das einer Zwei-Werte-Lehre

a) *Poppers* Entgegensetzung zwischen geschlossener und offener Gesellschaft scheint so einfach wie nur etwas zu sein und bringt doch schwierige Fragen mit sich. Zu ihnen gehört die skeptische, ob denn die offene mehr sein kann als ein bloßes Gegenextrem zur geschlossenen; aber auch die hoffungsvolle, ob nicht gerade durch

gewisse Elemente relativer Geschlossenheit ein Gemeinwesen im besten Sinne offen sein und es bleiben könnte. Diese zweite Frage liegt, wenn man von *Poppers* Konzeption her weiterzudenken versucht, aus verschiedenen Gründen nahe. Der Hauptgrund für sie ist seine Kritik an den Paradoxien der Freiheit, der Toleranz und der Demokratie. Sie veranlaßt zur Suche nach den Elementen, die eine Aufhebung dieser Werte – wie auch der Offenheit überhaupt unter Berufung auf sie – definitiv ausschließen. Ein weiterer Grund ist seine Forderung langfristiger Planung von Normen und Institutionen. Wenn sie gedacht sind im Sinne eines Planens für die Freiheit¹, bedeuten auch sie Elemente relativ geschlossener Gestaltung im Dienste der Offenheit. Ein dritter Grund ergibt sich mit einem Gedanken, den wir seinen Ausführungen zur Wertproblematik der Erziehung entnehmen können.

Dem Laissez-faire überlassen will *Popper*, wie sich ergab, zwar die „höheren“ Werte und Ziele, nicht aber die Erziehung und – so kann man kommentieren – ihre Erziehungswerte und Erziehungsziele. Da er mit diesen jedoch ein Minimalprogramm dessen meint, was zur Erlangung von Selbständigkeit und Entscheidungsfähigkeit nötig ist, ließ sich die Hypothese erwägen, mit den „höheren“ Werten seien die an sich höherrangigen einer humanitären Ethik mitgemeint. Die Annahme, auch letztere, d. h. sogar die für ‚Verantwortung‘ essentiellen Prinzipien müßten dem Laissez-faire überantwortet werden, war daraufhin zu kritisieren. Erst recht verdient sie Kritik, wenn diese Prinzipien zugleich entscheidend sind für den offenen Charakter der Sozietät. Da *Popper* selbst sie in diesem Sinne zu betonen scheint, sollte man im Gegenteil annehmen, auf sie hin sei zu erziehen – und in ihrem Sinne sei die Freiheitlichkeit von Gesellschaft, Staat und Recht auszubilden und zu sichern.

Wie dem auch sei, dieser Grundgedanke der Differenzierung *Poppers* zwischen „höheren“ und sonstigen Werten dürfte sehr richtig sein: Einige „Werte“ (oder Prinzipien, Ziele, Wertungen und dergleichen) sollten dem Laissez-faire überlassen bleiben und einige andere nicht. Zwei Begründungen für diesen Vorschlag sind

möglich. Mit einer vordergründig-pragmatischen kann man abstellen auf Einheit und Stabilität einer „offenen“ Ordnung und es für zweckmäßig erklären, einige wichtige Dinge ein für allemal festzuschreiben². Mit einer rechtsphilosophischen kann man einen wesentlichen Unterschied zwischen zweierlei „Werten“ behaupten, d. h. eine Zwei-Werte-Lehre präsentieren³. Ich vermute, daß die beiden Begründungen einander ergänzen und jener Vorschlag daher in zweifachem Sinne richtig ist. In der zweiten, zweifellos schwierigeren wird angenommen, daß es von seiten der „Werte“ selbst her Gründe dafür gibt, die einen anders zu behandeln als die anderen. Mit ihr muß man deshalb zuerst zu Rande kommen.

Eine Zwei-Werte-Lehre ist in mehreren Versionen denkbar. Vor allem vier von ihnen sind für jenen Vorschlag von Bedeutung. Eine erste besagt: Es gibt „Werte“ als Urteile oder Aussagen, die noch problematisch sind, aber auch als richtige Beurteilungen und Beurteilungsmaßstäbe. Eine zweite meint: Einige „Werte“ sind absolut und einige relativ. Eine dritte behauptet: Manche ‚Werte‘ (oder Ideen, Prinzipien) haben den Charakter des Unbeliebigen – und viele „Werte“ (oder Normen etc.) sind an sich beliebig. Eine vierte bemerkt: Gewisse ‚Werte‘ sind nicht, die vielen „Werte“ aber sind sehr wohl durch andere ersetzbar. Weil ich die ersten beiden Versionen für ziemlich fragwürdig halte, möchte ich zuerst sie überdenken.

b) Zum Unterschied zwischen dem vorgegebenen oder entworfenen Urteil und der kritischen Beurteilung, der es unterzogen wird, gehört im Gebiet der praktischen Vernunft der zwischen den zu beurteilenden Wertungs- oder „Wert“-Sachverhalten, die „bloß subjektiv“ oder gar inhuman sein könnten, und den an sich nie verkehrten humanitären Maßstäben formaler oder materialer Art, auf Grund deren wir – vorausgesetzt, wir haben sie wirklich ‚verstanden‘ – jene Gegenstände zu beurteilen vermögen⁴. Schon im Sinne dieses Unterschieds kann man jenen Vorschlag als sinnvoll ansehen. Er bedeutet in entsprechender Auslegung, daß die an sich übergeordneten Maßstäbe, die im Prinzip nicht fraglich und nicht etwa skeptizistisch in Frage zu stellen sind, aus dem Laissez-faire aller

möglichen Wertungen oder „Werte“ herausgehalten werden sollten, welche weitgehend irrig sein könnten und deshalb noch der Kritik bedürfen.

Auf den ersten Blick ist diese Lösung plausibel. Sie scheint zum einen dem Tatbestand gerecht zu werden, daß kritische Auseinandersetzungen über unsere letzten Beurteilungsmaßstäbe, an denen es ohnehin nichts zu kritisieren gibt, ihrer sozialen Geltung abträglich sein können. Zum anderen scheint sie angemessen zu berücksichtigen, daß alles übrige an „Werten“ oder Wertungen sowieso dem uneingeschränkten Meinungsstreit unterliegt – und ihm in einer offenen Gesellschaft mit dem Grundrecht der Meinungsfreiheit auch ausdrücklich überlassen ist. Von uns zu beurteilen sind indessen auch Formulierungen, Behauptungen oder Begründungen zu jenen letzten und an sich gemeinsamen Maßstäben; diese selbst sind nicht je schon allgemein gegeben, sondern müssen immer wieder neu durch kritische Beurteilungen und verantwortliche Entscheidungen zu ihrer ganz bestimmten Form und ihrer aktuellen Geltung im Denken und Handeln der einzelnen vermittelt werden.

Ich halte diesen gut „kritisch-konventionalistischen“ Einwand für durchschlagend. Es geht also nicht an, die letzten Beurteilungsmaßstäbe dem „Streit der Philosophen“, an dem sich in einer freien bürgerlichen Gesellschaft im Grunde alle beteiligen können, vollständig zu entziehen, so als ob alle einzelnen sie je schon in wahren Beurteilungen erfaßt hätten. Wenn ich zu einer wahren Beurteilung gelangt bin, ist es zwar das einzig Richtige, an ihr festzuhalten, statt ihre Wahrheit zu vergessen und zu irgendeinem Irrtum überzugehen. Das Verfahren einer allgemeingeltenden Immunisierung von Beurteilungsmaßstäben könnte sich jedoch nur auf objektiv vorliegende Aussagen beziehen. In bezug auf sie wäre es gleichbedeutend mit einem Dogmatismus, der die subjektive Vermittlung durch ‚kritische Beurteilungen‘ bzw. ‚Verantwortung‘ vernachlässigt und deshalb allen vorgegebenen „Wahrheiten“ gegenüber unkritisch wird.

c) Unterstellt jedoch, diese Bedenken ließen sich entkräften – dürfte dann die ins Auge gefaßte Lösung zu jenem Vorschlag *Poppers* bereits als unproblematisch gelten? Sie dürfte es nicht, denn unter anderem ist die Frage ihrer Praktikabilität noch nicht beantwortet. Die Rede war von „Beurteilungsmaßstäben“; nur sie und keineswegs alle möglichen „Werte“ sollten fixiert werden. Dies Vorhaben wäre praktikabel, wenn es nur ginge um ganz wenige Grundideen, Grundwerte oder Grundprinzipien. Auf der Basis einer lediglich im Sinne der Differenz von Urteil und Beurteilung gedachten Zwei-Werte-Lehre kann man Letzteres aber nicht annehmen. Sie zwingt uns vielmehr dazu, *alle* ersten ‚Einsichten‘ oder an sich wahren Gedanken, die adäquate Beurteilungen ermöglichen, als Beurteilungsmaßstäbe vorauszusetzen. Konsequenterweise müßten wir also sie alle fixieren, sobald sie zur Verfügung stünden. Das aber liefe auf einen monströsen Kodex „guten alten Rechts“ oder auf den Immobilismus einer immer geschlosseneren „Totalverfassung“ hinaus⁵.

Eine weitere Schwierigkeit zeigt sich mit der Frage, wie denn die Maßstäbe zur Verfügung stehen könnten. Lügen sie einstweilen nur in der Form von Vor-Urteilen anderer oder von Urteils-Entwürfen vor, so wäre noch völlig offen, ob in den entsprechenden Aussagen wirklich sie zum Ausdruck kämen. Einige oder alle dieser Aussagen könnten verkehrt sein. Konsequenterweise dürfte also keine von ihnen endgültig festgelegt werden. Anders stünde es erst im Falle von bereits durch kritisches Beurteilen als adäquat erwiesenen Aussagen oder „Werten“ (etc.). Nur fragte es sich mit ihnen erneut, ob nicht sie alle endgültig fixiert werden müßten.

Andererseits wäre es sehr die Frage, ob wirklich alle einzelnen Bürger in den nötigen Beurteilungen übereinstimmten. Denkbar bliebe zwar die Grenzidee einer Gesellschaft von nur guten und einsichtigen Menschen, die alle gleichermaßen zu adäquaten Beurteilungen bzw. Werten oder Normen gelangt wären und sie für immer bejahten. Sie aber wäre nicht mehr die Idee einer Gesellschaft dieser Welt, sondern die einer *communio sanctorum*. Wenn mit dieser Idee bestimmte Richtigkeitsvorstellungen verknüpft

würden, könnten diese bestenfalls für eine im wesentlichen sich gleichbleibende Realität stimmen. Im übrigen ist die zeitlose Gültigkeit eines Schatzes an Weisheit wahrer Beurteilungen zu allen Fragen von Recht und Moral für Lebensverhältnisse, die stets dem Wandel unterliegen, ebenso undenkbar wie die eines zementierten „Naturrechts“ an Werten oder Normen in Aussagenform.

Normalerweise kommt es faktisch nicht zu einer Übereinstimmung aller in bezug auf das, was richtig wäre. Eine von der Zustimmung aller getragene „Herrschaft der Weisen“ ist auch nur eine Grenzidee. Sie veranlaßt jedoch zu der skeptischen Frage, ob allgemeine Übereinstimmung oder Zustimmung überhaupt nötig ist. Man kann sich auf den Standpunkt stellen, letztlich entscheidend sei ja doch nur das objektiv adäquate Resultat, für das im Grunde genommen eine einzige kritische Beurteilung als subjektive Vermittlung ausreiche – so wie für die Relativitätstheorie der eine *Einstein* genügte. Von diesem Standpunkt aus müßte man wiederum fordern, *alle* entdeckten Werte oder Normen (etc.) in endgültiger Geltung für das, wofür sie gedacht sind, zu fixieren. Aber könnte man gegen diese Forderung nicht einwenden, jede solche Fixierung sei illusorisch, da die betreffenden Werte (etc.) als Urteile bzw. Aussagen stets kritisierbar blieben? Und müßte man nicht jenem Standpunkt entgegenhalten, sogar einem allem Anschein nach weisen Gesetzgeber gegenüber sei es gut, an dem Grundsatz festzuhalten, daß ein Urteil auch falsch sein kann? Nötigt nicht gesunde Skepsis dazu, keine der angeblichen adäquaten Aussagen für länger oder endgültig festzuschreiben?

d) Alles oder nichts darf Dauer haben, wenn an „Werten“ (etc.) nur entweder objektiv richtige Wert-Aussagen oder kritische Wertungen entscheidend sein sollen. Aus einer Entgegensetzung zwischen Objektivität und Subjektivität kann auch hier nur ein Dilemma folgen. Zu ihr aber verleitet eine Zwei-Werte-Lehre, die in Wirklichkeit nur unterschiedliche *Modi* von „Werten“ aller Art ins Auge faßt. Jenen Vorschlag *Poppers* kann offenbar erst eine Lehre tragen, die material unterscheidet zwischen an sich selbst verschiedenartigen „Werten“, also etwa zwischen ethischen Grundprinzi-

pien mit unbeliebigen Formalgehalt und rechtlichen Normen mit konkretem Sachverhalt und mit an sich beliebigen Bestimmungen.

Auch im Falle einer solchen Lehre bleibt freilich noch der Einwand, es gehe nicht an, einige ‚Werte‘ oder Prinzipien dem allgemeinen Streit um das Richtige zu entziehen. Wenn wir uns jenen Vorschlag jedoch nochmals durch den Kopf gehen lassen, bemerken wir, daß er seinem guten Sinne nach gar nichts zu tun hat mit theoretischer Immunisierung und Dogmatisierung, wie sie zum Beispiel im Falle einer zu Formeln erstarrten Staatsideologie totalitär-geschlossener Ordnung unter anderem vorliegt. Vernünftigerweise bedeutet er nur, daß die betreffenden Werte oder Prinzipien (etc.) eines freiheitlichen Gemeinwesens nicht *nur* den nie aufhörenden Auseinandersetzungen einerseits philosophischer und andererseits parteipolitischer Art innerhalb einer pluralistischen bürgerlichen Gesellschaft überlassen bleiben sollten. Jenen Einwand kann man deshalb z. B. mit der Forderung beantworten, die betreffenden ‚Werte‘ in möglichst überzeugender Form und auf demokratisch legitimierte Weise in einer Verfassung endgültig festzulegen, um so ihre elementare Bedeutsamkeit für das gesamte Gemeinwesen gebührend zu unterstreichen und außerdem klarzustellen, daß die Normierungen und Entscheidungen in Recht, Staat und Gesellschaft ihnen entsprechen sollten. Wenn es sich lediglich um *grundlegende* ‚Werte‘, Ideen oder Prinzipien handelt, die als solche viele verschiedenartige Wertungs- und Gestaltungs-Alternativen eröffnen, können der Festlegung alle einzelnen zustimmen, ohne von ihr eine Beschränkung ihrer verantwortbaren Möglichkeiten befürchten zu müssen. Geht es hingegen bereits um eine jener Alternativen und um konkrete „Werte“ oder Normen, die auch anders ausfallen dürften, so kommt in einer Demokratie grundsätzlich nur in Frage, sie einstweilen dem Laissez-faire der Gesellschaft zu entziehen, aber ihre Revision nach einem Machtwechsel nicht auszuschließen. In bezug auf sie läßt sich nur von einer „Geschlossenheit“ unter Vorbehalt möglicher Änderung sprechen.

e) Eine Werte-Lehre, die an der Unterscheidung zwischen Urteil und Beurteilung orientiert ist, erlaubt zwar nicht unmittelbar eine Antwort auf die Frage, welche „Werte“ für länger oder für immer festzulegen sind. Für das Problem relativer Geschlossenheit eines offenen Gemeinwesens ist aber einer ihrer Aspekte gleichwohl instruktiv. Noch kritisch zu beurteilende Urteile (als Vorurteile anderer oder als eigene Urteilsentwürfe) sind allesamt Behauptungsmöglichkeiten und können jeweils in der Form mehrerer vergleichbarer Alternativen in Betracht kommen; erst durch Beurteilung wird eine von ihnen in eine wirkliche Behauptung umgesetzt. Es ist naheliegend, im Lichte dieses Unterschieds den zwischen Gesellschaft und Staat zu sehen. Die bürgerliche Gesellschaft einer Demokratie erscheint dann als eine Sphäre der Möglichkeit und ihr politischer Staat mit seinem Recht als eine der Wirklichkeit⁶. Jene ist offen für viele Alternativen, für die freie Diskussion über sie und für den Wettstreit um die Macht, je eine von ihnen zu realisieren. In Staat und Recht dagegen ist es mit dieser Offenheit für alles mögliche vorbei; in ihnen gelten die politischen Auseinandersetzungen als abgeschlossen, insofern ganz bestimmte normative Behauptungen in öffentlich geltenden Gesetzen positioniert sind oder in öffentlichen Institutionen zum Tragen kommen.

Wenn wir dies bedenken, können wir außer der Dualität von Gesellschaft und Staat bzw. Recht auch die von Offenheit und Geschlossenheit im offenen Gemeinwesen verstehen im Sinne des Unterschieds zwischen potentieller und aktueller öffentlicher Geltung. Wir müssen dann aber zusätzlich die nur einstweilige „Geschlossenheit“ derjenigen Normen und Einrichtungen, welche ohne Gefahr für die Offenheit des Ganzen und insbesondere der bürgerlichen Gesellschaft geändert oder abgeschafft werden können, von der permanenten unterscheiden, die nur für ganz grundlegende Werte, Prinzipien und Strukturen sinnvoller Offenheit in Frage kommt⁷.

2. Absolute und relative „Werte“ bzw. Geschlossenheit
und Offenheit als Extreme –
oder die Paradoxien eines Minimalprotektionismus der Freiheit

a) Der Grundgedanke, im Gemeinwesen nicht etwa durch alle, sondern nur durch einige „Werte“ (etc.) Geschlossenheit zu erzielen, zwingt zu einer Differenzierung zwischen ihnen und den übrigen. Sie aber muß, soll sie „nicht völlig willkürlich“ sein, ihren Grund auf seiten der „Werte“ selbst haben. Im Sinne eines inhaltlichen Unterschieds müßte es an sich schon zweierlei „Werte“ geben. Man könnte meinen, es existierten einige wenige absolute Maßstäbe oder Werte (etc.), und nur sie verdienten es, auf Dauer oder für immer mit öffentlicher Geltung ausgestattet und bekräftigt zu werden; im übrigen aber handle es sich um bloß relative „Werte“ oder Wertungen, die zu Recht dem Laissez-faire von Meinung und Macht ausgeliefert seien. Dann aber fragte es sich, in welchem Verhältnis die absoluten Werte zu den relativen stehen und welche Bedeutung sie für die Sicherung und die Gestaltung eines in sinnvoller Weise offenen Gemeinwesens haben.

Kein Problem wäre die Antwort, wenn es nur um ein total geschlossenes Ganzes ginge. In ihm müßten die absoluten Werte natürlich eine absolute Rolle spielen. In einem Ganzen, das offen sein soll, scheinen sie dagegen in eine eigentümliche Dialektik zu geraten. Erschöpfen sie sich hier in der Funktion, den Individuen das weite Feld der relativen Werte und Entscheidungen offenzuhalten durch die relative Geschlossenheit einer in sich für vieles offenen Ordnung? Oder sind sie hier im Gegenteil das, wodurch „Offenheit“ allein sinnvoll sein kann? Bieten einzig sie die Leitideen, unter deren Führung die Lebensverhältnisse auf ethisch-politische Kultur hin so umfassend wie möglich normiert und die bloß relativen „Werte“ und Subjektivismen möglichst zurückgedrängt werden sollten?

In ein merkwürdiges Dilemma führt diese Überlegung hinein. Ist nicht, so fragt es sich nun, letztlich die Freiheit als Offenheit des Gemeinwesens und seiner Bürger für alle möglichen „absoluten“

oder relativen Werte und Wertungen der einzige schlechthin absolute, weil unbedingt sinnvolle *Wert* über ihnen allen, der als solcher kompromißlos respektiert werden und als Grundnorm leitend gemacht werden sollte? Oder bedeutet eine derartige Offenheit umgekehrt nur ein unter Umständen zweckmäßiges *Mittel* zum Zwecke der Realisierung der an sich absoluten Maßstäbe und ‚Werte‘? Verhält es sich so, daß die Offenheit pervertiert würde, wenn sie nicht mehr als Selbstzweck gelten dürfte, sondern als Vehikel der Tyrannei angeblich absoluter Werte fungieren müßte? Oder wäre im Gegenteil die Absolutsetzung der Offenheit paradox, da mit ihr das Gemeinwesen sich rückhaltlos öffnete sogar für Monströses an Inhumanität? Kann also nur möglichste Geschlossenheit im Dienste absoluter Werte sinnvoll sein?

b) Daß dies Dilemma zu überwinden ist, versteht sich von selbst, sobald es als eines von zusammengehörigen Extrempositionen durchschaut wird. Les extrêmes se touchent. Und sie sind einander wert, d. h. sie taugen beide nichts. An sich ist das leicht zu kapieren. Die Neigung, in Extremen zu denken, das eine von ihnen emphatisch zu preisen und das andere erbittert zu bekämpfen, ist trotzdem nicht auszurotten. Zumal die von Relativismus und Absolutismus erfreuen sich nach wie vor großer Beliebtheit. Das Phantastische ist, daß wir selber unsere Extreme fabrizieren, die so anziehend sind wie *Skylla* und *Charybdis*. Auch die Entgegensetzung von „offenen“ und „geschlossenen“ Gesellschaften oder Wertordnungen läßt sich in eine zwischen Extremen verkehren. Eine totalisierte Offenheit für (angeblich) immer nur relative Werte aber ist um kein Deut besser als eine im Dienste von (angeblich) stets nur absoluten Normen totalisierte Geschlossenheit. Auf eine perverse Kombination von Rigorismus und Willkür laufen sie beide hinaus. Die „totalitäre“ Geschlossenheit freilich kennen und fürchten wir längst. Doch was für eine „Offenheit“ berechtigt uns zu Hoffnung?

Wie jedes Extrem, so verleitet auch das eines Normen- oder Wertungsabsolutismus zwangsgeschlossener Gesellschaften zu seinem Gegenextrem. Die scheinbar einzig mögliche Lösung einer

total „offenen“ Gesellschaft mit einem extrem „neutralen“ Staat hat deshalb unter denen, die alles Totalitäre verabscheuen und denkbar liberal sein möchten, etliche Anhänger. Im Banne dieser anscheinend befreienden Alternative bemerkt man gar nicht, daß man mit ihr auch nur totalisiert. In ihr steht lediglich statt der Tendenz der Verabsolutierung die der Relativierung zunächst im Vordergrund. Erst später wird erstere beherrschend. Im Paradies des Arbiträren sind wir zuletzt gefangen, um in ihm zu verhungern.

Der extreme Relativismus im Zeichen totaler Offenheit setzt unterschiedslos alle Maßstäbe und Beurteilungen mit ganz beliebigen Wertungen bzw. „Werten“ gleich, so daß es überhaupt nur diese zu geben scheint. Die letzte Konsequenz dieser natürlich überhaupt nicht neutralen Operation ist nichts anderes als ein „ethischer Nihilismus“⁸, der entweder sich zur Höhe – und Intoleranz – eines neuen Glaubens erhebt oder zu Zynismus absinkt. Man macht sich das in der Regel nicht klar, weil man am Grundwert der Freiheit noch festzuhalten und ihn auf die einzig freiheitliche Art zu verwirklichen glaubt. Entdeckt einer jedoch, wie sinnlos die bloße Willkür beliebigen Wertens ist, so wird er sich der „absoluten“ Werte erinnern. Die Sinnleere totaler Offenheit ist die größte Versuchung zu totalitärer Geschlossenheit. Die Charakterlosigkeit eines extrem „neutralen“ Staats verführt zu der des Hoffens auf eine einfachhin wahre und gute Ordnung, mit der man sich total identifizieren kann ... und die einem alle Verantwortung abnimmt; oder in der man selber die Macht haben wird, die absoluten Normen zu definieren.

c) Die faule „Dialektik“ von Extrem und Gegenextrem, die zuvor betrachtet wurde, ist primär die der *Ziele* „reiner“ Geschlossenheit oder Offenheit des Gemeinwesens. Vermeintliche „kritische Rationalisten“, die in das eine ihrer Extreme verfallen, haben schon im Ansatz die maßvolle Position *Poppers* verlassen. Sein kritischer Konventionalismus der Verantwortung und ihrer Prinzipien ist unvereinbar mit jeder Totalisierung, d. h. auch mit der einer extrem relativistisch gedachten Offenheit. In Anknüpfung an ihn ist allenfalls die These vertretbar, eine äußerst offene Gesellschaft

mit einer ausgesprochen neutralen Rechts- und Staatsordnung sei das beste Mittel der Ermöglichung einer ‚verantwortlichen‘ Existenz der Individuen. Insbesondere von Poppers Minimalprogramm der Erziehung her kann man diese These ventilieren. Ich bezeichne sie hier als die eines Minimalprotektionismus der Freiheit ‚verantwortlich‘ entscheidender und altruistischer Individuen. Wenn sie richtig wäre, dürfte nicht mehr als ein Minimum an Funktions-Werten äußerster „Offenheit“ für solche Freiheit ein für allemal gesichert, also aus dem Laissez-faire der Mehrheits-Demokratie herausgenommen werden – und sogar noch für die demokratischen Mehrheitsentscheidungen ergäbe sich das Postulat, dem zweckmäßigen Zustand maximaler „Offenheit“ bzw. Neutralität möglichst nahe zu kommen.

In realistischer Betrachtung erweist sich jedoch auch diese Theorie als verfehlt. Den praktischen Folgen nach macht es keinen Unterschied, ob man die „Offenheit“ als ein Ziel oder nur als ein Mittel totalisiert. So oder so sind sie verkehrt. Aber im Falle des instrumentellen Minimalprotektionismus bedeuten sie zudem eine einzige Enttäuschung. Er würde paradoxerweise in Wirklichkeit dazu führen, daß die Kompetenz ‚verantwortlichen‘ Entscheidens den Menschen mehr und mehr abhanden käme, so daß auch das sittliche Niveau, das aus Verantwortung heraus steigen sollte, immer weiter sinken müßte. Es ist ein „Paradox der Offenheit“ einer – zum Zwecke des altruistischen Individualismus ‚verantwortlicher‘ Freiheit – nahezu *total* „offenen“ Gesellschaft, daß in ihr die Personen nach der Auflösung fast aller allgemein geltenden sittlichen Bindungen nicht mehr die humanitären Qualitäten entwickeln könnten, die nötig wären für gute Entscheidungen und für wirkliche Kontrolle in einer freiheitlichen Demokratie⁹. Ihm steht zur Seite das „Paradox der Neutralität“ eines zum Zwecke der freiesten Selbstbestimmung von immer altruistischer werdenden Individuen *extrem* „neutralen“, d. h. von ethischen Forderungen und vom Bezug auf die „Transzendenz“ weitgehend „gereinigten“ Rechts- und Staatswesens, durchaus nicht einem kompromißlosen Ethos der Verantwortung, wohl aber einer allgemeinen Desorien-

tierung und einem bornierten Materialismus förderlich zu sein ... und dazu noch dem Machtkampf zwischen den Gruppen mit den gesellschaftlich wirksamsten partikulären Interessen oder Standpunkten freie Bahn zu gewähren. Dies Neutralitätsparadox hinsichtlich der bürgerlichen Gesellschaft hat zur Kehrseite, daß der sich mit einer speziellen Neutralitätsideologie identifizierende und sie durchsetzende Staat alles andre als neutral ist¹⁰.

d) Die Konsequenzen des Minimalprotektionismus der Freiheit sind ähnlich enttäuschend wie die eines extrem „toleranten“ Verwöhnens. Eine „Erziehung“, die es in bester Absicht praktiziert, läßt ihre Opfer in die Unmündigkeit eines handfesten Egoismus geraten, statt zur Selbständigkeit eines Menschen herauszufordern, der auch an andere denkt und ihnen zuliebe sich in eigener Verantwortung engagiert. Was jedoch verfehlte Folgen hat, ist vermutlich schon in sich verkehrt. Jene „Erziehung“ ist nicht bloß unzweckmäßig, sondern geradezu falsch – nämlich durch ein illusionäres Vertrauen auf eine von allen Pflichten „befreite“ Freiheit. Und auch jener Minimalprotektionismus ist nicht nur deshalb widersinnig, weil er im Wege extremer Offenheit und Neutralität real zum Gegenteil dessen führen muß, was mit ihm intendiert ist. Er selber krankt vielmehr an der naiven Vorstellung einer „Freiheit“, die in einem von jeglicher Verpflichtung entlasteten Zustand dennoch ganz von alleine dazu gelangt, die Last der Verantwortung auf sich zu nehmen. Diese Vorstellung aber steht in Widerspruch zu der Einsicht *Poppers*, daß wir unser Vernünftigsein weitgehend unseren Kontakten mit anderen verdanken¹¹. Auch die Entwicklung unseres Verantwortungsbewußtseins ist im Sinne solcher Kontakte „gesellschaftlich bedingt“. Wie aber die Erwachsenen sich weiterentwickeln, das hängt in beträchtlichem Maß von den Ordnungen ab, in denen sie leben. Zusammenfassend sei daher festgestellt: Man kann das Gemeinwesen nicht in ethischer Hinsicht als tabula rasa organisieren, wenn man – mit *Popper* – einen altruistischen Individualismus will.

Es genügt jedoch nicht, jenen Protektionismus nur unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung ‚verantwortlichen‘ Denkens und

Handelns der Individuen zu sehen. Wie auch immer es mit ihr bestellt sein mag – in jedem Falle ist und bleibt sogar die „offene“ Gesellschaft eine mit etlichen Verantwortungslosen durchsetzte, d. h. in sittlicher Hinsicht „gemischte“ Gesellschaft. Selbst wenn in ihr alle guten Willens wären, handelten wegen der Fehlbarkeit ihres Verstandes immer wieder einige verantwortungslos. Immer wieder hätten dann auch andere zu leiden. Darauf aber ist der Minimalprotektionismus der Freiheit nicht abgestellt; die zahlreichen Opfer verantwortungslosen Verhaltens und ihre Rechte zählen ebenso wenig in seinem Kalkül wie die entsprechenden moralischen und rechtlichen Pflichten. Seine Illusion ist die „Freiheit“ des zwar gelegentlich irrenden, aber – zumindest nach der Grundentscheidung für die „offene Gesellschaft“ und ihren Verantwortungs-Konventionalismus – im Grunde nur guten Menschen. Wir aber sollten uns klar werden über das „Paradox des Optimismus“ einer an sich nur für gute Menschen denkbar weit geöffneten und neutralen Gesellschaft, daß sie nicht nur den Ungeist eines egoistischen Individualismus befördert, sondern überdies mit einem laxen und womöglich „sozial“ verwöhnenden Recht die Selbstsüchtigen begünstigt und die Guten die Dummen sein läßt¹². Die Alternative zu diesem „Paradox“ kann nur die entschiedene Pflege eines Ethos der Verantwortung zumal in den öffentlichen Institutionen¹³ und die kompromißlose Stärkung der entsprechenden Komponenten der Rechtsordnung sein.

e) Keineswegs besser wäre ein egalitärer Protektionismus „gleicher“ Freiheit, der als solcher statt der Idee der Gleichberechtigung eine Utopie der Uniformität zu realisieren suchte, wie sie auch als das „Glück“ aller einzelnen gerne bejaht wird. Denn mit ihm droht der altruistisch-offenen Gesellschaft ein „Paradox der Chancengleichheit“: Deren egalitäre Totalisierung würde „die Konkurrenz aller um alles anstacheln und nur dort Gelegenheit zu solidarischem Handeln übriglassen, wo ein Interesse sich durch kollektive Maßnahmen unwiderstehlich machen kann“ – und zugleich würde sie durch zunehmende Vereinheitlichung der Anforderungen und Chancen die echte Chance des einzelnen immer mehr verkleinern,

statt sie zu vergrößern¹⁴; widersinnigerweise hätte sie mithin zur Folge, daß den Postulaten der Solidarität und der Fairneß immer weniger entsprochen würde. Ein derartiger Protektionismus käme erst recht nur einem egoistischen Individualismus zugute.

Jener Minimalprotektionismus ist allerdings auch als einer der „Freiheit“ überhaupt konzipierbar. Aus Pessimismus, Skepsis oder der Berechnung heraus, daß in einer Gesellschaft aufgeklärter Egoisten es allen bei weitem am besten ginge, kann man die altruistische Zielsetzung energisch herunterspielen. Ein Minimalprotektionismus der Entscheidungsfreiheit bringt aber immer noch eine weitere Schwierigkeit mit sich, von der bisher nicht die Rede war: die des fehlgeleiteten Altruismus. Nächstenliebe, Freundschaft, Solidarität, Gerechtigkeit etc. sind nicht nur geboten, sondern sind auch Bedürfnis. Pessimisten und Skeptiker mögen das vergessen; Altruismus-Kritiker mögen es verleugnen. Wir jedoch müssen berücksichtigen, daß unabhängig von ihren Motiven und ihrer Zielsetzung jede Totalisierung von Offenheit oder Neutralität letztlich der Idee der Einheit des Gemeinwesens zuwiderläuft. Wenn man nämlich partout nicht die Kirche im Dorf lassen und jene altruistischen Werte unbedingt aus Staat und Recht heraushalten will, wird man bloß eine sinnleere Ordnung zustande bringen, mit der die Flucht in irgendeine neue Geborgenheit vorprogrammiert ist. Bisher hatten wir nur die Gefahr eines so begründeten Umschlags einer offenen in eine geschlossene Gesellschaft bedacht. Zu befürchten ist jedoch auch die Entstehung geschlossener „Staaten“ im allzu „offenen“ Staate. Das „Paradox des Pluralismus“ eines *orientierungslos* pluralistischen Staats ist es, daß er, der einer im besten Sinne offenen Sozietät aufgeschlossener und verantwortungsbewußter Individuen Raum geben sollte, über kurz oder lang zum baufälligen Gehäuse für extrem geschlossene Gruppen einer dann „gespaltenen“ Gesellschaft herunterkommt¹⁵.

3. Die Frage nach der Einheit von unbeliebigen und beliebigen „Werten“ – oder der Dogmatismus extremer Standpunkte

a) Wer in ein Dilemma gerät, ist selber schuld; er hätte anders fragen sollen. Auch die zwei Extreme totaler Geschlossenheit oder Offenheit, in die man sogar in einer Reflexion des insgesamt offen sein sollenden Gemeinwesens geraten kann, sind einer falschen Frage zu verdanken. Erst eine, der es um alles oder nichts geht, begibt sich entweder mit einem stocksteifen oder mit einem haltlosen Partner aufs Glatteis. Bereits die Fragen nach Absolutheit oder Relativität *der* „Werte“ (etc.) und nach *der* Geschlossenheit oder *der* Offenheit sind falsch gestellt, denn mit ihnen ist ein Dualismus inakzeptabler Extreme schon impliziert. Ein Extrem aber wird dadurch, daß man es als bloßes Mittel auffaßt, auch nicht besser; zumal dann nicht, wenn das Ziel ihm an Einseitigkeit kaum nachsteht.

Haben wir all das begriffen, so müssen wir die den Extremen vorausliegende Einheit von Momenten suchen, als deren Spaltungsprodukte und Verselbständigungen sie sich erklären lassen. Gewisse Versionen einer Zwei-Werte-Lehre haben den Vorzug, dem Gedanken einer solchen Einheit gerecht zu werden. Eine dem Ansatz des klassisch-aristotelischen Naturrechtsdenkens entsprechende Version besagt, daß es sowohl „Werte“ unseres freien Beliebens als auch Werte gibt, die über dies Belieben erhaben und von ihm radikal unabhängig sind. Erstere können wir setzen, um uns an sie zu halten; an sich aber verpflichten sie uns zu nichts. Mit Letzteren dagegen sind ganz bestimmte Normen bzw. Rechte und Pflichten zwar keineswegs schon fix und fertig vorgezeichnet, wohl aber „im wesentlichen“ oder „im Prinzip“, d. h. den leitenden Gesichtspunkten nach an sich schon aufgegeben¹⁶. Bereits das „politische“ Recht(e) bei *Aristoteles* ist als Einheit der Momente des unbeliebig-„natürlichen“ Gerechten und des beliebig-„gesetzlichen“ Rechten gedacht. Wir brauchen nur in einem ersten Schritt das zweite dieser Momente und in einem zweiten Schritt das erste

zu übergehen, um mit beiden Beinen im Sumpf jener illusorischen „Dialektik“ von Extrem-„Naturrecht“ und Extrem-„Positivismus“ steckenzubleiben, dem man bloß noch mit einem Bein entkommen zu können scheint. Betrachten wir jedoch die beiden Fehlritte als überlegte Schritte eines Gedankenexperiments, so erweisen sie sich als höchst aufschlußreich. Gäbe es allein die unbeliebigen „Werte“ als Prinzipien und Normen, so wäre mir alles und jedes immer schon vorgeschrieben; für die kleinsten Kleinigkeiten müßte ich mein Verantwortungsbewußtsein bemühen – und sogar dort, wo mir allem Anschein nach mehrere gleichwertige Alternativen sich anbieten, müßte ich mir den Kopf zerbrechen um die „einzig richtige“ Lösung. Existierten hingegen einzig die „Werte“ meines freien Beliebens, so hätte ich zwar nichts zu befürchten, aber auch nichts zu hoffen, denn alles und jedes hinge ja gänzlich ab von mir und meiner Dezsision. Die Extremformen von Irrationalismus, Immoralismus, Relativismus, Dezsisionismus und Positivismus wären dann allen Bedenken zum Trotz wahr.

b) Eine weitere, hier aktuelle Version einer Zwei-Werte-Lehre unterscheidet zwischen den wenigen Werten, die nicht zu ersetzen sind, und den vielen durch andere ersetzbaren „Werten“. Ersetzbarkeit aber ist offenbar nur die Konsequenz von Beliebigkeit. Jenes Gedankenexperiment mit zwei Schritten verselbständigender Abstraktion läßt sich deshalb entsprechend weiterverfolgen. Seine erste Extremposition ist nun der Standpunkt, daß es so etwas wie eine ebenfalls gute Alternative nirgends und niemals gibt. Im Gleichnis gesagt: Es gibt immer nur eine einzige Stadt, nämlich Rom, und immer nur ein einziger Weg führt dorthin. Wer an dies Dogma glaubt und mithin bei weitem päpstlicher ist als der Papst, der verwechselt die Heilige Stadt auch der Renaissance und die zahllosen Wege zu ihr mit dem Einheitsstaat und der einen Linie einer totalitären Einheitspartei.

Der zweite Schritt jenes Experiments führt gleichsam aus der Zelle in die Wüste – oder auf den chaotischen Markt einer Gesellschaft, in der alles erlaubt, alles käuflich und nichts mehr lebenswert ist. Wenn schlechthin jeder Wert an sich beliebig wäre und

sich nur einer Dezision oder Setzung reinen Beliebens verdankte, könnte jeder für irgend einen anderen oder für gar nichts preisgegeben werden; Hans im Glück behielte recht, aber als ein armer Tropf ohne das eine Zuhause. Andererseits ist zu sagen: Wenn jeder Wert ohne weiteres ersetzt, umgewertet, verwertet oder verleugnet werden könnte, dann wären doch wohl alle Werte an sich beliebig. Und so gäbe es denn auch nie eine wirkliche Pflicht für mich, wenn ich jeder auf mich zukommenden ausweichen und mich irgendwelchen anderen „Verpflichtungen“ in die Arme werfen könnte. Immer nur hypothetische Imperative kämen für mich in Betracht. Trotzdem könnte ich jedem der an sich bloß beliebigen „Werte“ lediglich durch meinen Vorsatz, mich unbedingt an ihn zu halten, die Funktion eines unbeliebigen und unbedingten Wertes zukommen lassen: Jede Marotte könnte ich mir – oder auch anderen – als allein seligmachende Wahrheit dekretieren. Aber als „Irrationalist von Natur“ hätte ich dann unter anderem auch die Möglichkeit, nach Belieben gelegentlich oder ständig „rational“ zu sein¹⁷.

Ist also die entscheidende Frage die, ob es außer den beliebigen auch die unbeliebigen Werte faktisch gibt? Oder die, ob es faktisch möglich ist, auch die anscheinend oder angeblich unbeliebigen und nicht zu ersetzenden Werte als ersetzbar zu behandeln? Wenn es auf diese Fragen ankäme, hätten die Fanatiker einer „Freiheit“ von jeder je schon uns aufgegebenen Verantwortung bereits gewonnen. Zwar dürften wir immer noch für X-Beliebigen „Verantwortung übernehmen“; stets aber könnten wir uns dabei ein X für ein U vormachen. Faktisch ist es nämlich immer möglich, so zu tun, als ob ein an sich unbeliebiger, unbedingter und unvertretbarer Wert etwas durchaus Gleichgültiges darstelle und von irgend einem anderen der unendlich vielen an sich sinnlosen „Werte“ abgelöst werden könne. Jeden Wert kann man eben nicht nur verkennen, sondern auch verdrängen oder verleugnen. Und jeder Pflicht kann man sich so lange mit der lautstarken Versicherung entziehen, man habe sie nicht, bis das Gewissen zum Schweigen gebracht ist.

c) *Poppers* „kritischer Dualismus“ lehrt uns jedoch, daß das Faktische irrelevant ist, wenn's um unsere Verantwortung geht. Sein „kritischer Konventionalismus“ lehrt überdies: Vernünftigerweise ‚können‘ wir eben nicht die Verantwortung leugnen oder uns einer bestimmten entledigen. Und sein ‚kritischer‘ Rationalismus macht uns darauf aufmerksam, daß von der Wahl der Grundeinstellung alles weitere abhängt. Aus genau diesem Grunde ist die beschränkte Perspektive jener Extremformen an Irrationalismus etc. nicht etwa wahr, sondern nur selbstfabriziert. Der Irrationalist weiß nicht, daß Vernunft und Vernunftglaube illusorisch sind, sondern ist kraft seiner irrationalen Einstellung genötigt, dies anzunehmen: Die Unbefangenheit seiner eigenen Vernunft und die Aufgeschlossenheit für sie hat er längst eingebüßt, und dabei hat er – um mit *Chesterton* zu reden – alles verloren, nur den Verstand nicht. So beruht auch der Immoralismus keineswegs auf dem Wissen, daß es unbeliebige Werte, Pflichten oder Rechte an sich gar nicht gibt. Richtig ist nur, daß sie nicht existieren für diesen Standpunkt. Wer auf ihm stehengeblieben ist, „weiß es nicht besser“. Dies Defizit mag zu erklären sein durch die dürftige Art des typischen Immoralisten, mit seinen Mitmenschen und mit sich selbst umzugehen. Phänomenblindheit im Sinne einer Theorie, derzufolge alles Unbedingte und Unvertretbare an Werten etc. inexistent ist, entspricht eher dem Narzißmus des reinen Theoretikers – der z. B. glänzend zu schreiben versteht über die Liebe als Passion, aber sich nicht dazu durchringen kann, an die Liebe zu glauben.

Allein an sich beliebige und funktional äquivalente „Werte“ kennt zumal der Extrem-Positivismus in Ethik und Recht. In seinem Falle fehlt der Glaube an eine auf humanitären Prinzipien bestehende und jeden von uns immer schon verpflichtende Gerechtigkeit. An ihre Stelle tritt die Figur des im Privaten arg bescheidenen oder im Öffentlichen praepotenten Souveräns, der selber nach Belieben seine Normen setzt. Oder heute die Vorstellung des Systems und seiner faktisch gegebenen Regeln, in denen der Unterschied zwischen Recht und Unrecht keine Rolle mehr zu

spielen braucht. Blind ist der Extrem-Positivist ausgerechnet für die *iustitia* mit der Binde vor den Augen; statt immer nur wie sie ohne Ansehen der Person ganz einfach gerecht urteilen zu wollen, ist er nur unter Umständen, wenn's ihm zweckmäßig zu sein scheint, auch einmal bereit, die Rolle des Unparteiischen zu spielen. Sein schlimmstes Laster aber ist, ständig zu schielen nach links oder rechts, wo momentan der Zeitgeist steht und irgend ein Gesetz verkündet. Seine „Gerechtigkeit“ ist ein wankelmütiges Geschöpf, das allen möglichen Zumutungen zugänglich ist.

Genug der Polemik, zurück zum Problem der richtigen Frage! Richtig ist meines Erachtens nur die, ob es Unbeliebiges an Personen, Pflichten und Rechten oder auch Werten *in Wahrheit* gibt. In theoretischer Einstellung kann man sie leicht skeptisch betrachten. Im wirklichen Leben jedoch begehrt sogar der Skeptiker auf, wenn ihm Unrecht geschieht; ein Funken Rechtsbewußtsein beginnt dann zu glimmen – und wird erst nachträglich wieder gelöscht mit der kalten Dusche der Skepsis. Theorien, die jene Frage konsequent verneinen, sind alles andere als realistisch. All dem, was wir in der Wirklichkeit als wertvoll und uns verpflichtend erleben, stellen sie die Vorspiegelungen der Einbildung gleich. Die *Fata Morgana* totaler Beliebigkeit kann aber jedenfalls den nicht beirren, der den Ort der Oase kennt, die ihn retten wird, und niemals vergessen will, daß er – auf diesem oder jenem Wege – seine Karawane retten muß.

Wenn wir – wie *Popper* – die Unterschiede von Gut und Böse, von Recht und Unrecht oder von verantwortungsvollem und verantwortungslosem Verhalten noch nicht in relativistischer Skepsis oder Evolutionsgläubigkeit¹⁸ nivellieren, werden wir in ihrem Lichte die unbeliebigen Werte (etc.) anerkennen und sie von den an sich beliebigen Dingen unterscheiden. Gerade dann aber haben wir noch weiter zu klären, wie die an sich aller Willkür entzogenen Werte oder Prinzipien (etc.) der uns aufgegebenen moralischen und ‚rechtlichen‘ Entscheidungen zu verstehen sind, in welchem Verhältnis sie zu den in sittlicher Hinsicht indifferenten Wertungen oder „Werten“ stehen und wie sie in Verbindung mit beliebigen

Bestimmungen in einem verantwortbar ‚offenen‘ Gemeinwesen leitend werden sollten.

d) Zweifellos falsch wäre es, die unbeliebigen oder geradezu unbedingten Werte (etc.) zu schlechthin einzigen zu verabsolutieren. Sie haben in Wahrheit nur den Vorrang vor den vergleichsweise oder völlig beliebigen. Zu denken sind sie als primäre Orientierungen, in deren Spielraum wir nach Gutdünken oder Belieben sekundäre Bestimmungen treffen sollen oder dürfen, welche im Rahmen jener bleiben müssen. Der Zusammenhang zwischen beiden ist mit Hilfe des analogen Begriffs des „Guten“, den *Popper* als einen leeren verkennt¹⁹, unschwer zu verstehen. Das eine Gute fordert, gut zu sein und nur zu tun, was gut ist; die guten Wege oder Seitenwege zum Ziel überläßt es unserer Phantasie und unserem Realitätssinn. Die unbeliebigen Wert-Maßstäbe oder sittlichen Prinzipien verlangen in der Gestalt von Pflichten einige gute Entscheidungen, die ihnen im wesentlichen entsprechen, und erlauben überdies unzählige, die nicht geradezu unvereinbar sind mit ihnen. So müßte auch die „offene Gesellschaft“ als offen gelten für nicht wenige verpflichtende Aufgaben und für zahlreiche attraktive oder wenigstens passable Alternativen.

Eine Schwierigkeit bedeutet es allerdings, daß, wie auch *Popper* weiß, mehrere humanitäre ‚Werte‘ oder Prinzipien von uns bejaht sein wollen. Auch zwischen ihnen scheinen wir wählen zu müssen – und es dabei nicht so leicht zu haben wie jener Held des Trojanischen Krieges, für den die Göttin der Liebe immerhin zugleich die Schönste und die Klügste war, die ihn mit Helena bestach. Das Urteil des Paris scheint andererseits zu lehren, daß nur törichte Göttinnen miteinander konkurrieren und nur ein einfältiger Mensch dabei mitmacht. Es sieht so aus, als dürften wir gar nicht wählen zwischen Prinzipien, da jegliche Wahl nur ein Extrem mit all seinen Kalamitäten ergäbe.

Dieser Eindruck bestätigt sich in einer weiteren Reflexion auf die zwei extremen Zielsetzungen totaler Geschlossenheit oder totaler Offenheit. Sie lassen sich zurückführen auf eine Entgegensetzung zwischen der Wahrheit und der Freiheit, mit der uns zugemutet

wird, zwischen beiden zu wählen, so als ob nur entweder eine Wahrheit ohne Freiheit oder eine Freiheit ohne Wahrheit das einzig Wahre sein könnte. Diese zwei unbedingten ‚Werte‘ gehören jedoch offensichtlich so sehr zusammen, daß eine Trennung beide nur denaturieren kann. Eine „Wahrheit“, mit der die Freiheit unterdrückt wird, ist insofern auch schon radikal falsch – und eine „Freiheit“, die sich von jeder Wahrheit oder Vernunft befreit zu haben wähnt, hat sich bereits in eine urteilslose Willkür verkehrt, in der nur Irrationales dominiert²⁰. Jede Verselbständigung von Momenten einer Totalität läßt mit dieser sie alle illusorisch werden. Dies zeigt sich auch im Falle der Entgegensetzung zwischen Freiheit und Gerechtigkeit, um die es sich handelt, wenn jenes Ziel der Geschlossenheit als Ideal einer vollkommen gerechten Ordnung gemeint ist. Mit der „Freiheitlichkeit“ einer total offenen Gesellschaft, in der die Gerechtigkeit entschieden zu kurz käme, wäre es nicht weit her – und die „Gerechtigkeit“ einer total geschlossenen Gesellschaft organisierter Gängelung aller entspräche nur den Zwangsvorstellungen und dem Belieben ihrer Verwalter²¹.

Klar sollte daher sein: Zu keinem der grundlegenden ethischen Prinzipien gibt es ein Äquivalent, und keines ist verzichtbar; zwischen ihnen selbst zu wählen, wäre daher verkehrt. Um Entscheidungen in bezug auf sie kommen wir dennoch nicht herum. Im Falle bestimmter Ideale, Normen oder Handlungen stellt sich stets die Frage, worum es in dem betreffenden Sachverhalt vor allem geht, und das heißt letzten Endes: um welche Ideen, Werte oder Prinzipien es geht und welcher Anforderung primär entsprochen werden muß. Daß diese Frage immer nur rein dezisionistisch zu beantworten, d. h. aufs Geratewohl zu entscheiden sei, kann man nur behaupten, wenn man unterstellt, es sei niemals möglich, den Sachverhalt selbst zu erfassen und richtig einzuschätzen²².

4. Aspekte der Trennung oder der Vermittlung von Prinzipien und Normen einer endgültig offenen Ordnung

a) Ein Zwei-Werte-Entwurf, der sowohl beliebige, an sich austauschbare „Werte“ als auch unbeliebige, keinesfalls zu ersetzende Werte oder Prinzipien kennt, entgeht zwei gefährlichen Extremen eindimensionalen Denkens. Deshalb müsste man ihn, wenn es ihn nicht schon gäbe, schleunigst erfinden. Der Unterschied zwischen den ethischen Maßstäben, die unabhängig von unserem Belieben richtig, gültig und dabei „konkurrenzlos“ sind, und den mit ihnen vereinbarten Möglichkeiten, unter denen wir frei wählen können, ist jedoch seit langem in den verschiedensten Zusammenhängen gesehen worden. Auch heute kommen wir ohne ihn nicht aus. Selbst wer ihn zunächst zu leugnen sucht, sieht sich später genötigt, ein Äquivalent zu ihm anzunehmen²³. Die *lex naturalis* des klassischen wie auch des neuzeitlichen Naturrechtsdenkens ist im Sinne jener Maßstäbe gedacht. Der Unterschied zwischen ihnen und den an sich beliebigen, allererst kraft Setzung geltenden Bestimmungen ist bei *Aristoteles* mit der Unterscheidung zwischen dem „natürlichen“ und dem „gesetzlichen“ Rechten zum Ausdruck und auf den Begriff gebracht worden²⁴. Vor allem die Entdeckung dieser Unterscheidung – und nicht etwa nur, wie *Popper* meint, die der Differenz von Natur und Konvention – ist als Anfang einer ethischen Aufklärung und eines genuin rechtlichen Weges zur offenen Gesellschaft des freiheitlichen Verfassungsstaats zu würdigen. Heute werden gewissermaßen in der Nachfolge der aristotelischen Unterscheidung unter anderem unterschieden: Prinzipien und Normen oder Regeln²⁵; Ideen und Ideale²⁶; Grundprinzipien des Rechts und kulturkreisgebundene bzw. wandelbare Rechtsprinzipien²⁷; Grundsätze und Programmsätze bzw. mittlere Axiome²⁸; Grundwerte und Tageswerte²⁹; Erziehungsziele und Orientierungswerte³⁰; Elemente der Geschlossenheit und Elemente der Offenheit³¹; Unabstimmbares und Abstimmbares³²; oder schließlich auch: gemeinsame Prinzipien (etc.) und alternative Begründungen zu ihnen³³. Diese Unterscheidung

gen mögen in vielfacher Hinsicht voneinander abweichen; insofern stellen sie für die Analysen einer primär philosophischen Theorie des Rechts einen wichtigen Gegenstand dar. Sie alle scheinen aber noch zu kreisen um jenen zentralen Unterschied. Die jeweils zuerst genannten Termini beziehen sich, wie es scheint, auf Unbeliebiges oder (im Falle der letzten Unterscheidung) wenigstens Gemeinsames von elementarer Bedeutung, zu dem keine Äquivalente ersichtlich sind, die als solche sich ebenfalls verantworten ließen; die jeweils nachfolgenden Ausdrücke hingegen betreffen anscheinend je eine Pluralität von Möglichkeiten, die im Sinne eines Unbeliebigen bzw. Gemeinsamen vertretbar oder in seinem Rahmen sogar frei wählbar sind. Handelt es sich also bloß um Nachfolgeunterscheidungen zu jener aristotelisch-naturrechtlichen Unterscheidung, mit denen im Vergleich zu ihr nicht viel gewonnen ist? Die Frage kann hier dahingestellt bleiben³⁴. Denn es genügt, sie alle einstweilen nur zum Anlaß zu nehmen für grundsätzliche Überlegungen im Problemzusammenhang von Geschlossenheit oder Offenheit.

b) Mit ihnen stellt sich jedenfalls ein „Normenbegründungsproblem“ im weitesten Sinne. In welchem Verhältnis, so muß man nun fragen, sollen die Normen (etc.) zu den Prinzipien (etc.) stehen? Reicht die Vorstellung aus, sie müßten „im Rahmen“ der Prinzipien bleiben? Oder ist es nicht vielmehr nötig, die Normen (etc.) als Bestimmungen zu denken, die den ethischen Gehalt der Prinzipien (etc.) auf je bestimmte Weise aktuell vermitteln und kraft dieser ihrer Vermittlungsleistung ‚rechtlich‘ richtig sowie an sich gültig sind? In den Konzeptionen, in denen jene Unterscheidungen vorkommen, geht es jedoch zuguterletzt auch um ein „Normenentscheidungs-“ und ein „Normendurchsetzungsproblem“ im weitesten Sinne. Der Grund dafür ist leicht einzusehen. Es liegt auf der Hand, daß die Prinzipien (etc.) und die ihnen bereits entsprechenden Normen (etc.) nicht etwa samt und sonders praktisch folgenlos bleiben sollen. Jeweils einigen der insgesamt im Sinne der Prinzipien in Frage kommenden Normen muß durch Entscheidungen zu öffentlicher und zu sozialer Geltung verholfen werden.

Demgemäß besteht auch ein zweifaches reales „Vermittlungsproblem“ von Prinzipien (etc.) und Normen (etc.). Wie es gelöst werden kann, hängt von Vorentscheidungen zu dem der Vermittlung an sich richtiger bzw. gültiger Normen und von der vorausgesetzten Zwei-Werte-Lehre ab. Ist bereits in der betreffenden Lehre die Relation der zweierlei „Werte“ falsch gesehen, so sind die Probleme der Begründung, der Entscheidung und der Durchsetzung von Normen (etc.) wohl kaum noch adäquat zu stellen und zu lösen.

Zum Problem realer Geltungsvermittlung gehört insbesondere die Frage endgültiger Entscheidungen für gewisse Prinzipien oder auch Normen von grundlegender Bedeutung für ein offenes Gemeinwesen. Zumindest der elementaren humanitären Prinzipien bedürfen wir alle, um ‚verantwortlich‘ entscheiden zu können; ohne sie könnte zudem die offene Gesellschaft keine ‚verantwortliche‘ eines altruistischen Individualismus sein; und ohne sie wären Gesellschaft und Demokratie noch dem Paradoxon der Selbstaufhebung ausgesetzt; in mehrfachem Sinne können sie mithin als „notwendige“ Maßstäbe gelten. Analog zu ihnen dürften aber auch einige weitere Grundsätze oder Ziele und Normen unumgänglich sein. Wir werden deshalb nochmals zurückkommen müssen auf den Vorschlag, einige – „notwendige“ – Bestimmungen nicht immer nur dem Laissez-faire von Meinung, Macht und Mehrheitsentscheid zu überlassen, sondern sie durch endgültige Entscheidung ein für allemal in einer Verfassung zu verankern. Zuvor muß jedoch die Relation zweier „Werte“ unser Thema sein.

c) Schon in einer Zwei-Werte-Lehre kann der Gewinn der Einsicht, daß es sowohl die unbeliebigen als auch die beliebigen „Werte“ gibt, sehr schnell wieder verspielt werden. Sobald man vergißt, daß sie je nur Momente von insgesamt verantwortbaren Entscheidungen zu sein haben, läuft man Gefahr, sie sich objektivistisch nebeneinander vorzustellen und daraufhin zu glauben, es gehe um sie in zwei voneinander getrennten Bereichen. Es liegt dann außerdem nahe, einen Dualismus zweier Beurteilungsebenen oder Methoden anzunehmen und als „apriorisch“ zu behaupten.

Eine große Rolle spielt in diesem Kontext das Ideal der „Reinheit“ der Methode. Es verleitet zum Beispiel dazu, auf der einen Seite ein Recht nur der beliebigen Inhalte zu fordern und auf der anderen eine Ethik nur der unbeliebigen Werte anheimzustellen, schließlich aber eine Trennung von Recht und Ethik zum Dogma zu erheben. Man kann jedoch auch innerhalb der Sphäre des Rechts versuchen, die unterschiedlichen Probleme von Prinzipien (etc.) und Normen (etc.) vollständig gegeneinander zu isolieren und einen strengen Dualismus von Problemstellungen und Problemlösungsverfahren einzuführen. Ist es nicht ungemein plausibel, daß die reinen Orientierungsprobleme der Prinzipien, Grundsätze oder Grundwerte und die rein pragmatischen Probleme der Programmsätze, Tageswerte oder Normen strikt auseinanderzuhalten und je für sich zu entscheiden sind?

Die Fehler schon einer Zwei-Werte-Lehre rächen sich spätestens im Anwendungsfalle des Problems von Offenheit und Geschlossenheit in offener Ordnung. Ein Bereichs- und Trennungsdenken kann hier zu der Tendenz führen, eine Verabsolutierung z. B. von Grundwerten mit einem extremen Relativismus, Dezisionismus und Positivismus beliebiger Wertungen zu verbinden. Das Ergebnis wäre eine zum Teil ethisch „geschlossene“ und zum Teil allen beliebigen Inhalten „offene“ Ordnung³⁵. Zwei Extreme zeugten also eine Hybride mit allen schlechten Eigenschaften der Eltern. Vermutlich würden die des dezisionistischen Vaters überwiegen. Der Ableger entspräche dann nur wieder dem, was *Popper* als den ethischen und juristischen Positivismus der *im Prinzip* „völlig willkürlichen“ Entscheidungen sowie der Lehre, daß Macht Recht ist, schärfstens kritisiert. „Offen“ wäre die betreffende Gesellschaft hauptsächlich zugunsten von Machthabern mit „demokratischem“ Freibrief für in concreto beliebige Entscheidungen. Gute Gesetze und Institutionen blieben dann glücklicher Zufall.

Theoretiker, die so eine Patentlösung für gut halten, sollten sich nicht auf *Popper* berufen. Er denkt einerseits nicht daran, die ‚verantwortliche‘ Entscheidung auf wenige humanitäre Prinzipien oder ‚kritisch‘-rationalistische Ideen zu reduzieren, die in ihrer

Verselbständigung absolut folgenlos bleiben müssten. Seine ethisch-politische Philosophie ist nicht die esoterische von bloßen Seminarbegriffen wie etwa dem einer „rein“ transzendentalen Idee der Freiheit – und erst recht nicht die exoterische der zu einer Leerformelfunktion herabgewürdigten „Grundwerte“ einer Verfassungsfassade oder der Lippenbekenntnisse bloßer Machtpolitiker für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Seine humanitären Prinzipien wollen gelebt sein. In ihrem Sinne sollen wir *konkrete* Lösungen finden, die zu verantworten sind. Andererseits verbietet es *Poppers* „kritisch-konventionalistische“ Idee „nicht völlig willkürlicher“ Entscheidungen, ausgerechnet all unsere konkreten verantwortlichen Entscheidungen zu reinen Dezisionsproblemen zu relativieren, zwischen deren Alternativen nach Belieben gewählt werden kann.

Den Bereich „reiner“ Orientierungsprobleme oder Ideen (etc.) gibt es nicht – es sei denn im Elfenbeinturm einer sich in Weltfremdheit zelebrierenden Doktrin³⁶. Auf der anderen Seite existiert auch kein „rein“ konkreter Bereich für „rein pragmatische“, d. h. jedenfalls in sittlicher Hinsicht „völlig willkürliche“ Entscheidungen. Dezisionsfragen stellen sich immer nur im Zusammenhang mit schon mehr oder weniger konkreten Fragen ‚verantwortlichen‘ Regels und Handelns. Mit jener Patentlösung wird dies verkannt. Sie überwindet ihre beiden Extreme nicht, sondern kombiniert sie nur. Man kann aber nicht den nackten Positivismus der Verantwortungslosigkeit durch ein dogmatisches Feigenblatt zum Heiligen machen.

d) Der Grundfehler einer Trennung der zwei „Werte“ kann in umgekehrter Richtung die Tendenz möglicher Geschlossenheit in den ethisch wie praktisch notwendigen Bestimmungen ergeben. Diese Tendenz bleibt selbst dann an sich fragwürdig, wenn keineswegs ein total geschlossenes Ganzes beabsichtigt ist. Fragen wir zuerst nach ihrem Motiv. Man könnte sie namentlich unter Hinweis auf die Gefahr eines „Wertchaos“ bejahen, die auf seiten offener Gesellschaften nicht unterschätzt werden sollte. So etwas wie ein totales Chaos der ethischen Ideen, Prinzipien oder Grundsätze

ist in der Tat eine schreckliche Vorstellung. Wo aber haben wir es wirklich mit ihm zu tun? Allenfalls im Streit der Philosophen oder Ideologen. Den jedoch darf es in der Gesellschaft eines offenen Gemeinwesens nicht zuletzt deshalb geben, weil er sich in Wirklichkeit immer nur auf unterschiedliche Urteilmöglichkeiten bezieht. Sie alle könnten sich bei genauerer Betrachtung als divergierende Interpretationen gemeinsamer Grundgedanken herausstellen: Hinter aller Divergenz der „Werte“ sollte eine sehr weitgehende Konvergenz sich zeigen. Wie aber, wenn dennoch die Gegensätze sehr tief gingen? Wenn also die Gesellschaft sogar in ihren manifesten Grundwerten gespalten wäre? Dann käme alles darauf an, ob die Individuen und Gruppen noch aufgeschlossen genug wären für die gemeinsame Bemühung um eine sie alle verbindende Wahrheit. Ein gewisses Chaos der „Werte“ in einer offener werdenden Gesellschaft könnte dann ein Indiz für höchstes Interesse sein. Eine relative „Anarchie“ der Ideale, Programmsätze oder Normierungsvorschläge (etc.) sowie der konkreteren Begründungsalternativen ist im Rahmen der Rechtsordnung einer freiheitlichen Demokratie ohnehin ganz normal und völlig legitim.

Den entscheidenden Gesichtspunkt zu dieser Problematik finden wir bei *Popper*. Es ist der eines ‚kritischen‘ Pluralismus im Unterschied zu einem extremen Relativismus. Dessen These, „daß *alle* Thesen intellektuell mehr oder weniger gleich vertretbar sind“, lautet in allgemeinsten Fassung: „Alles ist erlaubt“. So aber hat sie keineswegs nur für unser Erkennen negative Konsequenzen. Nach *Popper* führt sie „offenbar zur Anarchie, zur Rechtlosigkeit; und so zur Herrschaft der Gewalt“³⁷. Sie muß dorthin führen, weil ihr Relativismus „einer laxen Toleranz entspringt“ und die Idee der Wahrheit illusorisch werden läßt³⁸. Das „Paradox der Toleranz“³⁹, um das es sich hier wieder handelt, ist im ‚kritischen‘ Pluralismus überwunden. *Popper* charakterisiert ihn zwar nur mit dem Blick auf das Erkennen, wenn er ihn als die Position bezeichnet, „daß *im Interesse der Wahrheitssuche* jede Theorie – je mehr Theorien, desto besser – zum Wettbewerb zwischen den Theorien zugelassen werden soll“. Seine Bemerkung, der ‚kritische‘ Pluralismus könne

zur Zähmung der Gewalt beitragen, zeigt jedoch, daß er ihn überdies in einem sehr umfassenden Sinne als die Alternative zum Extrem-Relativismus versteht. In Anlehnung an seine Formulierungen läßt sich daher sagen: Im Interesse der Suche nach Gerechtigkeit und Freiheit soll in einer offenen Gesellschaft jede moralische, rechtliche oder politische These zugelassen werden – aber wir sollten gerade in einer solchen Gesellschaft die Sünde der „laxen“ Toleranz entschieden bekämpfen, deren Ende die Herrschaft der Gewalt wäre. Der Gesichtspunkt der bloßen Zulassung der im Rahmen der Suche nach dem Richtigen verbleibenden Thesen aller Art ist offensichtlich auch die Lösung für unser Problem des „Wertchaos“. Nicht es selbst als eine Tatsache braucht uns zu schrecken. Erst die Zustimmung zum Ungedanken totaler Beliebigkeit oder Ideologien, deren Basis er ist, in relativistisch-„toleranter“ Charakterlosigkeit läßt das Schlimmste befürchten; erst sie bedeutet Verrat an unseren humanitären Prinzipien und an der offenen Gesellschaft der Verantwortung; erst sie führt nur zur Anarchie oder zur geschlossenen Un-Ordnung der Gewalt.

e) Der ‚kritische‘ Pluralismus respektiert im Unterschied zum extremen Relativismus die Grenzen der Offenheit. Aus diesem Grunde könnte man immer noch meinen, die Tendenz zu möglicher Geschlossenheit sei insoweit zu bejahen. Die Hauptfrage zu ihr ist jedoch, ob es überhaupt möglich ist, sie auf die Prinzipien, Grundsätze oder Grundwerte des offenen Ganzen zu beschränken. Sobald man nicht nur nach einem Optimum an relativer Geschlossenheit, sondern nach einem Maximum strebt, läuft man Gefahr, gegen alle Absicht doch noch in Extreme total geschlossener Ordnung zu verfallen. Zu zwei von ihnen möchte ich deshalb hier einige Klarstellungen geben.

Totalitär wäre es, bestimmte Ideale, Programmsätze oder Begründungen, die an sich nicht die einzig vertretbaren sind, mit den grundlegenden unbeliebigen Ideen, Prinzipien oder ‚Werten‘ (etc.) zu identifizieren und sie als die allein vernünftigen oder ‚wahren‘ zwangsweise durchzusetzen⁴⁰. Eine „Tyrannei der Werte“ ist die Folge, wenn vergleichsweise konkrete Wertvorstellungen, zu

denen es sinnvolle Alternativen gibt, theoretisch wie praktisch verabsolutiert werden. Eben deshalb ist sie auch zu befürchten, falls der Versuch gemacht wird, den einen oder anderen der unbeliebigen ‚Werte‘ (etc.) geradezu zu verwirklichen. In jedem derartigen Versuch werden nämlich die jeweils gewählten, aber an sich relativ beliebigen Mittel und Wege oder „Werte“ und Ideale (etc.) mitverabsolutiert. Dieser Fehler ist in der demokratischen Problemlösung *Poppers* vermieden, derzufolge die Entscheidungen der Mehrheit nicht als autoritativer Ausdruck von Recht und Gerechtigkeit anerkannt zu werden brauchen und es jedermann freisteht, sich für andere Entscheidungen einzusetzen⁴¹.

Infolge eines Trennungsdenkens und einer Tendenz zu möglicher Geschlossenheit an rechtlicher Ordnung kann man auf die Idee kommen, *alle* an sich unbeliebigen, weil den grundlegenden ethischen Prinzipien (etc.) entsprechenden Rechtsnormen ein für allemal zu positivieren, um sie nicht etwa nur dem Meinungsmarkt und dem Glücksspiel demokratischer Mehrheitsentscheidungen zu überlassen. Diese uns bereits bekannte Idee krankt gleichfalls an jenem Fehler. Mit ihr wird die Wandelbarkeit der Verhältnisse und also auch des Rechts außer acht gelassen. Abgesehen davon ist sie hinsichtlich des Unterschieds zweier „Werte“ höchst unrealistisch. Denn zu jeder konkreten Entscheidung, die sich „im Rahmen“ des sittlich Verantwortbaren hält, gehört insofern das unbeliebige Moment einer entsprechend konkretisierten Regel. Sämtliche unbeliebige Regeln auch konkretester Art aus den freien Auseinandersetzungen und der Konkurrenz um die Mehrheit heraushalten zu wollen, wäre jedoch ein utopisches Unterfangen. In Reinkultur gegeben sind unbeliebige Norm-Gedanken überdies nur als Abstraktionsprodukte. In der Wirklichkeit stehen sie stets in Zusammenhang mit beliebigen Bestimmungen. Schon ein Herauspräparieren all des Unbeliebigen ist ganz unmöglich. Infolgedessen muß auch im Falle von Idealen, Programmsätzen oder Normen (etc.) mit unbeliebigen Momenten die demokratische Mehrheitsentscheidung das Normale bleiben. Nur gewisse grundlegende Regeln, Prinzipien und ‚Werte‘, die notwendige Bedingungen für

„nicht völlig willkürliche“ Entscheidungen oder für ein „offenes“ Gemeinwesen bedeuten, eignen sich dazu, als Elemente relativer Geschlossenheit, oder besser: als unabdingbare Voraussetzungen vernünftiger Offenheit für „unabstimmbar“ erklärt zu werden.

e) Für die Gestaltung der insgesamt sowohl unbeliebigen als auch an sich beliebigen Bestimmungen positiven Rechts aber gibt es kein wohlfeiles Rezept, sondern nur eine übergeordnete ‚rechtliche‘ Regel: Die Orientierungswerte und die Normen (etc.) sollten den Grundwerten und den Prinzipien (etc.) im wesentlichen entsprechen; sie dürfen nicht in Widerspruch stehen zu ihnen. Letzteres gehört im Sinne von *Poppers* Ablehnung einer „laxen“ Toleranz besonders betont. Denn für die Personen, die in den politischen Institutionen der Demokratie das Sagen haben, ist heute die Versuchung groß, in ethischen Fragen, zu denen es in der Gesellschaft faktisch gegensätzliche Auffassungen gibt, sich „tolerant“ einfach des Urteils zu enthalten und auf eine an sich nötige Regelung zu verzichten – selbst wenn elementare Rechte auf dem Spiele stehen. Der Verzicht auf einen entschiedenen Standpunkt und auf die Strenge des Rechts ist allemal das Bequemste. Der Staat eines auf humanitäre Art offenen Gemeinwesens darf sich jedoch nicht unter Berufung auf tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten aus seiner Verantwortung stehlen. Zur Verteidigung derer, die noch nicht oder nicht mehr oder niemals die Kraft haben, alleine sich durchzusetzen, ist und bleibt er verpflichtet. Nochmals sei deshalb die Hauptforderung des *Popperschen* Protektionismus zitiert⁴²: Schützt die Schwachen vor der Tyrannei der Starken! Und noch einmal sei festgestellt, daß ein Minimalprotektionismus der Freiheit nicht genügt – zumal nicht zu Zeiten, in denen der Schutz der Schwachen noch längst nicht ausreicht, das Verantwortungsbeußtsein vieler getrübt zu sein scheint und die offene Ordnung gefährdet ist. Die Freiheit ist nicht nur meine, sondern auch die des anderen – und weil ich das nur zu gerne bisweilen vergesse, brauche ich einen, der mich notfalls daran erinnert. Bei *Popper* ist die entsprechende Quintessenz seiner „offenen Gesellschaft“ die: „Der Liberalismus und das Eingreifen des Staates stehen zueinan-

der nicht in Widerspruch. Im Gegenteil: Freiheit jeder Art ist klarerweise unmöglich, solange sie nicht durch den Staat gesichert wird.“ Es versteht sich jedoch von selbst, daß auch das Prinzip staatlicher Freiheitssicherung nicht verselbständigt und totalisiert werden darf. Wir bekämen ein „Paradox des Protektionismus“, wenn wir die Idee des Schutzes der Schwachen sowie jenes Prinzip bloß noch in einem sozialen Sinne verstünden und den Schutz der Grundrechte sowie die Postulate eines maßvollen Liberalismus vergäßen⁴³.

f) Wie das Verhältnis zwischen den unbeliebigen und den an sich beliebigen Momenten in concreto aussehen sollte, das ist jeweils auch eine Frage des rechten Maßes ethisch-politischer Klugheit. Nicht selten wird die Faustregel hilfreich sein, sich auf das Wichtigste zu konzentrieren⁴⁴. Keineswegs aber besteht eine Verpflichtung für die jeweils an die Macht gelangte Mehrheit, sich bei allen Normierungen möglichst auf ein sozialetisches Minimum nur im Sinne von Grundwerten oder Prinzipien (etc.) zu beschränken. Wegen der Unabtrennbarkeit des Unbeliebigen vom an sich Beliebigen ist eine solche Vorstellung illusorisch. Vor allem aber fordern die Prinzipien (etc.) letztlich nicht Neutralität von uns, sondern moralische und rechtliche Konkretion. Ein im Sinne der Prinzipien einer humanitären Ethik verfaßtes und insofern „nicht wertneutrales“ Gemeinwesen soll sich nur darum nicht schlechthin identifizieren mit einer ganz bestimmten Konkretion, damit im Laufe der Zeit mehrere verschiedenartige Konkretionen ihre Chance erhalten und sogar gleichzeitig in ihm unterschiedliche Möglichkeiten gegeben sein können⁴⁵. Es ist als solches nur unvereinbar mit einer weltanschaulich bzw. ideologisch sowie real zwangsgeschlossenen Ordnung. Mit Prägungen durch konkretere Ideale, Orientierungswerte oder Normen (etc.) ist es nicht bloß verträglich; sie bedarf vielmehr ihrer sogar. Soweit und solange solche Prägungen demokratisch vermittelt sind und die Menschenrechte respektiert bleiben, müssen sie als legitim gelten⁴⁶. „Weltanschaulich-ethische Minimalisierung“ ist nicht ein schlechthin übergeordnetes Ideal *der* offenen Gesellschaft, sondern nur eines von

mehreren in ihr vertretbaren Idealen. Sie ist ohnehin dort nicht realisierbar, „wo sich allgemein-öffentliche und divergierende Interessen in einheitlichen Lebensvorgängen treffen“⁴⁷.

Orientierungswerte oder grundlegende Normen, die den Grundwerten und Prinzipien einer ‚verantwortlichen‘ Gesellschaft auf maßvolle Art und Weise gerecht werden, bedeuten eine Bereicherung ihrer Offenheit und nicht etwa nur eine so bald als möglich wieder zu beseitigende Geschlossenheit. Einige von ihnen bedeuten sicher eine Bereicherung auf Dauer, die es verdient, in der Verfassung eines mit Recht auch durch seine Geschichte geprägten Staats festgehalten zu werden. Wer die entsprechenden Normen oder gar die unbeliebigen, für unabstimmbar erklärten Grundbestimmungen vernünftiger und permanenter Offenheit als eine gefährliche Beschränkung der Souveränität des Volkes und seines Gesetzgebers kritisiert, der ist offenbar nicht imstande, die Konturen der Freiheit von der Mauer der Unfreiheit zu unterscheiden⁴⁸. Oder er nimmt ein „Paradox der Verfassung“, das im Sinne „laxer“ Toleranz ihre eigene Aufhebung vorprogrammiert, bewußt in Kauf, weil er eine ganz andere Staatsverfassung (z. B. mit Konzentration statt Teilung und Moderation der Macht) oder eine ganz andere Gesellschaft (z. B. ohne den die Macht des Staatsapparats beschränkenden Machtfaktor einer freien Wirtschaft) herzustellen wünscht. *Poppers* in vieler Hinsicht unzureichende Konzeption der „offenen Gesellschaft“ und der „Demokratie“ gibt uns jedoch in der heutigen Weltsituation dies zu bedenken: Zwischen dem unkontrolliert-„souveränen“ Staat der mehr oder weniger geschlossenen Gesellschaft geplanten (vorgeblichen!) „Fortschritts“ und der Kontroll-Demokratie des Verfassungsstaats einer mehr oder weniger offenen Gesellschaft freiheitlicher Reform im Rahmen des *Rechts* müssen wir wählen – denn der „dritte Weg“ an dieser Alternative vorbei führt nur im Wunschdenken nicht auch nur ins Unrecht.

ANMERKUNGEN

EINLEITUNG:

- ¹ *Karl Raimund Popper*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Zweiter Band. Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Bern und München 1970 (1958), S. 51. Im folgenden zitiere ich diesen Band mit dem Kürzel OG II. Mit OG I ist gemeint: *Popper*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Erster Band. Der Zauber Platons, Bern und München 1970 (1957). An die Behauptung *Poppers* scheinen sich einige seiner Interpreten gehalten zu haben. Man vergleiche z. B. *Bernhard Messmer*, Die Grundlagen von Poppers Sozialphilosophie. Eine kritische Untersuchung zu Karl Raimund Poppers Fundamentalphilosophie und seiner Methodologie der Sozialwissenschaften, Bern – Frankfurt am Main – Las Vegas 1981, S. 148. Mit EH zitiere ich: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1969, 2. Auflage.
- ² Vgl. *Hannah Arendt*, Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Vier Essays, Frankfurt am Main o. Jg. (1957), S. 48 ff., zu den in sich stimmigen Gesetzssystemen, denen die Tatsachen sich alsbald zu fügen scheinen, und zur Möglichkeit der Herstellung einer entsprechenden „Welt politischer und technischer Art (. . .), die in sich stimmig ist und in der alle Einzel-tatsachen das angenommene Gesetz eindeutig ‚beweisen‘“.
- ³ Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Berlin 1968, Band VIII, S. 22.
- ⁴ A. a. O.
- ⁵ A. a. O.
- ⁶ Caprichos, Nr. 43.
- ⁷ *Kant*, a. a. O., S. 22.
- ⁸ A. a. O.
- ⁹ *Kant*, a. a. O., S. 26.

Zu Letzterem vgl. die keineswegs nur analytischen, sondern programmatischen Thesen von *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung, in: *Krzysztof Michalski* (Hrsg.), Der Mensch in den modernen Wissenschaften. Castelgandolfo-Gespräche 1983, Stuttgart 1985, S. 91–99; 96, der die Gefahren einer nahezu totalen Verfügbarkeit des Rechts zu unterschätzen scheint.

ZU KAPITEL I:

- ¹ OG I, S. 94.
- ² Vgl. OG I, S. 96, 104 f. Was die dritte Idee betrifft, so hat bereits *Friedrich A. von Hayek*, Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 2: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit, Landsberg am Lech 1981, S. 224 f. (Anm. 75), die entsprechende Lehre bei *David Hume* betont; vgl. Ein Traktat über die menschliche Natur, Hamburg 1973, 3. Buch, 2. Teil, 1. Abschn., S. 227.
- ³ OG I, S. 95.
- ⁴ Vgl. OG I, S. 282 (Anm. 11), wo *Popper* seinen Glauben an den Dualismus als den an die Unmöglichkeit einer Reduktion von Entscheidungen oder Forderungen auf Tatsachen erläutert.
- ⁵ Vgl. OG I, S. 282 (Anm. 11); 99 f.; 315 f. (Anm. 5); *Popper* vertritt dort die – nach wie vor aktuelle! – These, „daß eine der Hauptquellen der intellektuellen Schwäche (wie auch anderer Schwächen) der »fortschrittlicheren« Kreise

unserer Zeit darauf zurückzuführen ist, daß die Wichtigkeit und die Irreduzibilität der Normen nicht zugegeben wird“. Es geht ihm dabei in erster Linie darum, die Reduktion von Recht auf Macht auszuschließen, und nicht etwa bloß um eine „formallogische“ Irreduzibilität, wie man von *Kelsen* her meinen könnte; vgl. zu Letzterem: *Ralf Dreier*, *Recht – Moral – Ideologie. Studien zur Rechtstheorie*, Frankfurt am Main 1981, S. 224f., 226ff.; *Wolfgang Schild*, *Die Reinen Rechtslehren. Gedanken zu Hans Kelsen und Robert Walter*, Wien 1975, S. 12ff., 27ff.

⁶ OG I, S. 95.

⁷ Vgl. hierzu *Messmer*, *Die Grundlagen von Poppers Sozialphilosophie*, a. a. O., S. 117, der meint, der kritische Dualismus sei von Anfang an widersprüchlich, denn er werde zusammen mit dem Individualismus letzten Endes historizistisch begründet.

⁸ Zu dieser Idee vgl. OG I, S. 100, 104f. *Poppers* Souveränitäts-Kritik, vgl. OG I, 7. Kapitel, S. 169ff., scheint einen verabsolutierten Positivierungs-Positivismus auszuschließen.

⁹ OG I, S. 95.

¹⁰ Vgl. OG I, S. 95f., 100. „Verhältnisse und Handlungen unter rechtlichen Gesichtspunkten zu beurteilen, ist nur dann sinnvoll, wenn die Verhältnisse nicht einfach schicksalhaft vorgegeben sind und wenn sich die Handlungen nicht notwendigerweise in bestimmten Abläufen vollziehen. Wer irgendwelche Verhältnisse (...) unter rechtlichen Gesichtspunkten betrachtet, setzt dabei ja bereits voraus, daß sie auch anders sein könnten und unter Umständen verbesserungsbedürftig sind; und wer Handlungen unter rechtlichen Gesichtspunkten betrachtet, setzt voraus, daß sie nicht zwangsnötig so geschehen mußten, wie sie tatsächlich geschehen sind. Das bedeutet: Das Verhältnis zum Recht, das der Mensch hat, steht im inneren Zusammenhang damit, daß er davon überzeugt ist, Freiheit zu besitzen. Je stärker das Freiheitsbewußtsein des Menschen ist, desto ungebrochener ist im allgemeinen auch sein Verhältnis zum Recht.“ So *Hugo Staudinger*, *Naturrecht, Menschenrechte, Offenbarung*, in: *Naturrecht, Menschenrechte, Offenbarung*, Frankfurt am Main 1968, S. 4–27; 11.

¹¹ Vgl. OG II, S. 118.

¹² Auf die reale Mach- und Veränderbarkeit der Normen (etc.) scheint es also letzten Endes nicht anzukommen; dann aber bleibt strenggenommen nur die freie Willensstellungnahme als der entscheidende Gesichtspunkt übrig. Ihn stellt *Popper* vermutlich deshalb nicht heraus, weil es ihm primär um die Eigenständigkeit des „Sollens“ objektiver ‚Entscheidungen‘ gegenüber Entscheidungsakten als bloßen Tatsachen geht, vgl. OG I, S. 98ff., 315f. (Anm. 5). Wenn es gar nicht darauf ankommt, ob die Normen (etc.) vom Menschen gemacht sind oder nicht, dann müssen auch alle auf diese Alternative abgestellten Deutungsschemata als abwegig gelten. Man vergleiche etwa *Werner Becker*, *Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung für die liberale Demokratie*, München–Zürich 1982, S. 27ff., 38ff., der zwischen Konzeptionen des „vorgegebenen Sinns“ und solchen des „subjektiv-produzierten Sinns“ bzw. zwischen einem „objektivistischen“ und einem „subjektivistischen“ Legitimationsrahmen unterscheidet, um dann einen „Übergang“ zu letzterem zu behaupten und die ganze Geschichte der Ethik über den einen oder den anderen Kamm zu scheren.

¹³ Vgl. OG I, S. 101f. Autonomie ist selbstverständlich nicht etwa zu verwechseln mit verabsolutierter Autarkie z. B. eines „Gewissens“, das die Wahrheit gepachtet zu haben oder über seine „Freiheit“ nach Belieben verfügen zu können glaubt

oder das in seiner Selbstherrlichkeit den Gedanken nicht mehr zuläßt, es habe sich selbst und seine Freiheit einem Höheren zu verdanken.

- ¹⁴ Aus diesem Grunde läßt sich *Poppers* Konventionalismus in dem beliebten Entweder-Oder von ethischem Objektivismus oder ethischem Subjektivismus nicht unterbringen. Alle entsprechenden Entgegensetzungen sind, wenn das Vorgegebensein von „Sollen“ vereinbar ist mit freier Entscheidung, an sich schon verfehlt; daß *Popper* diese „verfehlt Alternative“ zu vermeiden weiß, bedeutet eine bemerkenswerte Leistung. Sein kritischer Konventionalismus ist insofern der einflußreichen Lehre *Ryffels* mit ihrer Unterscheidung zwischen „vorgegebenen“ und „aufgegebenen“ Ordnungen zweifellos überlegen; vgl. *Hans Ryffel*, Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie. Philosophische Anthropologie des Politischen, Neuwied und Berlin 1969, 299ff.; *Erk Volkmar Heyen*, Geschichtsphilosophie oder Ethik? Zur Interpretation des „Übergangs von vorgegebener zu aufgebener Normativität“ in *Hans Ryffels* philosophischer Anthropologie des Politischen, in: *ders.* (Hrsg.), Vom normativen Wandel des Politischen, Berlin 1984, S. 43–53; *Heyen* kritisiert *Ryffel*. stellt jene Unterscheidung jedoch keineswegs radikal in Frage.
- ¹⁵ OG I, S. 102. Daß *Popper* die Prinzipien christlicher Ethik im wesentlichen bejaht, wird sich unten in Kap. IV zeigen.
- ¹⁶ OG I, S. 100f. – Zum folgenden vgl. z. B. *Messmer*, Die Grundlagen von *Poppers* Sozialphilosophie, a. a. O., S. 99, 105, 112, 115f.; *Peter Paul Müller-Schmid*, Die Philosophie des „kritischen Rationalismus“ in K. R. *Poppers* Konzeption der „offenen Gesellschaft“, in: ARSP LVI (1970), S. 123–146; 132ff.; *ders.*, Der rationale Weg zur politischen Ethik, Stuttgart-Degerloch 1972, S. 44, 48ff., 78f.; *ders.*, Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsgedanken, Stuttgart-Degerloch 1976, S. 44ff. *Albrecht Wellmer*, Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. *Poppers*, Frankfurt am Main 1967, S. 235ff., glaubt bei *Popper* einen methodologischen und ontologischen Dezisionismus mit entsprechenden ethisch-politischen Implikationen konstatieren und kritisieren zu müssen.
- ¹⁷ Vgl. OG I, S. 99.
- ¹⁸ *Bruno Schüller*, Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung, Düsseldorf 1966, S. 17.
- ¹⁹ Vgl. OG II, S. 296.
- ²⁰ Bei einer Revision des Vorurteils müßte von der irrelevanten Vorgegebenheit faktischen „Seins“ die ontologische Priorität von Sein unterschieden und der ontologischen Letztbegründung (vgl. *Schüller*, a. a. O., S. 19: „Das Gesetz Gottes ist seismäßig früher als die Freiheit des Menschen“) eine transzendental-ethische Letztbegründung (z. B. im Sinne der ersten Prinzipien des „natürlichen“ Rechts- und Sittengesetzes bei *Thomas von Aquin*) zur Seite gestellt werden.
- ²¹ OG I, S. 100f. Vgl. hierzu die – *Popper* gewiß bekannte – Kritik am „juristischen Ästhetizismus“ bei *Leonard Nelson*, System der philosophischen Rechtslehre, Leipzig 1920, S. 13ff.; jetzt in: *ders.*, Gesammelte Schriften in neun Bänden. Sechster Band: System der philosophischen Rechtslehre und Politik, Hamburg 1976, S. 31f.
- ²² OG I, S. 101. Vgl. dazu die Kritik am „ethischen Ästhetizismus“ bei *Leonard Nelson*, Kritik der praktischen Vernunft, Göttingen (1917), S. 651f.; jetzt in: *ders.*, Gesammelte Schriften, a. a. O. Viertes Band, Hamburg 1972, S. 651f.
- ²³ OG I, S. 100.

- ²⁴ Zu dieser Unterscheidung sowie zur Problematik der genannten Extrempositionen: *Christoph Schefold*, Transformation von „Naturrecht“ in „Demokratie“? Überlegungen im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen objektiv richtigem und nur auf Setzung beruhendem Recht, in: *Werner Krawietz/Theo Mayer-Maly/Ota Weinberger* (Hrsg.), Objektivierung des Rechtsdenkens. Gedächtnisschrift für Ilmar Tammelo, Berlin 1984, S. 337–375; 343, 347ff., 361.
- ²⁵ Oder anders gesagt: Sie paßt dann nicht, wenn es sich handelt um einen „*kategorischen Imperativ*, der mir keine Wahl mehr läßt“, bzw. um die ‚Erkenntnis‘, „daß dieses oder jenes nur so und nicht anders sein darf, daß es ‚Pflicht‘ ist“; vgl. *Norbert Hinske*, Kant als Herausforderung an die Gegenwart, Freiburg–München 1980, S. 125. Bei *Popper* ist z. B. die – menschenrechtliche – Idee der Gleichberechtigung im Sinne von *ius naturale* gedacht. Es ist aufschlußreich, daß er, vgl. OG I, S. 319 (Anm. 16), feststellt, der Ausdruck „natürliches Recht“ werde in einem gleichheitlichen Sinne „auch vom heiligen Thomas verwendet (Summa II 91,2)“. In S th I–II q. 91 a. 1 geht es allerdings um die *lex naturalis*. *Poppera* a. O. befürchtet offenbar deren Konfundierung mit den Naturgesetzen; er meint deshalb, die verwirrende Verwendung des Ausdrucks „natürliches Gesetz“ an Stelle von „natürlichem Recht“ durch moderne Thomisten sei zu bedauern; kritisch vermerkt er den Umstand, daß moderne Thomisten „auf die Gleichberechtigungsidee so geringes Gewicht legen“.
- ²⁶ OG I, S. 99f.
- ²⁷ Vgl. dazu OG I, S. 323 (Anm. 18), wo *Popper* betont, das juridische Gesetz – im Unterschied zum Naturgesetz – könne durchbrochen werden. Zum folgenden vgl. OG I, S. 99f.
- ²⁸ OG I, S. 100.
- ²⁹ Vgl. OG I, S. 101, 103; OG II, S. 243, 259.
- ³⁰ Vgl. OG I, S. 98f.
- ³¹ Vgl. hierzu insbesondere OG II, S. 298ff.
- ³² Vgl. dazu die Erläuterung bei *Bruno Schüller*, Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott, in: *Greg* 59 (1978), S. 466–491; nun in: *ders.*, Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, S. 54–88; 70: „Man kann die Entscheidung zwischen Moralität und Nicht-Moralität, wie sie sich in der Sicht des Dezisionismus ausnimmt, vergleichen mit der Entscheidung, ob man Schach spielen wolle oder nicht. Zwischen Schachspielen und Nicht-Schachspielen besteht ein klarer deskriptiver Unterschied, aber kein Unterschied im Wert wie zwischen Gut und Böse. Wer sich zum Schachspielen entschließt, verdient deswegen so wenig Anerkennung, wie jemand dafür verurteilt werden kann, daß er sich entschließt, kein Schach zu spielen.“ Vgl. außerdem *Dieter Witschen*, Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral, Düsseldorf 1984, S. 264ff. *Schüller* (a. a. O. S. 76f., 86f.) und *Witschen* (a. a. O.) bleiben in ihren Argumentationen jedoch noch der verfehlten Alternative von objektiv vorgegebenen oder vom Menschen durch freien Entschluß hervorbrachten normativen Bestimmungen verhaftet, vgl. dazu oben Anm. 14 und 20.
- ³³ Vgl. hierzu und zum folgenden OG I, S. 94.
- ³⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang OG I, S. 251f., wo die Rede ist von einigen „Gebildeten“, die versuchten, die Menschheit „zur Rückkehr in die Vergangenheit zu veranlassen“, statt ihr „auf ihrem schwierigen Weg in eine unbekannte und erst zu schaffende Zukunft zu helfen“.

³⁵ OG I, S. 94.

³⁶ Dieser Möglichkeit kritischer Überprüfung wird nur eine Theorie gerecht, welche die „offene Gesellschaft“ ein „Ideal“, oder besser: eine „Idee“ im Sinne eines höchsten Beurteilungsmaßstabs nur prinzipieller Art sein läßt. Allein ein derartiger Maßstab erlaubt ein differenziertes Beurteilen der nur mehr oder weniger ihm entsprechenden Phänomene. Macht man aus der „offenen Gesellschaft“ dagegen einen – entweder bereits existierenden oder noch zu verwirklichenden – Idealzustand, so kann man bloß noch pauschal das Bestehende heiligsprechen . . . oder verteufeln. Schon aus diesem Grunde, aber auch deswegen ist die Vorstellung eines *Programms* der „offenen Gesellschaft“ verfehlt, weil deren Idee als solche mehrere entsprechende Gesellschaftsprogramme und Gesellschaftsgestaltungen zuläßt. *Helmut F. Spinner*, Popper und die Politik. Rekonstruktion und Kritik der Sozial-, Polit- und Geschichtsphilosophie des kritischen Rationalismus. I. Geschlossenheitsprobleme, Berlin-Bonn 1978, S. 29, 31 f., beruft sich nicht zufälligerweise auf *Hegel*, wenn er erklärt, nachdem *Popper* sich für das Ideal der offenen Gesellschaft entschieden habe, müsse auch ein Programm zu ihrer „Verwirklichung in dieser Welt“ entwickelt werden, da sonst das Ideal zur Ideologie degeneriere. Klarzustellen ist hierzu: Keineswegs nur ein Programm kommt in Frage!

³⁷ Nämlich im Sinne eines einzigen, idealen Entwurfs; vgl. Anm. 36.

³⁸ Vgl. OG II, S. 471 (Anm. 27).

³⁹ Im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von 1950 bekennt *Popper*, zumal „das starke Gefühl des Optimismus, das das ganze Werk durchdringt“, habe seitdem auf ihn „mehr und mehr den Eindruck der Naivität“ gemacht, meint aber sogleich, über dieses Gefühl sei er hinweggekommen und sei nun so hoffnungsvoll wie eh und je, vgl. S. 7f.; vgl. außerdem S. 435 (Anm. 71).

⁴⁰ OG I, S. 313 Anm. 45.

⁴¹ Zu dieser Aufgabe gehört nicht zuletzt „jene einfache und alltägliche Großherzigkeit, die den Mut gibt zum Glauben an die Mitmenschen, an die menschliche Vernunft und an die menschliche Freiheit“, vgl. OG I, S. 252. *Popper* spricht diese Großherzigkeit den intellektuellen Führern des ewigen Aufstandes gegen die Freiheit ab, vgl. a. a. O. Sollte der Mensch der geschlossenen Urgesellschaft ihrer total unfähig gewesen sein?

⁴² OG II, S. 254.

⁴³ Vgl. Offene Gesellschaft – offenes Universum. Franz Kreuzer im Gespräch mit Karl R. Popper, Wien 1982, S. 71–74.

⁴⁴ Vgl. OG I, S. 94. Man vergleiche ferner die kritischen Überlegungen zur Theorie einer präsozialen menschlichen Natur in OG II, S. 117. Daß nicht einmal der „Kritische Rationalismus“ *Poppers* von der Sucht frei ist, „die philosophischen und politischen Übel möglichst weit zurückzudatieren, um die eigene Leistung und Emanzipation in desto hellerem Lichte erstrahlen zu lassen“ bemerkt treffend *Norbert Leser*, *Jenseits von Marx und Freud. Studien zur philosophischen Anthropologie*, Wien 1982, S. 135.

⁴⁵ *Popper* erklärt zwar, es gebe „selbstverständlich verschiedene Grade der Offenheit“, und es gebe zwar „keine vernünftige Gesellschaft, aber (. . .) immer eine, die vernünftiger ist, als die bestehende, und die wir deshalb anstreben sollen“; er meint jedoch offenbar, erst wenn man eine Demokratie habe, beginne der weite Weg „zu einer wirklich offenen Gesellschaft“, vgl. *Franz Stark*, *Revolution oder*

- Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper. Eine Konfrontation, München 1971, S. 28f.
- ⁴⁶ Anders, aber nicht überzeugend, *Messmer*, Die Grundlagen von Poppers Sozialphilosophie a. a. O., S. 25, 32ff., der jedoch, vgl. a. a. O. S. 31, mit Recht feststellt, daß Popper „bei seinen Lesern bezüglich der politischen Ethik eine historizistische Mentalität voraussetzt und nach Kräften ausnützt“.
- ⁴⁷ Vgl. dazu die These von *Hans Jonas*, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1979, S. 305, die sitzlich guten Systeme seien zugleich die prekären, und schon darum eigneten sie sich nicht zur „Utopie“, deren erstes Erfordernis doch eine Sicherheit auf Dauer für ihren Inhalt sein müsse.
- ⁴⁸ Vgl. OG II, S. 346.
- ⁴⁹ Vgl. OG I, S. 269, Anmerkung zur Einleitung. Wie aber, so fragt es sich hier, wenn die „Autorität der eigenen Intelligenz“ eine ziemlich dürftige bleibt? Oder wenn eine bestechende Intelligenz mit Charakterschwächen vereint ist und daher mißbraucht wird? Ein objektiv einigermaßen humanes Tabu wäre dann vergleichsweise heilsam. Lehrreich zu dieser Problematik: *George Orwell*, *Raffles und Miss Blandish*, in: *ders.*, Rache ist sauer. Erzählungen und Essays, Zürich 1975, 53–70.
- ⁵⁰ *Spinner*, Popper und die Politik, a. a. O., S. 576f. Anm. 493, vertritt die These, Popper, der Kritiker des Totalitarismus, sei dessen Verführungen „nur verbal“ selbst erlegen, indem er die Rede von Freunden und Feinden übernommen habe. Es geht jedoch darum, ob nicht auch die Argumentationsweise Poppers einem totalitären Muster folgt. Vgl. außerdem *Spinner*, a. a. O., S. 26f., wo bei *Popper* die einseitige Dominanz eines „abstrakten, auf einen *Alternativ-Radikalismus* möglicher Gesellschaftsordnungen eingeeengten dichotomischen Denkens in Prinzipien und Grundsatzproblemen“ konstatiert und mit Recht betont wird, daß die Tendenz, „die eigene Konzeption vorzugsweise aus *moderierender*, fremde oder gar gegnerische Standpunkte dagegen aus *eskalierender* Perspektive zu betrachten“, „leicht zur *Bagatellisierung* der offenen Eigenprobleme und zur *Karikierung* der Alternativen“ sowie zur Unfähigkeit führt, „Alternativen *zugunsten der eigenen Sache* ‚auszubeuten‘, um im wohlverstandenen Eigeninteresse vom Gegner zu lernen“.
- ⁵¹ Vgl. dazu *Gerard Radnitzky*, Die Sein-Sollen-Unterscheidung als Voraussetzung der liberalen Demokratie, in: *Kurt Salamun* (Hrsg.), Sozialphilosophie als Aufklärung – Festschrift für Ernst Topitsch, Tübingen 1979, S. 449–493; 466f.
- ⁵² Vgl. OG I, S. 111.
- ⁵³ OG I, S. 100.
- ⁵⁴ OG I, S. 104.
- ⁵⁵ OG I, S. 105ff.
- ⁵⁶ OG I, S. 108.
- ⁵⁷ Vgl. OG I, S. 108f.
- ⁵⁸ Vgl. OG I, S. 109f.
- ⁵⁹ Man vergleiche etwa *Hans Albert*, Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978, 69ff. Kritisch zu dessen Verfahrensweise: *Christoph Schefold*, Kritischer Rationalismus – im Recht? (Manuskript).
- ⁶⁰ Der gelungene Ausdruck stammt von *Leszek Kolakowski*, Der Mensch ohne Alternative, München 1960, S. 80.

- ⁶¹ Vgl. OG I, S. 111.
- ⁶² Zu den „redlichen Rationalisten“ ist unter anderem auch *Ryffel* zu zählen, bei dem es infolge einer Überschätzung des Entweder/Oder von „vorgegebener“ oder „aufgegebener“ Normativität zu einem ähnlichen Stilisierungsverfahren kommt, vgl. *Hans Ryffel*, Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie, a. a. O., S. 299ff. Vgl. auch oben I Anm. 14.
- ⁶³ Vgl. dazu unten den Abschnitt 7 zum „spirituellen Naturalismus“.
- ⁶⁴ Vgl. OG I, S. 102.
- ⁶⁵ Vgl. OG I, S. 98f.
- ⁶⁶ Vgl. OG I, S. 406 Anm. 15.
- ⁶⁷ OG I, S. 102.
- ⁶⁸ OG I, S. 109.
- ⁶⁹ Vgl. OG I, S. 109.
- ⁷⁰ Vgl. OG I, S. 110.
- ⁷¹ Wie *Popper* selbst einräumt, OG I, S. 110.
- ⁷² Die Toleranz eignet sich allerdings zum Ausgangspunkt für diese Alternative nur dann, wenn sie ihrem sittlichen Grundcharakter nach aufgefaßt und nicht mit Indifferenz verwechselt wird; vgl. dazu *J. J. M. van der Ven*, *Ius humanum*. Das Menschliche und das Rechtliche, Frankfurt/Main – Deventer, The Netherlands, 1981, 95 ff.
- ⁷³ OG I, S. 109.
- ⁷⁴ OG I, S. 109.
- ⁷⁵ Zu einem „gemäßigten“ non-naturalistischen Kognitivismus vgl. bereits *Christoph Schefold*, Fortschritt ohne Prinzipien? Zu Fragen der Möglichkeit von Fortschritt in einem Rechtsdenken im Sinne kritischer Vernunft, in: *Ilmar Tammelo/Aulis Aarnio* (Hrsg.), Zum Fortschritt von Theorie und Technik in Ethik und Recht, Rechtstheorie, Beiheft 3 (1981), S. 57–87; 84ff. Einen Kognitivismus vertritt z. B. auch *Vladimir Kubeš*, der schreibt, es sei „nicht richtig, die normativen Urteile als Gebilde zu begreifen, bei denen man nach ihrer *Wahrheit* überhaupt nicht fragen darf und kann und bei welchen es sich um etwas wesentlich anderes handelt, als wenn man die Seinsurteile verifizieren will“; *ders.*, Demokratie und Rechtssystem in philosophischer Sicht, in: *Werner Krawietz/Ernst Topitsch/Peter Koller* (Hrsg.), Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen, Rechtstheorie, Beiheft 4 (1982), S. 159–183; 178f. *Kubeš*, Schichtenontologie, Non-Kognitivismus und meine rechtsphilosophische Auffassung, in: Rechtstheorie 15 (1984), S. 57–68; 66f., erklärt nun allerdings, der „Inhalt des objektiven Rechtsgeistes“ sei „als das *allgemeine* Rechtsbewußtsein (...) mit Hilfe der *soziologischen* Methoden und Techniken“ erkennbar – ebenso wie „der Inhalt der *wissenschaftlich*-rechtlichen Weltanschauung mit Hilfe üblicher *philologischer, teleologischer, logischer* usw. Methoden“. Handelt es sich also bei ihm letzten Endes doch nur um einen naturalistischen Kognitivismus?
- ⁷⁶ Vgl. OG I, S. 98ff. Zu einem derartigen Non-Kognitivismus vgl. *Dieter Witschen*, Kant und die Idee einer christlichen Ethik, a. a. O., S. 262ff.
- ⁷⁷ Vgl. dazu *Kant*, Die Metaphysik der Sitten, Der ethischen Elementarlehre Erster Teil, § 2, Anmerkung, in: *Kants Werke*, a. a. O., Band VI, S. 418.
- ⁷⁸ Zur Einheit von Entscheiden und Finden in solchem Rechtsdenken vgl. *Günter Ellscheid*, Das Naturrechtproblem. Eine systematische Orientierung, in: *Arthur Kaufmann/Winfried Hassemer* (Hrsg.), Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 4., völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage,

Heidelberg 1985, S. 125–192; 190f., der sich auf *Fechner* und *Jaspers* bezieht. Vgl. jedoch vor allem auch *Werner Maihofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, Frankfurt am Main 1968, S. 29, 31, der alles Sollen auf eine „Selbstbestimmung“ zurückführt, die nicht einmal in einer vorgegebenen vernünftigen Menschenatur einen Anhalt findet, der jedoch, vgl. a. a. O. S. 30f., 85ff., das „*Sein des Menschen*“ durch dessen an die Übereinstimmung von Erkennen und Wollen gebundene Wahl in Sollensforderungen umgesetzt werden läßt und im Sinne „praktisch gewisser Wesensaussagen“ ein seinsnotwendiges Prinzip der Würde des Menschen erschließt.

⁷⁹ Nämlich am „intellektuelle(n) Intuitionismus Platons“, vgl. OG II, S. 279; vgl. außerdem unten Kap. II/1 c; II/7.

⁸⁰ Vgl. insbesondere OG I, S. 59f.

⁸¹ Ich werde diesen falschen Eindruck bzw. die entsprechende Interpretationsthese unten in Kap. II/3 einer Kritik unterziehen. Vgl. einstweilen OG II, S. 284.

⁸² OG I, S. 110.

⁸³ OG I, S. 109.

⁸⁴ Vgl. OG I, S. 110.

⁸⁵ Und zwar selbst dann nicht, wenn sie als richtig erkannt sind – was *Christoph Westermann*, Argumentationen und Begründungen in der Ethik und Rechtslehre, Berlin 1977, S. 116, gegenüber Popper betont; vgl. OG II, S. 285f. Vgl. auch die Interpretation von *Johannes Messner*, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984⁷, S. 389, der mit Recht betont, daß es auf dem Gebiet der sittlichen und rechtlichen Grundprinzipien keine Nötigungs-, sondern nur eine Entscheidungsgewißheit gibt; vgl. aber auch *Reinhard Lauth*, Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1969, S. 14f., zum Unterschied zwischen apodiktischer und genetischer Evidenz.

⁸⁶ OG I, S. 110.

⁸⁷ Vgl. dazu *Jörg Splett*, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt am Main 1974, S. 88: „Auch das sachlichste ‚Naturrecht‘ setzt den Imperativ voraus, daß die ‚Natur‘ Maß und Norm des Verhaltens sein *solle*. Dieser Anspruch an Freiheit hat selbst Willens- und Freiheits-Charakter, er kann sich also nicht allein einzig an Freiheit richten, er muß zugleich auch von Freiheit ausgehen, um sich – in seinem Wesensunterschied zu jeder Muß-Struktur – an Freiheit *als* solche richten zu können.“ Nach *Splett* a. a. O. richtet sich der Anspruch jener ‚Natur‘ unmittelbar an unsere Freiheit als Freiheit, „anstatt, wie das Muß, nur die Möglichkeit einer Stellungnahme zu ihm einzuräumen, die dieser Struktur aber äußerlich bleibt“. Bei *Popper* scheint es gleichfalls nicht nur um die Möglichkeit einer derartigen Stellungnahme zu gehen; vermutlich möchte er mit seinem non-naturalistischen Konventionalismus nicht zuletzt auch die Reduktion der Freiheit auf diese Möglichkeit vermeiden. Zu den Gedanken einer ‚Natur‘ im Sinne von ‚Freiheit‘ und eines letzten Freiheitsgrundes, vgl. *Splett* a. a. O., dringt er jedoch nicht vor; sein Konventionalismus ist insofern noch nicht hinreichend durchdacht.

⁸⁸ OG I, S. 111.

⁸⁹ Vgl. OG I, S. 110f.

⁹⁰ In diesem Zusammenhang sei erinnert an die Klarstellungen bei *Peter Robs*, Wie wissenschaftlich ist die wissenschaftliche Naturrechtskritik? Eine Antikritik, in: Philosophische Rundschau, 16. Jg. (1969), S. 185–213; 209: „Sehr vieles ist (. . .)

als das ‚von Natur Gerechte‘ behauptet worden. (...) Diese Vielheit als solche ist freilich gewiß kein Argument gegen die Möglichkeit des Naturrechts: das faktische Auftreten einer Vielheit von Ansichten ist kein Einwand gegen die These, daß eine dieser Ansichten sich rational als wahr legitimieren läßt. Ebenso wenig folgt aus dieser Vielheit die ‚Manipulierbarkeit‘ der naturrechtlichen Begriffe: daß man alles mögliche, auch einander widersprechende als ‚gerecht‘ ausgegeben hat, bedeutet nicht, daß der Begriff ‚gerecht‘ beliebig manipulierbar wäre. Hier wird wiederum vorausgesetzt, was bewiesen werden sollte: die einfache Möglichkeit, daß diese Aussagen zum großen Teil falsch sein könnten, wird ausgeschlossen; und schon ist die gewünschte Manipulierbarkeit wissenschaftlich nachgewiesen. Der Schluß läuft etwa folgendermaßen: alles mögliche ist gerecht genannt worden – also ist alles mögliche gerecht –, also hat dieses Prädikat keinen bestimmten ‚angebbaren Gehalt‘.“ *Rohs* bezieht sich hiermit insbesondere auf *Ernst Topitsch*, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied und Berlin 1961, 1966².

⁹¹ OG I, S. 117.

⁹² Vgl. OG I, S. 117.

⁹³ OG I, S. 111.

⁹⁴ OG I, S. 110, 320 (Anm. 18). Zum nichtnaturalistischen Naturbegriff der klassischen Tradition der Philosophie vgl. nun *Robert Spaemann*, Über den Begriff einer Natur des Menschen, in: *Michalsky*, Der Mensch, a. a. O. (oben Einl. Anm. 10), S. 100–116; 105.

ZU KAPITEL II:

¹ Vgl. OG II, S. 275. Die Frage der Richtigkeit der zitierten Behauptung kann hier dahingestellt bleiben.

² OG II, S. 275. Vgl. auch OG II, S. 281 f.

³ OG II, S. 282.

⁴ Vgl. den Titel des Kapitels: OG II, S. 275.

⁵ OG II, S. 280 f. Vgl. OG I, S. 109 ff.

⁶ OG II, S. 281.

⁷ Vgl. *Hegel*, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. *Johannes Hoffmeister*, Hamburg 1955⁵, 78 ff., 85 ff., 101 ff., 105 f. (zur „List der Vernunft“).

⁸ Vgl. OG II, S. 280. Zum folgenden vgl. auch OG II, S. 277.

⁹ Vgl. OG II, S. 282.

¹⁰ Vgl. OG II, S. 278 f., 280.

¹¹ Grundlegend hierzu und zum folgenden: *Gustav Siewerth*, Definition und Intuition, in: *Studium Generale*, Berlin 9 (1956), Heft 10, S. 579–592; auch in: *ders.*, Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Düsseldorf 1963, S. 11–40; 20 ff., 23 ff. Vgl. zur Problematik des „Intuitiven“ auch unten Kap. II/7. Schon hier sei betont, daß natürlich nicht so etwas wie ein Intuitions-Orakel, das je schon fertige und immer absolut wahre Urteile lieferte, sondern nur eine intellektive Bedingung der Möglichkeit kritischer Beurteilung zur Diskussion steht, d. h. nur ein Erkenntnisgrund, der uns das Denken und Entscheiden nicht abnimmt, sondern ermöglicht.

¹² Vgl. OG II, S. 279.

- ¹³ Vgl. hierzu *Helmut Steinberger*, *Konzeption und Grenzen freiheitlicher Demokratie*. Dargestellt am Beispiel des Verfassungsrechtsdenkens in den Vereinigten Staaten von Amerika und des amerikanischen Antisubversionsrechts, Berlin-Heidelberg-New York 1974, S. 175, Anm. 737: „Der Satz, daß empirisch gewonnenes Wissen nur hypothetisches Wissen sei, weil unsere Erfahrung nicht abgeschlossen ist und jedes bislang aus aposteriorischer Beobachtung gewonnene Wissen durch jede neue Erfahrung überprüft (falsifiziert) werden kann, ist selbst freilich kein empirisch überprüfbarer (verifizierbarer oder falsifizierbarer) Satz. Es ist kein empirisches Verfahren angebar, in dem die Ableitung dieses Satzes kontrollierbar (intersubjektiv transmissibel) gewonnen werden könnte. Dennoch baut sich die *Popper'sche* Wissenschaftstheorie, wie der ganze Empirismus, auf diesem Satz auf. Er beruht in Wahrheit auf einem vorgefaßten, d. h. ohne Zuhilfenahme von Beobachtungssätzen gewonnenen, die Erfahrung überspringenden und in diesem Sinne apriorischen Wissenschaftsbegriff. Alle Wissenschaftstheorien, die auf ihm aufbauen, sind im Grunde unwiderlegliche, tautologische Rekonstruktionen, mit ihrer eigenen Elle gemessen „unwissenschaftlich“ und *selfdefending*. Dieses Axiom wird von der empiristischen Wissenschaftstheorie nicht mehr hinterfragt; an ihm aber beginnt Wissenschaftsphilosophie erst.“ Entsprechendes wäre zu jener analogen Äußerung *Poppers* zu sagen.
- ¹⁴ OG II, S. 279, 277f.
- ¹⁵ Man könnte die „Tatsachenbehauptung“ aber auch auf einen „ethischen Positivismus“ faktisch geltender Ansichten anderer zurückführen; vgl. OG I, S. 108ff. Dennoch ist klar, daß *Popper* auch diese Extremposition keineswegs will.
- ¹⁶ Hierzu und zum folgenden: OG II, S. 277.
- ¹⁷ Die Einsichten, die uns im Rahmen praktischer Argumentations-Erfahrung gelingen, sind jedoch offenbar Wesenseinsichten von normativer Bedeutung.
- ¹⁸ Vgl. OG II, S. 277, 285, 289ff.
- ¹⁹ OG II, S. 276f.
- ²⁰ OG II, S. 278.
- ²¹ Dies wird auch auf seiten der philosophischen Hermeneutik gesehen; vgl. dazu die Einsicht, daß wir „wahrlich nicht ohne kritisches Unterscheiden“ an die Tradition „Anschluß gewinnen“ und unsere Antizipationen des Wünschbaren nach Möglichkeit realisieren, bei *Hans-Georg Gadamer*, Replik, in: *Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971, S. 283-317; 307.
- ²² OG II, S. 278.
- ²³ In der klassischen Theorie der Mischverfassung wird in diesem Sinne bekanntlich gerechtfertigt, daß *einer* auf Grund seines Vorrangs an *virtus* an der Spitze eines Staats mit auch aristokratischen und demokratischen Komponenten steht; man vgl. z. B. *Thomas von Aquin*, S th I-II q.105 a.1 c. – Zum folgenden vgl. OG II, S. 458 (Anm. 12).
- ²⁴ OG II, S. 278.
- ²⁵ Hierzu und zum folgenden: OG II, S. 278.
- ²⁶ Erst ein so geartetes Regime stünde vor allem auch in Widerspruch zur Gleichheit aller an menschlicher Würde bzw. zur entsprechend gedachten Gleichheit vor dem Gesetz; mit diesen egalitären Gleichheiten ist die jener Egalitätsthese *Poppers* nicht zu verwechseln.

- ²⁷ OG II, S. 278 f.
- ²⁸ Vgl. OG II, S. 275.
- ²⁹ Hierzu und zum folgenden: OG II, S. 276.
- ³⁰ Vgl. dazu nochmals oben Kap. I/6c mit I Anm. 75. Aus der „rationalistischen Einstellung“ heraus müßten sich auch „Wertbasiskonflikte“ auf objektive Weise diskutieren und überwinden lassen; *Obermeier*, Poppers „Kritischer Rationalismus“. Eine Auseinandersetzung über die Reichweite seiner Philosophie, München 1980, S. 137f., betont jedoch mit Recht, daß *Poppers* „Verfahren der verstümmelnden Transformation“ abweichender Positionen in solche, die mit der eigenen ohne weiteres vergleichbar sind, für solche Konflikte ungeeignet ist; vgl. auch *ders.*, a. a. O., S. 179 Anm. 4.
- ³¹ Vgl. OG I, S. 109f.
- ³² Vgl. hierzu die Analysen bei *Klaus Riesenhuber*, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, München 1971, S. 174ff.
- ³³ Vgl. OG II, S. 285, 282ff.
- ³⁴ OG II, S. 282.
- ³⁵ Später behauptet er überdies, da sich ein unkritischer Rationalismus selbst widerspreche, könne auch im Falle des Konflikts zwischen Wissenschaft und Religion das Problem „nicht in der Wahl zwischen Wissen und Glauben, sondern nur in der Wahl zwischen zwei Glaubensarten bestehen“. Vgl. OG II, S. 283, 304. Zur Paradoxie-Problematik, auf die ich hier nicht näher eingehen möchte, vgl. OG II, S. 453f., Anm. 6 und 7.
- ³⁶ Vgl. OG II, S. 283 sowie *Christoph Westermann*, Kritische Methode und Kritik der praktischen Vernunft, Bd. I, 1, Untersuchungen zur kritischen Methode, Systematischer Teil, Aalen 1975, S. 9f.
- ³⁷ Ich meine damit natürlich nicht das, was *Popper* im Sinne eines Gegensatzes zum Empirismus intendiert, vgl. OG II, S. 275; 452 Anm. 1, sondern einen Intellektualismus kritischer Primärbeurteilung auf der Basis eines Primärverstehens; vgl. dazu einstweilen *Christoph Schefold*, Fortschritt ohne Prinzipien, a. a. O., S. 67ff., 82ff. Ein so verstandener Intellektualismus hat nichts zu tun mit einer intellektualistischen Deutung der Freiheit im Unterschied zu einer voluntaristischen oder mit einem Intellektualismus der *theoria* als Selbstzweck.
- ³⁸ Zum folgenden vgl. OG II, S. 284.
- ³⁹ Vgl. OG II, S. 284. Über diese relativ vordergründige Überlegung hinaus wären in philosophischer Reflexion die grundsätzlichen Alternativen zu bedenken, die sich stellen hinsichtlich des Verhältnisses unseres Wollens zu dem, *was* wir „erkennen“ (im weitesten Sinne). Der „kritische Konventionalismus“ hat offenbar zur Bedingung der Möglichkeit, daß der Wille kraft seiner Ausrichtung nur auf ein letztes Ziel allen besonderen Gütern bzw. „Erkenntnissen“ im Prinzip unabhängig gegenübersteht und von ihnen her sich nur spezifiziert, d. h. nicht etwa durch sie zu seinen Zielsetzungen determiniert wird. Da *Popper* die Idee des Guten verkennt, ist ihm diese Einsicht nicht mehr zugänglich. Vgl. in diesem Zusammenhang zur Befreiung des Vollzugs des Wollens aus der Herrschaft der Erkenntnis bei *Thomas von Aquin: Riesenhuber*, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten, a. a. O., S. 118.
- ⁴⁰ Vgl. OG II, S. 279, 284.
- ⁴¹ OG II, S. 284 f.
- ⁴² OG II, S. 274.

- ⁴³ Vorsichtige Interpreten wie z. B. *Müller-Schmid* gehen denn auch nicht so weit, dergleichen zu behaupten. Dagegen meint z. B. *Messmer*, *Die Grundlagen von Poppers Sozialphilosophie*, a. a. O., S. 141, 147, *Popper* werde inkonsequent, indem er seinen Rationalismus irrational begründe, ein irrational begründeter sei aber kein Rationalismus mehr, „da sich die Irrationalität seiner Wahl auf alle weiteren Entscheidungen überträgt, die von ihm abhängen“. *Müller-Schmid*, *Die Philosophie des „kritischen Rationalismus“*, a. a. O., S. 133, schreibt zwar, die Entscheidung selbst liege – bei *Popper* – grundsätzlich im irrationalen Bereich, stellt aber sogleich fest, daß dies keine völlige Willkürlichkeit bedeute. Vgl. auch *ders.*, *Der rationale Weg zur politischen Ethik*, a. a. O., S. 49f., wo man jedoch den Eindruck gewinnen könnte, *Poppers* „irrationale Entscheidungen“ seien im „metaphysischen Bereich“ notwendigerweise völlig irrational – zumal *Müller-Schmid* hier bemerkt, *Poppers* „Dezision“ sei „eine höchst subjektive Angelegenheit“. Vgl. ferner *ders.*, *Emanzipatorische Sozialphilosophie*, a. a. O., S. 38 mit S. 203, Anm. 35, wo klargestellt wird, daß „irrational“ im gegebenen Zusammenhang natürlich nicht „antirational“, sondern „rational nicht begründbar“ meint. Wenn *Müller-Schmid*, *Der rationale Weg*, a. a. O., S. 50, erklärt, *Poppers* „kritischer Rationalismus“ lehne auf wissenschaftlichem Gebiet die Idee der Begründung ab, müsse sie aber doch im Sinne der ethischen Dezision akzeptieren . . . und lasse die Dezisionen „im ethischen Bereich von der Absolutheit des ethischen Imperativs geprägt“ sein, so zeigt dies, daß er in dieser inhaltlichen Hinsicht die *Poppersche* „irrationale“ Wahl durchaus nicht für schlechthin irrational hält.
- ⁴⁴ Vgl. OG II, S. 289.
- ⁴⁵ OG II, S. 285; vgl. OG I, S. 110f.
- ⁴⁶ OG II, S. 285.
- ⁴⁷ Vgl. OG II, S. 285 und 289.
- ⁴⁸ *Popper* selbst räumt diese Möglichkeit vermutlich deshalb nicht direkt ein, weil sie seinem eigenen Problemlösungsvorschlag bereits zum Verwechseln ähnlich sieht. Vgl. OG I, S. 109; OG II, S. 289, 291.
- ⁴⁹ Vgl. OG II, S. 289.
- ⁵⁰ OG II, S. 285.
- ⁵¹ OG II, S. 296.
- ⁵² OG II, S. 296. Zum folgenden vgl. OG II, S. 280.
- ⁵³ Vgl. OG I, S. 109.
- ⁵⁴ Vgl. OG II, S. 277, 285, 304.
- ⁵⁵ OG II, S. 287.
- ⁵⁶ Treffend *Spinner*, *Ist der kritische Rationalismus am Ende? Auf der Suche nach den verlorenen Maßstäben des Kritischen Rationalismus für eine offene Sozialphilosophie und kritische Sozialwissenschaft*, Weinheim und Basel 1982, S. 86: „Die ‚Idee der Vernunft‘ erschöpft sich nicht in einer Rationalitätskonzeption, wie immer diese auch angelegt sein mag. Diese maßt sich die Stellung einer *Superrationalität* (. . .) an, wenn sie sich mit kritischer Vernunft schlechthin gleichsetzt, zumal dafür beim Kritischen Rationalismus die Rationalitätstheorie und noch mehr die empirische Rationalitätsforschung völlig unzureichend sind.“ *Spinner*, a. a. O., S. 85, konstatiert ein „beträchtliches *Offenheitsdefizit*“ auch beim Kritischen Rationalismus, „der sein Verständnis von wissenschaftlicher Methodik mit Wissenschaftlichkeit, seine Auffassung von geistiger und sozialer Offenheit mit offenem Geiste und offener Gesellschaft

- gleichsetzt und alle Gegenvorstellungen ebenso pauschal wie polemisch in den Alternativbereich des ‚Irrationalen‘ verweist, statt *seine* Interpretation der kritischen Vernunft am Leitfaden des *Prinzips Kritik* als *einen* Deutungsversuch zu betrachten, der (...) die Idee der Vernunft weder ausschöpfen kann noch alternative Rationalitätskonzeptionen ausschließen darf“.
- ⁵⁷ Vgl. OG I, S. 102.
- ⁵⁸ Vgl. dazu z.B. die Formulierungen bei *Müller-Schmid*, *Die Philosophie des „Kritischen Rationalismus“*, a. a. O., S. 133, 135; *ders.*, *Der rationale Weg*, a. a. O., S. 54f.
- ⁵⁹ Vgl. *Obermeier*, *Poppers „Kritischer Rationalismus“*, a. a. O., S. 144.
- ⁶⁰ Vgl. z.B. *Müller-Schmid*, *Emanzipatorische Sozialphilosophie*, a. a. O., S. 45.
- ⁶¹ Wie *Müller-Schmid*, *Der rationale Weg*, a. a. O., S. 50, formuliert.
- ⁶² Es ist wohl kein Zufall, daß sich bei manchen *Popper*-Kritikern die *Albert*-Hinweise häufen. Vgl. in diesem Zusammenhang *Hans Albert*, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1980⁴, S. 60f.
- ⁶³ OG II, S. 286, 285; OG I, S. 102.
- ⁶⁴ Vgl. OG II, S. 295f.
- ⁶⁵ Vgl. oben Anm. 58 und 60. Zum folgenden vgl. auch EH, S. IX: „Wohl wollen wir denen vergeben, die nicht wissen was sie tun; aber es ist unsere Pflicht, alles zu tun, um zu wissen.“
- ⁶⁶ Vgl. OG I, S. 390f. (Anm. 6) sowie unten Kap. III/5d.
- ⁶⁷ Vgl. OG II, S. 285f.
- ⁶⁸ Vgl. dazu *Yves R. Simon*, *Philosophische Grundlagen der Demokratie*, Meisenheim am Glan 1956, S. 24f. Zur „ethischen Folgenanalyse“ gehört außer einem intellektuellen Urteils-assensus wohl auch ein voluntatives Sicheinfühlen, nicht aber die in ethischer Hinsicht ausschlaggebende konkrete Entscheidung.
- ⁶⁹ OG II, S. 287.
- ⁷⁰ Vgl. hierzu und zum folgenden *Christoph Schefold*, *Normative Falsifikation als die neue, „naturrechtliche“ Methode der Jurisprudenz?*, in: ARSP, Suppl. I, 4 (1983), S. 81–141; 84f. mit S. 127, Anm. 18. Vgl. außerdem *Ernst Tugendhat*, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, S. 102f., der zwar bemerkt, das moralische Urteil sei „falsifizierbar“, aber eine Korrigierbarkeit bezüglich bisher übersehener, hinsichtlich der Unparteilichkeit relevanter Aspekte meint; den Unterschied zur Falsifikation empirischer Hypothesen arbeitet er nicht so, wie das nötig wäre, heraus.
- ⁷¹ Vgl. OG II, S. 287.
- ⁷² Insofern dem Optimum einer klarsichtigen Entscheidung mehr oder weniger nahegekommen werden kann, ist hier ein Lernprozeß denkbar, für den der – von *Tugendhat*, a. a. O., S. 106, formulierte – Grundsatz aktuell ist: „Eine Unparteilichkeit beanspruchende moralische Überzeugung kann nur durch eine ihrerseits moralische, und zwar umfassendere, weniger parteiische Auffassung relativiert werden.“
- ⁷³ Vgl. z.B. *Obermeier*, *Poppers „Kritischer Rationalismus“*, a. a. O., S. 147f., der meint, das ethische Prüfungsverfahren unterscheide sich vom Falsifikationsverfahren lediglich dadurch, daß es nichtzwingenden Charakter habe, wobei immer noch der harte Falsifikationismus vorausgesetzt sei, der doch durch *Poppers* Konzept der Wahrheitsnähe suspendiert wurde; auch abgesehen davon sei nicht einzusehen, wieso die Ethik keine Wissenschaft sein sollte.
- ⁷⁴ Daß nicht bei einem „vorstellenden Denken“ sowie beim „Gegensatz des

Bewußtseins“ zwischen Subjekt und Objekt stehenzubleiben, sondern zum „kategorialen Standpunkt“ überzugehen ist, betont in seiner Auseinandersetzung mit *Popper: Reinhard Albrecht*, Sozialtechnologie und ganzheitliche Sozialphilosophie. Zu Karl R. Poppers Kritik der ganzheitlichen Sozialphilosophie, Bonn 1973, S. 51 ff.

⁷⁵ OG II, S. 287.

⁷⁶ OG II, S. 288.

⁷⁷ Vgl. OG II, S. 291.

⁷⁸ Adäquat interpretieren läßt sich seine Konzeption jedoch wohl nur im Sinne dieses Arguments. Zumal die Fragen der Gerechtigkeitsgleichheit lassen sich meines Erachtens nur auf der Grundlage von Wesenseinsichten derart beantworten, daß die bekannten einseitigen Konzeptionen überwunden werden; zu Letzteren vgl. insbesondere *Dagmar Herwig*, Gleichbehandlung und Egalisierung als konkurrierende Modelle von Gerechtigkeit, eine systematische Analyse, München 1984, die immerhin zu dem Resultat gelangt, bei den beiden Modellen handle es sich um „konstante Strukturen der Auslegung des Gerechtigkeitssinnes“, a. a. O., S. 207.

⁷⁹ OG II, S. 289. Ähnliche Gedanken wie bei *Popper* finden sich in einem nach dem Ausschluß aus dem Schriftstellerverband an dessen Sekretariat gerichteten Brief von *Alexander Solschenizyn*, in: *ders.*, Die Eiche und das Kalb. Skizzen aus dem literarischen Leben, Reinbeck bei Hamburg 1978, S. 493: „Feind hört mit“, das ist Ihre Ausrede, die ewigen ‚Feinde‘ sind die bequeme Grundlage Ihrer Posten und Ihrer Existenz. Als ob es damals keine Feinde gegeben hätte, als man die sofortige Öffentlichkeit versprach. Was würden Sie ohne ‚Feinde‘ tun? Sie könnten ja ohne ‚Feinde‘ nicht mehr leben, zu Ihrer unfruchtbaren Atmosphäre würde der *Haß*, ein Haß, der dem Rassenhaß nicht nachsteht. Doch so geht das Gefühl für die Menschheit als etwas Ganzem und Einheitlichem verloren, beschleunigt sich ihr Untergang. Morgen braucht nur das Eis der Antarktis zu schmelzen, und wir alle verwandeln uns in eine ertrinkende Menschheit – wem werden Sie da den ‚Klassenkampf‘ unter die Nase reiben? Ganz zu schweigen davon, wenn die Reste der Zweibeiner auf der radioaktiven Erde herumirren und sterben. Es ist Zeit, daran zu denken, daß wir vor allem anderen der Menschheit angehören. Die Menschheit aber hat sich von der Tierwelt durch das *Denken* und die *Rede* getrennt. Und diese müssen natürlich *frei* sein. Wenn wir sie aber in Fesseln legen, werden wir wieder zu Tieren. *Öffentlichkeit*, ehrliche und vollständige *Öffentlichkeit* – das ist die erste Bedingung für die Gesundheit jeder Gesellschaft, auch unserer.“ Zu Letzterem vergleiche man die großartigen Artikel des jungen *Marx* zu den Debatten über Pressefreiheit nach Publikation der Landständischen Verhandlungen im 6. Rheinischen Landtag; *Marx* plädiert in ihnen mit Überzeugungskraft für volle politische Öffentlichkeit, nennt als eine der Folgen einer Pressezensur als bloßem „Mittel der Scheidung“, daß „die Literaturgeschichte zur Naturgeschichte der besonderen geistigen Tierrassen herabsänke“, und stellt zu den Befürwortern der Zensur fest: „Diese Leute zweifeln an der Menschheit überhaupt und kanonisieren einzelne Menschen. Sie entwerfen ein abschreckendes Bild von der menschlichen Natur und verlangen in einem, daß wir vor dem Heiligenbilde einzelner Privilegierter niederfallen.“ Vgl. *Karl Marx/Friedrich Engels*, Werke, Berlin 1961, Bd. 1, S. 44, 72, 65.

⁸⁰ OG II, S. 289.

- ⁸¹ OG II, S. 290.
- ⁸² Vgl. OG II, S. 290 sowie 289, wo *Popper* die Einteilung der Menschheit in Freund und Feind eine höchst klare gefühlsmäßige Einteilung nennt, und S. 304, wo er die Einheit aller Menschen im Sinne der Vernunft betont.
- ⁸³ Vgl. OG II, S. 291.
- ⁸⁴ A. a. O.
- ⁸⁵ Vgl. a. a. O.
- ⁸⁶ Vgl. OG II, S. 292, wo *Popper* in die Absicht, andere glücklich zu machen, als eine unvermeidliche Folge auch den Versuch einbezieht, ihnen zu einer Ordnung „höherer Werte“ zu verhelfen, um so ihre Seelen zu retten; ich gehe auf diese Seite der Problematik erst unten in Kap. IV/5 ein.
- ⁸⁷ Vgl. OG II, S. 291.
- ⁸⁸ Vgl. OG II, S. 296.
- ⁸⁹ Hierzu sei das in der heutigen Diskussion leider vernachlässigte „Abwägungsprinzip“ bei *Leonard Nelson*, Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O., S. 133, zitiert: „Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären.“
- ⁹⁰ Grundlegend zu dieser Frage: *Yves R. Simon*, Philosophische Grundlagen der Demokratie, Meisenheim am Glan 1956, S. 11.
- ⁹¹ Zum folgenden siehe OG II, S. 301 f.
- ⁹² OG II, S. 303.
- ⁹³ Ich spreche hier nur von den Entscheidungsfragen im weiteren Sinne und sehe vom Unterschied zwischen den „reinen“ Entscheidungsfragen und den Fragen objektiv verantwortbaren Entscheidens (im Sinne des Unterschieds zwischen dem „gesetzlichen“ und dem „natürlichen“ Rechten, vgl. oben Kap. I/2b) ab.
- ⁹⁴ OG I, S. 59 f.
- ⁹⁵ Im Unterschied zum ontologischen Essentialismus; vgl. OG I, S. 59; II, S. 362 (Anm. 38). Vgl. dazu *Reinhard Albrecht*, Sozialtechnologie, a. a. O., S. 50 ff., 56 ff., 75 ff.; *Müller-Schmid*, Der rationale Weg, a. a. O., S. 39 ff.
- ⁹⁶ OG I, S. 61; II, S. 362 (Anm. 38). Vgl. hierzu und zum folgenden auch EH, S. 21 ff.
- ⁹⁷ Vgl. OG I, S. 61 sowie II, S. 289 f. (Anm. 30). Zum folgenden vgl. OG I, S. 62. *von Hayek*, Recht, Gesetzgebung, Bd. 2 (s. o. I Anm. 2), S. 222 (Anm. 55), vertritt die bemerkenswerte These, daß *Kelsens* Wissenschaftsauffassung auf „methodologischem Essentialismus“ beruht: „Die Folge ist, daß Kelsen als »Erkenntnis« darstellt, was lediglich Folgerungen aus einer Definition sind, und sich als berechtigt ansieht, alle Aussagen als falsch (oder bedeutungslos) darzustellen, in denen der Ausdruck »Recht« in einem anderen und engeren Sinne verwendet wird als in dem, den er zugrundelegt und als den einzig legitimen ansieht. Die »Reine Rechtslehre« ist so eine von jenen Pseudo-Wissenschaften wie Marxismus und Freudianismus, die als unwiderleglich dargestellt werden, weil alle ihre Aussagen *per definitionem* wahr sind, uns aber darüber nichts sagen, was tatsächlich der Fall ist.“
- ⁹⁸ Vgl. OG II, S. 16.
- ⁹⁹ OG II, S. 363 (Anm. 42).
- ¹⁰⁰ OG II, S. 17.
- ¹⁰¹ Vgl. dazu insbesondere OG II, S. 360 f. (Anm. 33), wo auf *Aristoteles*, *De Anima*, 430 b 27 f. (in äußerst problematischer Übersetzung!) Bezug genommen

wird. Zum fundamentalen, übergegensätzlichen Wahrsein des ersten Erfassens im Gegensatz zum Nicht-Erfassen: *Hermann Krings*, Transzendente Logik, München 1964, S. 87f. Zur Übergegensätzlichkeit des Maßstabs und zu Bejahung oder Verneinung, Richtigkeit oder Unrichtigkeit in der Urteilsentscheidung: *Emil Lask*, Die Lehre vom Urteil, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, II. Band, Tübingen 1923, S. 283–463; 386ff., 426ff. Zum folgenden vgl. *Christoph Schefold*, Fortschritt ohne Prinzipien, a. a. O. (oben I/Anm. 75), S. 68ff.

¹⁰² Vgl. OG II, S. 365 (Anm. 44).

¹⁰³ Hierzu und zum folgenden: OG II, S. 23.

¹⁰⁴ Vgl. a. a. O. De facto kann jedoch eine intuitive Vorstellung in ihrer unmittelbaren Ausformung zu einem neuen Paradigma revolutionäre Bedeutung gewinnen; zu diesem Aspekt bei *Thomas S. Kuhn* vgl. *Israel Scheffler*, Wissenschaft: Wandel und Objektivität, in: *Werner Diederich* (Hrsg.), Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie, Frankfurt am Main 1974, S. 137–166; 151 ff.

¹⁰⁵ Vgl. OG II, S. 18, wo *Popper* erklärt, er meine dabei vor allem die empirischen Wissenschaften. Mit ihnen soll die Ethik nichts zu tun haben, vgl. OG II, S. 293; aber ist sie denkbar ohne „Intuition“?

¹⁰⁶ Vgl. einerseits OG I, S. 61, und andererseits I, S. 156.

¹⁰⁷ Bestünde diese Möglichkeit ganz und gar nicht, so wäre es auch niemals möglich, etwas als falsch zu erkennen bzw. als inhuman zu beurteilen. Vgl. hierzu *Christof Kellmann*, Kritischer Rationalismus in der Rechtswissenschaft?, in: *Rechtstheorie*, 6. Bd. (1975), S. 83–103; 95.

ZU KAPITEL III:

¹ Vgl. OG I, S. 96; II, S. 344f.

² OG I, S. 156; 320 (Anm. 18).

³ OG II, S. 345.

⁴ Vgl. zu dieser Idee OG II, S. 277.

⁵ Vgl. dazu die aufschlußreiche Bemerkung zu *Marx* und *Engels* in OG II, S. 247.

⁶ Nämlich im Sinne inhaltlicher ‚Wahrheit‘ oder Richtigkeit der ethischen Grundgedanken von Normen, Handlungen oder Lebensverhältnissen, die als solche unabhängig davon ist, ob sie von mir anerkannt wird oder nicht, aber von mir gefunden und anerkannt sein will. Bei *Popper* kommt zwar in einer Bezugnahme auf *Kant* das Moment der Unabhängigkeit von der Willkür des einzelnen zur Sprache, vgl. OG II, S. 451 (Anm. 8); Logik der Forschung, Tübingen 1969³, Abschnitt 8, S. 18; in Entsprechung zu einem nichtrelativistischen Wahrheitsverständnis („Wenn eine Behauptung wahr ist, so ist sie für immer wahr“) deutet sich auch ein materiales Objektivitätsverständnis an, vgl. OG II, S. 272, 276; es dominieren aber der Verfahrensaspekt und die Vorstellung einer „sozial oder institutionell organisierten Objektivität der Wissenschaft“, vgl. OG II, S. 276, 270.

⁷ Vgl. OG II, S. 458f. (Anm. 19). *Popper* geht in dieser kleinen Anmerkung davon aus, daß Welt, Gesellschaft oder Sprache nicht rational sind, behauptet aber, daß es die Aufgabe der Wissenschaft ist (wie hier betont sei), die Welt zu rationalisieren, und daß dem Sozialtechniker die Rationalisierung der Gesellschaft und uns die der Sprache – oder zumindest ihres Maßstabs der Klarheit – aufgegeben

ist. Er meint außerdem, der pragmatische Rationalismus verhalte sich ähnlich wie der ‚kritische‘ zum unkritischen Rationalismus und zum Irrationalismus. Betrachtete man die Anmerkung isoliert, so könnte man die These vertreten, es gehe dem pragmatischen Rationalismus nur um die Unterwerfung der Welt etc. unter eine „Vernunft“ im Sinne von „Klarheit“; und man könnte meinen, die einzige Einschränkung dabei habe darin zu bestehen, daß – wie mit Worten *Carnaps* zum Ausdruck gebracht ist – „die nie durchschaubare Verflechtung des Lebens anerkannt“, d. h. ein gewisser Rest an Irrationalität als Rationalisierbarkeitsgrenze (und wohl auch als Realisierbarkeitsgrenze im Falle der Sozialtechnik) berücksichtigt wird. Es kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, daß in *Poppers* gesamter Konzeption der „offenen Gesellschaft“ das kritisch-konventionalistische Motiv übergeordnet ist, daß Verantwortlichkeit, Entscheidungen, Sitten und Sinn von uns in eine natürliche Welt bzw. in eine Geschichte einzuführen sind, die an sich weder sittlich noch unsittlich ist, vgl. OG I, S. 96, II, S. 433, 344, 347. Wenn *Popper* in jener Anmerkung von der Wissenschaft spricht, setzt er bereits eine mit „ethischer Basis“ voraus – und den „Sozialtechniker“ denkt er je schon als einen, der vom „Vertreter humanitärer Prinzipien“ verantwortbare Ziele gesetzt bekommt. Sicher meint er keinen „rein“ pragmatischen, d. h. allen beliebigen Basisentscheidungen oder sogar „völlig willkürlichen“ Zielsetzungen sich anpassenden, sondern einen von Verantwortung getragenen, also im Grunde ethisch-pragmatischen Rationalismus. Ich vermag deshalb der Interpretation von *Müller-Schmid*, *Der rationale Weg*, a. a. O. (s. o. I Anm. 16), S. 54 f., letztlich nicht zuzustimmen. *Popper* meint vornehmlich die ‚Vernunft‘ im Sinne unserer Verantwortung; vgl. dazu z. B. OG II, S. 293, 295 f.

⁸ Vgl. OG II, S. 295.

⁹ Die Problematik dieser Behauptung erörtere ich unter Bezugnahme auf *Ota Weinberger* und *Wolfgang Fikentscher* in: „Transformation von ‚Naturrecht‘“, a. a. O. (s. o. I Anm. 24), S. 354 f.

¹⁰ Vgl. OG I, S. 156, 146. Es wäre verfehlt, wegen Letzterem anzunehmen, *Popper* ver falle selber in eine historizistische Betrachtungsweise, vgl. OG II, S. 247 f.

¹¹ Vgl. oben Kap. II/6d, e.

¹² OG I, S. 18.

¹³ OG II, S. 300.

¹⁴ Vgl. OG II, S. 303.

¹⁵ OG I, S. 347 (Anm. 20).

¹⁶ OG II, S. 296.

¹⁷ Vgl. OG II, S. 296.

¹⁸ Vgl. OG I, S. 137, 156, 334 (Anm. 4). Diese Gerechtigkeitstheorie ist nicht als eine aufzufassen, die *Popper* ganz neu zu „erfinden“ sucht. Er geht nämlich davon aus, „daß den meisten von uns, insbesondere aber denjenigen, deren allgemeine Einstellung eine humanitäre ist, beim Hören des Wortes ‚Gerechtigkeit‘“ in etwa das Entsprechende „vorschwebt“, vgl. OG I, S. 130 mit einer freilich unvollständigen Aufzählung.

¹⁹ Vgl. OG I, S. 316 f. (Anm. 6), 358 ff. (Anm. 4 und 6), 157. Zur zitierten Toleranzformel ist jedoch zu vermerken, daß sie totalitärem Mißbrauch Tür und Tor öffnete, würde sie nicht durch Klarstellungen wie die ergänzt, daß das im guten Sinne „Irrationale“ zumal der „einzigartigen Individualität“ anzuerkennen ist, vgl. OG II, S. 302 f.

- ²⁰ Vgl. OG I, S. 316f. (Anm. 6), 387f. (Anm. 2).
- ²¹ Vgl. etwa *Obermeier*, Poppers „Kritischer Rationalismus“, a. a. O. (oben II Anm. 30), S. 148, und insbesondere *Ulrich Günther*, Poppers politische Ethik des „negativen Utilitarismus“ und seine Folgen, in: *Zeitschrift für Politik*, Jg. 27 (1980), S. 231–238. Zur „ad hoc“-Feststellung von partikularen Übelständen durch die jeweils Betroffenen fragt *Karl-Otto Apel*, Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?, in: *Wilhelm Voßkamp*, Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Frankfurt am Main 1985, S. 325–355; 332f., ob es nicht eines konstanten normativ-ethischen Maßstabes für die immer erneut zu versuchende Rekonstruktion des Zivilisationsprozesses und die kritische Beurteilung seiner „immanenten Zielgrößen“ bedarf.
- ²² OG I, S. 363f. (Anm. 23).
- ²³ OG I, S. 161 ff.
- ²⁴ OG I, S. 158.
- ²⁵ Vgl. unten Kap. III/5.
- ²⁶ Diese These ist bei *Popper* bestimmt nicht ausschließlich für den Fall eines Verdikts hinsichtlich der Folgen einer moralischen Theorie im Unterschied zum „Verdikt der Experimente“ gedacht, das „von uns unabhängig“ (nicht: „abhängig“) erfolgt und beim Entschluß, eine wissenschaftliche Theorie anzunehmen oder abzulehnen, ausschlaggebend ist, vgl. OG II, S. 287. Zu dem Übersetzungs- oder Druckfehler („abhängig“) in der deutschen Ausgabe vgl. *Westermann*, Argumentationen, a. a. O. (oben I Anm. 85), S. 117 Anm. 41; *Obermeier*, a. a. O., S. 194 Anm. 24. Gemeint ist bei *Popper* die kritisch-konventionalistische Unabhängigkeit des Gewissensspruchs von Tatsachen; dessen Abhängigkeit „von uns selbst“ ist daher nicht etwa als eine von der jeweiligen Wissens-Empfindung als bloßer Tatsache zu interpretieren. Da *Westermann*, a. a. O., S. 118 ff., dies verkennt, muß er *Poppers* anschließende Kritik am irrationalen Hervorheben von Gefühlen und Leidenschaften als eine Inkonsequenz betrachten. Auch *Obermeier*, a. a. O., S. 148, erfaßt nicht das kritisch-konventionalistische Gewissensverständnis; er meint, *Popper* sei dem „typisch wissenschaftlichen Vorurteil aufgesessen (. . .)“, daß Prüfaussagen der Wissenschaften total intersubjektiv kommunizierbar sind, ethische Prinzipien und ihre Folgelasten nur sehr gering bzw. subjektiv und willkürlich gesetzt“.
- ²⁷ OG II, S. 252, 254, 53. Leider ist *Popper* den Fragen nicht nachgegangen, in welchem Verhältnis mein Gewissen als „mein Richter“ zu mir als dem ihm unterstehenden Wollenden und Handelnden steht und wie ein „kritischer Konventionalismus“ in bezug auf das richtende Gewissens-Subjekt einerseits und das ihm gegenüber verantwortliche Subjekt andererseits in differenzierter Weise zu denken wäre. Völlig grundlose, d. h. im Prinzip völlig willkürliche „Gewissensentscheidungen“ meint er jedoch sicherlich nicht; für nicht unproblematisch halte ich insofern das *Popper*-Verständnis bei *Christoph Westermann*, Warum moralisch handeln?, in: *Friedrich Scheidt* (Hrsg.), *Lernziel Verständigung – Dialogprinzip und Dialogverhalten*, München-Basel 1982, S. 109–138; 113.
- ²⁸ Aufgegeben ist uns also ein Gewissen, dem ethisch und sachlich überzeugende Argumente „behilflich“ sind oder das nach einer gelungenen „ethischen Folgenanalyse“ durch die Vorstellungskraft adäquat unterstützt wird.
- ²⁹ Vgl. OG I, S. 98f.

- ³⁰ Vgl. Kants Werke, a. a. O., Band VI, S. 418f. (Metaphysik der Sitten. Ethische Elementarlehre. Erster Teil. Einleitung. §§ 1 ff.), wo *Kant* zeigt, daß der Begriff einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst ohne Widerspruch denkbar ist, sofern der Begriff des Menschen nicht in ein und demselben Sinne gedacht und die Pflicht als aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgehend verstanden wird. Ohne eine entsprechende Differenzierung, in deren Richtung die Formulierungen *Poppers* zu weisen scheinen, wäre sein „kritischer Konventionalismus“ strenggenommen nicht denkbar. Und ohne sie fiel auch sein „kritischer Dualismus“ in sich zusammen, denn es bliebe dann nur die Wahl zwischen der Heteronomie einer uns vorgegebenen Instanz oder der Pseudo-Autonomie von Dezsionen, welche – analog zu dem Grundsatz, daß Macht Recht ist – samt und sonders als „verantwortliche“ gelten dürften, d. h. sich von Akten bloß faktischen Entscheidens gar nicht mehr inhaltlich unterscheiden ließen.
- ³¹ Davon zeugt insbesondere seine Theorie demokratischer Kontrolle, vgl. unten Kap. IV/3.
- ³² Nicht zuletzt auch im Sinne dieses Gesichtspunktes sollte die Grundlagen-diskussion zum Ansatz des Kritischen Rationalismus weitergeführt werden. Vgl. einstweilen die Abhandlungen und Diskussionen in *Winfried Czapiewski*, Verlust des Subjekts? Zur Kritik neopositivistischer Theorien, Kevelaer 1975.
- ³³ OG II, S. 293.
- ³⁴ Vgl. OG I, S. 320 (Anm. 18).
- ³⁵ Vgl. dazu die Kritik bei *Westermann*, Argumentationen, a. a. O., S. 115f., die mit dem Fazit schließt, die Plausibilität des „Die Ethik ist keine Wissenschaft“ sei erschlichen.
- ³⁶ Vgl. OG II, S. 293.
- ³⁷ Wobei jedoch anzumerken ist, daß infolge des kritisch-rationalistischen Verzichts auf jegliches – d. h. auch auf kritisches – Begründen das Ganze über mehr oder weniger plausible Behauptungen nicht hinauskommt. Andererseits sollte auch das im weitesten Sinne „naturrechtliche“ Denken auf seine – im „kritischen Konventionalismus“ wohl überbetonte – existentielle Basis des persönlichen Entschlusses reflektieren. „Die Entscheidung zum Naturrecht fällt in einem vorwissenschaftlichen Bereich“, stellt *Arthur Kaufmann* mit Recht fest, vgl. *ders.*, Rechtsphilosophie im Wandel. Stationen eines Weges, Köln-Berlin-Bonn-München 1984², S. 192. Eine einzige Grundentscheidung mit allem ethisch und ‚rechtlich‘ Grundlegenden anzureichern, ist freilich keinem der klassischen Naturrechtsdenker eingefallen.
- ³⁸ Vgl. OG II, S. 276.
- ³⁹ Vgl. OG II, S. 293f.
- ⁴⁰ OG II, S. 290f.
- ⁴¹ Vgl. OG II, S. 294, 389 (Anm. 30). Übertrieben ist allerdings die These, die Annahme des Rationalismus (!) habe „zur Folge, daß es ein gemeinsames Medium der Verständigung gibt, eine gemeinsame Sprache der Vernunft“.
- ⁴² OG II, S. 293.
- ⁴³ OG II, S. 293f.
- ⁴⁴ OG II, S. 294.
- ⁴⁵ OG II, S. 294.
- ⁴⁶ Vgl. OG II, S. 302f., sowie *Jeremias Gotthelf*, Das Erdbeeri Mareili, in: *ders.*, Erzählungen, München 1961, S. 192–237; 216f.: Sie „lebte am liebsten in der

wunderbaren, dunklen Welt, die jenseits unserer Sonne liegt, nach welcher seit Jahrtausenden die Gelehrten ausziehen mit Fackeln, Stangen und Spieß, sie zu erobern, und, wenn sie dann lange mit ihren Stangen und Spießen im Nebel herumgehuselt vergeblich, sie nie an ihren Spieß gekriegt, ihr Dasein in Abrede stellen und der Welt klar demonstrieren, es existiere keine solche unsichtbare Welt, weil, wenn eine wäre, sie dieselbe an ihren Spieß kriegen müssen, nun hätten sie aber keine drangekriegt, ergo sei auch keine. Nun existieren aber, Gott sei Lob und Dank, gar viele Dinge, welche Gelehrte und Weise dieser Welt nie und nimmer kriegen an ihren Spieß, dieweil sie trotz aller Weisheit nie fassen und nie begreifen werden, was als Himmelsgabe kindlichen Gemütern gegeben ist und über allen Verstand geht, kein Chemiker es mit seiner subtilen Waage wägen, mit irgendeinem Stoffe fassen, zersetzen oder binden kann.“

⁴⁷ OG II, S. 302. Vgl. in diesem Zusammenhang *Gerhard Sauter*, Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1982, S. 104ff., der die übliche Ausrichtung auf einen vorweg definierten „Gesamt-sinn“ kritisiert und für konkrete Wahrnehmung von Sinnhaftem plädiert.

⁴⁸ OG I, S. 101.

⁴⁹ Zu dieser Überlegung besteht nicht zuletzt auch deshalb Anlaß, weil nach *Popper* eine gewaltsame Revolution zur Zerstörung einer Tyrannei und zur Errichtung einer Demokratie unter Umständen gerechtfertigt sein kann, vgl. OG II, S. 186. Zum utopischen Radikalismus vgl. einstweilen OG I, S. 223.

⁵⁰ Vgl. OG I, S. 94.

⁵¹ Vgl. *Hobbes*, De cive, 14. Kapitel, 3. Abschnitt.

⁵² Vgl. OG I, S. 95.

⁵³ OG I, S. 103f.

⁵⁴ OG II, S. 53f., 252; I, S. 108. *Klaus Hartmann*, Politische Philosophie, Freiburg/München 1981, S. 200, stellt fest, die Position *Hegels* habe eine Affinität zum Rechtspositivismus, da der Staat als Dasein der Freiheit das höchste Recht zuerkannt bekomme; ein Rekurs auf ein vorgängiges oder vorrangiges Recht bezüglich der Einzelfreiheiten liege nicht vor. In diesem Sinne mag man einräumen, daß *Popper* das *Hegelsche* Diktum zwar mißverstanden, aber dennoch etwas Richtiges gesehen hat. Vgl. im übrigen vom Verf. Sollenskritik und Hermeneutik beim späten Hegel, in: *Ludwig Landgrebe*, 9. Deutscher Kongreß für Philosophie, Düsseldorf 1969. Philosophie und Wissenschaft, Meisenheim am Glan 1972, S. 561–574.

⁵⁵ OG II, S. 252.

⁵⁶ Hierzu und zum folgenden: OG I, S. 225, 221 ff.

⁵⁷ Vgl. OG I, S. 218, 223.

⁵⁸ Vgl. OG I, S. 223.

⁵⁹ So OG I, S. 226.

⁶⁰ Hierzu und zum folgenden: OG I, S. 217 ff., 221.

⁶¹ Man vergleiche dazu die Bemerkungen von *Popper* in einer Unterhaltung mit *Bryan Magee*, in: *Georg Lührs, Thilo Sarrazin, Frithjof Spreer und Manfred Tietzel* (Hrsg.), Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, Berlin–Bonn–Bad Godesberg 1975, S. 70 sowie EH, S. VIII: „Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln – eine Hölle, wie sie nur Menschen für Mitmenschen verwirklichen können.“

⁶² Vgl. OG I, S. 215, und *Popper*, Utopie und Gewalt, in: *Lührs*, a. a. O., S. 303–315; 313.

⁶³ Vgl. OG I, S. 218f., 223f.

⁶⁴ Nachzulesen in OG I, S. 216f. *Ulrich Günther*, a. a. O. (oben Anm. 21), meint, der Optimismus der Äußerung *Poppers*, eine Entscheidung darüber, worin das dringlichste Übel bestehe, sei gar nicht so schwer zu erzielen, erscheine in Anbetracht der kontroversen Meinungen verschiedener gesellschaftlicher und politischer Gruppen unrealistisch; seiner Sozialphilosophie schein hier „ein harmonistisches Gesellschaftsbild zugrunde zu liegen, das soziale Interessenkonflikte verdrängt und (. . .) davon ausgeht, daß gründliche und rational geführte Diskussionen schon zum Konsens führen“. Diesem schwerwiegenden Vorwurf steht allein schon entgegen, daß *Popper* schreibt: „*Institutionen* sind unvermeidlich das Ergebnis eines Kompromisses mit Umständen, Interessen usf., obgleich wir als *Personen* Einflüssen dieser Art widerstehen sollten“, OG I, S. 216f. *Günther* erkennt vor allem, daß *Popper* lediglich meint, die Entscheidungen im Sinne der Adhoc-Technik ließen sich leichter treffen als die im Sinne des utopischen Radikalismus und der utopischen Sozialtechnik. Vgl. dazu OG I, S. 216: „Daß es soziale Übel gibt, das heißt soziale Zustände, unter denen viele Menschen zu leiden haben, ist etwas, was sich verhältnismäßig leicht feststellen läßt: die, die leiden, können aus eigener Erfahrung urteilen, und die andern können kaum sagen, daß sie gerne mit jenen tauschen würden. Aber über einen Idealstaat vernünftig zu diskutieren ist unendlich viel schwieriger. Das soziale Leben ist so kompliziert, daß nur wenige Menschen oder überhaupt niemand fähig ist, den Wert eines Bauplans für soziale Maßnahmen im großen Maßstab richtig einzuschätzen: ob er praktisch ist; ob er zu einer wirklichen Verbesserung führen kann; welche Leiden aller Wahrscheinlichkeit nach mit ihm verbunden sein werden und welche Mittel zu seiner Verwirklichung führen.“

⁶⁵ OG I, S. 223f.

⁶⁶ OG I, S. 216.

⁶⁷ Vgl. dazu die Anmerkungen zu den §§ 5 und 258 der *Hegelschen* Rechtsphilosophie.

⁶⁸ Die nachträgliche Deutung des faktischen Seins eines vorgegebenen positiven Rechts als ein „Sollen“ im rein formalen Sinne ändert nichts an dieser Konsequenz, sondern verabsolutiert vollends ihr positivistisches Moment. Vgl. in diesem Zusammenhang *Ralf Dreier*, Sein und Sollen. Bemerkungen zur Reinen Rechtslehre Kelsens, in: *ders.*, Recht – Moral – Ideologie. Studien zur Rechtslehre, Frankfurt am Main 1981, S. 217–240; 224f.

⁶⁹ Die Möglichkeit, solche Klarheit zu gewinnen, scheint *Popper* unter anderem bei seiner Kritik am utopischen Radikalismus, der das gesamte soziale System als Anstoß erregend betrachtet, und insbesondere mit der Annahme voraussetzen, die im Sinne der Prinzipien der Gleichberechtigung sowie des Individualismus und im Dienste der Hilfe für jene, „die Hilfe brauchen und die Unrecht erlitten haben“, notwendigen Einrichtungen ließen sich aufbauen – und das heißt doch: Sie ließen mit Hilfe ethischer bzw. ‚rechtlicher‘ Beurteilung und institutioneller Erfahrung (im Sinne der Ad-hoc-Technik) sich finden . . . und später bewahren.

⁷⁰ Zu dieser Methode vgl. insbesondere OG I, S. 221f., 227. Zu ihrer Einordnung in den Verantwortungs-Konventionalismus siehe unten Kap. III/5d, e.

⁷¹ Vgl. dazu nochmals oben Kap. I/1 mit Anm. 14.

⁷² Während *Popper* weiß, daß unsere ‚verantwortlichen‘ Entscheidungen „nicht völlig willkürlich“ zu sein brauchen und auf auch ethischen Ziel- und Mittel-Beurteilungen basieren können, vgl. OG I, S. 100f., 390 ff. (Anm. 6), pflegen die Vertreter eines relativistisch und subjektivistisch verkürzten „Methodendualismus“ von faktischem Sein und Sollen je schon vorauszusetzen, „Wertentscheidungen“ oder „Werterkenntnisse“ könnten immer nur bloß subjektiv sein – um dann zu behaupten, in einem „Naturrecht aus der Natur der Sache“ könne es sich stets nur handeln um eine – zirkuläre – Explikation von zuvor in eine bloß empirische Sachnatur hineinprojizierten „Werten“ rein subjektiver Art; vgl. z. B. *Hans Welzel*, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Untersuchungen als Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie, Göttingen 1961⁴, S. 61, sowie *Günter Ellscheid*, Das Naturrechtsproblem, a. a. O. (oben I Anm. 78), S. 184f., der konsequenterweise die „Natur der Sache“ eine ganz andere, nämlich „konservative“ Rolle zugunsten einer „vorgegebenen“ Ordnung spielen läßt; vgl. zu Letzterem jedoch unseren Text vor Anm. 69 und 71. Von den Konzeptionen, in denen jene bloße Behauptung längst überwunden ist, kommt dem Ansatz *Poppers* die von *Werner Mahofer* wohl am nächsten, vgl. *ders.*, Die Natur der Sache, in: *Arthur Kaufmann* (Hrsg.), Die ontologische Begründung des Rechts, Darmstadt 1965, S. 52–86; 70 ff., 80. *Mahofer*, Rechtsstaat und menschliche Würde, Frankfurt am Main 1968, S. 95f. (mit Anm. 145f.), 146, 14 ff., 101, kritisiert den in der Objekt-Subjekt-Spaltung verharrenden Ansatz eines reinen Dualismus von Sein und Sollen als „für jede praktische Wissenschaft und Philosophie wie die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie von Grund auf verfehlt“ und als „nur in einer Welt der Gedanken wirklich“; er selbst geht mit Recht – ähnlich wie *Popper*, vgl. die Zitate oben in Anm. 64 und 69 – von den konkreten Unrechtsersparungen Betroffener aus sowie von entsprechend unbeliebigen „primären Bewertungen“ und sucht eine „Methode der existentiellen Explikation von normativen Strukturen und Situationen“ zu entwickeln. Bei jener bloßen Behauptung handelt es sich in Wirklichkeit darum, daß von Anfang an die bloß subjektive Ansicht des extremen Relativisten und Positivisten, im Prinzip seien alle Entscheidungen „völlig willkürlich“, in die menschlichen Handlungsweisen hineininterpretiert wird; vgl. dazu nun die Analysen bei *Wolfgang Waldstein*, Werte und Objektivierung des Rechtsdenkens, in: *Werner Krawitz/Theo Mayer-Maly/Ota Weinberger* (Hrsg.), Objektivierung des Rechtsdenkens. Gedächtnisschrift für Ilmar Tammelo, Berlin 1984, S. 405–423.

⁷³ Vgl. *Popper*, Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München – Zürich 1984, S. 170f. Vgl. auch schon OG II, S. 278, zur großen Bedeutung der Traditionen und deren Abhängigkeit von jedem von uns; von *Hayek*, Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Band 3: Die Verfassung einer Gesellschaft freier Menschen, Landsberg am Lech 1981, S. 225 mit S. 258f. (Anm. 50), verallgemeinert *Poppers* piecemeal social engineering, wenn er schreibt, „daß, so wenig wir unser gesamtes Moralsystem geplant haben, es auch nicht in unserer Macht liegt, es als Ganzes zu verändern. (. . .) Und da wir unsere Gesellschaftsordnung einer Tradition von Regeln verdanken, die wir nur unvollkommen verstehen, muß jeder Fortschritt auf Tradition beruhen. Wir müssen auf die Tradition bauen und können an ihren Ergebnissen nur her-

- umbessern.“ Diese Verallgemeinerung bedeutet jedoch eine Engführung; vgl. unten III/5 d und e; Anm. 94.
- ⁷⁴ Vgl. OG II, S. 344 („Obwohl die Geschichte keinen Zweck hat, können wir ihr (...) unsere Zwecke auferlegen, und *obwohl die Geschichte keinen Sinn hat, können doch wir ihr einen Sinn verleihen*“). Ich verstehe hier unter ‚Sinn‘ eine Synthesis von Sollen (im Sinne humanitärer Prinzipien) und Sein (im Sinne realen und nicht etwa „rein faktischen“ Seins!). Vgl. *Reinhard Lautb*, Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969, S. 55; zustimmend *Karl Lehmann*, Die Funktion von Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute, in: *Joseph Krautscheidt und Heiner Marré* (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 11, Münster 1977, S. 9–33; 10f.
- ⁷⁵ *Hans Kremendahl*, Pluralismustheorie in Deutschland. Entstehung, Kritik, Perspektiven, Leverkusen 1977, S. 451, hat bereits darauf hingewiesen, daß allenfalls die jeweilige politische Entscheidung als Resultante im Kräfteparallelogramm der Gruppen betrachtet werden kann, aber dann nicht (gemeint ist wohl: ohne weiteres) eine Aussage darüber möglich ist, ob sie Gemeinwohlcharakter trägt; er hat daher empfohlen, in der Pluralismustheorie den Begriff des A-posteriori-Gemeinwohls und das Bild der Resultante nicht länger zu verwenden. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß *Ernst Fraenkel*, Deutschland und die westlichen Demokratien, Stuttgart u. a., 1968⁴, S. 21, jenes Gemeinwohl verstanden hat als die dann sich ergebende Resultante, „wenn ein Ausgleich angestrebt und erreicht wird, der objektiv den Mindestanforderungen einer gerechten Sozialordnung entspricht und subjektiv von keiner maßgeblichen Gruppe als Vergewaltigung empfunden wird“.
- ⁷⁶ *Friedrich Schlegel*, Athenäums-Fragmente, in: Kritische Schriften, München o. Jg. (1956), S. 31: „Übersichten des Ganzen, wie sie jetzt Mode sind, entstehen, wenn einer alles einzelne übersieht und dann summiert.“
- ⁷⁷ *Matthias Schmitz*, Privatinteresse und Gemeinwohl, in: *Klaus Weigelt* (Hrsg.), Werte Leitbilder Tugenden. Zur Erneuerung politischer Kultur, Mainz 1985, S. 221–266; 251f., hält dagegen „Gerechtigkeit“ für das rechte Wort. Da er die Gemeinwohkkategorie ihrem ursprünglichen Sinne nach auf eine vorgegebene, stabile Ordnung, auf die alteuropäische Gesellschaft und auf ein Kosmos-Denken bezogen und zudem unverträglich sein läßt mit der Idee der Verallgemeinerung, distanziert er sich von ihr, vgl. S. 242ff. Meines Erachtens ist der ihr seit Aristoteles primär zukommende prinzipielle Sinn jedoch nach wie vor aktuell. Im übrigen ist „Gemeinwohl“ ein analoger Terminus; vgl. dazu und zur Stellung des Gemeinwohls in der Ethik der christlichen Tradition: *Arthur F. Utz*, Ethik und Politik. Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie, Stuttgart-Degerloch 1970, S. 108ff.
- ⁷⁸ Hierzu und zum folgenden: OG I, S. 233.
- ⁷⁹ Vgl. OG I, S. 19.
- ⁸⁰ OG I, S. 233.
- ⁸¹ Wohl im Unterschied zu *von Hayek*, Recht, Gesetzgebung, Bd. 2 (s. o. I Anm. 2), S. 36ff., bin ich der Ansicht, daß der Beurteilungsgesichtspunkt des im ganzen und auf die Dauer Guten auch unabhängig vom Regelutilitarismus sehr wesentlich ist. Verfehlt wäre nur, allein mit diesem Gesichtspunkt auskommen zu wollen. Es ist auch sehr die Frage, ob als „Grundformel aller Ethik“, wie *Peter Knauer*, Fundamentelethik: Teleologische als deontologische Normen-

begründung, in: T Ph 3/1980, S. 321–360; 331, meint, diese gelten kann: „Eine Handlung ist nur dann als ethisch schlecht anzusehen, wenn sich aufweisen läßt, daß sie ‚auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv‘ ist.“

⁸² Vgl. OG I, S. 233.

⁸³ Vgl. OG II, S. 286ff.

⁸⁴ OG I, S. 29; vgl. auch S. 357 (Anm. 2) sowie die klassische Entfaltung des Ansatzes bei *Marsilius von Padua*, Defensor Pacis, Teil I, Kapitel XIII, §§ 3 und 4.

⁸⁵ Vgl. OG II, S. 34; *Popper* vertritt dort allerdings die meines Erachtens verfehlete These, der Glaube der Menschen, daß Gott die Welt regiere, habe ihre Verantwortlichkeit eingeschränkt. Vgl. hingegen in OG I, S. 24, die präzisere Formel, daß wir vielleicht einmal „die Mitschöpfer unseres Geschickes werden können“. Des weiteren vgl. OG I, S. 108, wo *Popper* schreibt, nach gewissen Formen der positivistischen Theorie sei „es ein gewaltiges Mißverständnis, wenn man glaubt, daß das Individuum zur Beurteilung der Normen der Gesellschaft instande sei; es sei vielmehr die Gesellschaft, die den Kodex liefert, dem gemäß das Individuum beurteilt werden müsse“.

⁸⁶ OG I, S. 49f.

⁸⁷ Hierzu und zum folgenden: OG I, S. 48.

⁸⁸ OG I, S. 50. Zu der allzu lange auf undifferenzierte Weise skeptisch betrachteten Einstellung des Bürgers vgl. nun *Albert O. Hirschman*, Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl, Frankfurt am Main 1984, S. 93ff.

⁸⁹ OG I, S. 156.

⁹⁰ OG I, S. 157.

⁹¹ Wie in OG I, S. 156f., im einzelnen ausgeführt wird; genannt sind dort aber auch politische Prinzipien mit ethischer Bedeutung.

⁹² OG I, S. 156.

⁹³ Vgl. a. a. O.

⁹⁴ Vgl. OG I, S. 50, 156. In der an *Popper* und an *Hans Albert* anknüpfenden Theorie des Liberalismus ist *Poppers* „selbstkritischer“ Rationalismus der Ad-hoc-Sozialtechnik in einen „umfassenden“ verwandelt worden. An dieser Theorie kritisiert *Peter Koslowski*, Politische Verantwortung heute, in: *Klaus Weigelt*, Werte, Leitbilder, Tugenden. Zur Erneuerung politischer Kultur, Mainz 1985, S. 193–219; 217f., mit Recht „das Mißverständnis, daß der Vermittlungsprozeß des Marktes mit dem der Politik identisch sei“: „Das Durchwursteln ist als Prinzip der Politik eine doktrinaire Übertragung des Marktmodells auf die Gesamtgesellschaft und den Staat, die nicht zutreffen kann. Sie verwechselt operative Entscheidungen im System mit konstitutiven politischen Entscheidungen über den Gesamtrahmen der Gesellschaft. Man benötigt sehr wohl ein Gesamtbild einer richtigen Gesellschaft, auch wenn eine richtige Sozialtheorie aufgrund der Überzeugung, daß die Vernunft endlich ist, gerade impliziert, daß für die individuelle Entscheidung und Verantwortung möglichst viel Raum gelassen werden soll.“ Zu Letzterem vgl. OG I, S. 232f., mit eben dieser Forderung und der der „besten Verfassung“.

⁹⁵ Vgl. OG I, S. 176, 185, sowie II, S. 160 mit dem Prinzip, „daß alles politische Handeln im großen Maßstab institutionell, nicht personell sein muß“. Vgl. in diesem Zusammenhang die entsprechend umfassende Konzeption des

- „Systemausgleichs“ bei *Felix Ermacora*, Grundriß einer allgemeinen Staatslehre. Systemausgleich in der westlichen Industriegesellschaft, Berlin 1979, 175–260.
- ⁹⁶ Vgl. OG I, S. 349 (Anm. 26); II, S. 472 (Anm. 28).
- ⁹⁷ OG II, S. 472 (Anm. 28).
- ⁹⁸ OG I, S. 388 (Anm. 3); EH, S. 54 ff., S. 67 f.
- ⁹⁹ OG I, S. 391 (Anm. 6).
- ¹⁰⁰ Vgl. a. a. O. Leitend ist beim Stellen und Beantworten dieser Tatsachenfrage freilich je schon ein ethisches Vorverständnis zu den fraglichen „Übeln“ sowie das Prinzip der „Wahl des geringeren Übels“ als das einer vernünftigen Politik, vgl. OG II, S. 426 (Anm. 4).
- ¹⁰¹ OG I, S. 392 (Anm. 6). Meines Erachtens haben wir dann, wenn wir zwischen vermutlich sehr folgenreichen Entscheidungen zu wählen haben, auf alle Fälle die Aufgabe, einen solchen Gesamtvergleich zunächst versuchsweise ins Auge zu fassen, d. h. tentativ teleologisch zu verfahren. Unter Umständen kann uns aber bei genauerer Betrachtung klarwerden, daß es einzig und allein geht um einen eng umgrenzten, typischen Handlungszusammenhang mit sehr wenigen Zwischenergebnissen, daß also alle weiteren, sich möglicherweise anschließenden Handlungen oder Folgen als irrelevant herauszuhalten sind aus der Vergleichung. Vom Sachverhalt selbst her müßte sich zeigen, ob nur eine deontologische Beurteilung in Frage kommt. Vgl. hierzu die These von *Robert Spaemann*, Wer trägt wofür Verantwortung? Zum Streit um deontologische oder teleologische Ethik, in: Herder-Korrespondenz 1982, S. 345–350; 347, im Streit um Deontologie und Konsequentialismus gehe es darum, „für welche Wirkungen“ wir die Verantwortung zu tragen haben, „ob nur für diejenigen, die eine Handlung definieren oder auch für die beabsichtigten ferneren Folgen oder auch für die Nebenfolgen, die in Kauf genommen werden, und wenn ja, für welche und in welchem Umfang?“
- ¹⁰² Im Unterschied zu einer, in der es nur speziell um allgemeine Interessen geht, oder auch einer, die von vorneherein nur eine Erfolgs- und nicht auch eine Verfahrensorientierung meint; zu Letzterem vgl. den – meiner Auffassung nach zu engen – Gemeinwohlbegriff bei *Heribert Franz Köck*, Die Rolle der Demokratie in einer pluralistischen Gesellschaft, in: *Joseph Listl* und *Herbert Schambeck* (Hrsg.), Demokratie in Anfechtung und Bewährung. Festschrift für Johannes Broermann, Berlin 1982, S. 145–171; 153 f.
- ¹⁰³ Vgl. demgegenüber *Franz Furger*, Was Ethik begründet, Zürich, Einsiedeln, Köln 1984, S. 49–53, der einerseits meint, das Telos beruhe stets auf einer „bewußten und damit in ihren Voraussetzungen und Folgen zu verantwortenden Wertsetzung“, und andererseits die These vertritt, das Telos einer Ethik gehe hervor „aus Setzung, bzw. aus Glauben, also aus Deontologie“, Letztere aber bleibe „auf diese eine und unbedingte Setzung begrenzt“. Es scheint sich hier zu handeln um einen „Kritischen Konventionalismus“ mit positivistischer Schlagseite; man fragt sich, welche Grenzen *Furger* noch denkt, an denen ein ethischer Positivismus scheitern müßte. Vgl. außerdem *Knauer*, a. a. O. (s. o. Anm. 81), S. 348 f., der zum Satz „Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel“ behauptet, wenn das Mittel nicht eine ethische Handlung, sondern nur einen Teilverzug einer umfassenderen Handlung darstelle, könne es nur in dem Fall ethisch schlecht sein, daß deren objektives Ziel schlecht ist. Wer sich diese Betrachtungsweise zu eigen macht, kann zweifellos äußerst vieles an (angeblich) nur vor-sittlich „schlechten“ Mitteln noch „rechtfertigen“; das

- Verdikt jenes Satzes braucht er kaum noch zu fürchten. *Popper* dagegen umgeht offenbar nicht dessen Problem, vgl. OG I, S. 390 (Anm. 6).
- ¹⁰⁴ Diese Denkweise *Poppers* steht insbesondere hinter seiner Forderung, „Maßnahmen zur Bekämpfung konkreter Übel zu planen, statt ein ideales Gutes zu errichten“, vgl. OG II, S. 161, und hinter seinen Vorschlägen einer „ethischen Folgenanalyse“ sowie einer Mobilisierung unserer Vorstellungskraft im Interesse derer, die unsere Hilfe brauchen, vgl. S. 286f., 296f.
- ¹⁰⁵ Vgl. OG II, S. 303. Vgl. hierzu *Robert Spaemann*, Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, in: *Phil. Jahrbuch*, 88. Jg. 1981, S. 70–89; 81f., der sich gegen die Relativierung der Personwürde zum lediglich unter anderem zu berücksichtigenden Faktor in einem utilitaristischen Optimierungskalkül wendet. Man vergleiche etwa *Robert Alexy*, *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden 1985, S. 96f.
- ¹⁰⁶ OG I, S. 153.
- ¹⁰⁷ Nämlich im Sinne einer letztlich extrem „gesinnungsethischen“ Version von „Verantwortungsethik“; vgl. *Spaemann*, *Wer trägt wofür Verantwortung?*, a. a. O., S. 349. *Poppers* „kritischer Konventionalismus“ humanitärer Prinzipien ist zweifellos nicht in diesem Sinne subjektivistisch.
- ¹⁰⁸ Wie z. B. im Falle der Amputation eines Beins zum Zwecke der Lebensrettung, vgl. OG I, S. 391 (Anm. 6).
- ¹⁰⁹ OG I, S. 391f. (Anm. 6).
- ¹¹⁰ Vgl. OG I, S. 214ff.; II, S. 161.
- ¹¹¹ Vgl. OG I, S. 235ff. mit der Feststellung, „daß unsere modernen, offenen Gesellschaftsformen zum Großteil auf dem Weg über abstrakte Relationen, wie Austausch oder Arbeitsteilung, funktionieren“, vgl. OG I, S. 236. *von Hayek*, *Recht, Gesetzgebung*, a. a. O. (s. o. I Anm. 2), Bd. 2, S. 157f., 184, 239 (Anm. 5); Bd. 3, S. 219, 226, 257 (Anm. 40), knüpft zwar ausdrücklich an *Popper* an, versteht die „abstrakte Gesellschaft“ aber im engeren Sinne abstrakter Regeln – und diese wiederum als essentiell für eine Gesellschaft freier Menschen.
- ¹¹² OG I, S. 144.
- ¹¹³ Vgl. OG II, S. 215, 387f. (Anm. 2), 390 (Anm. 6); II, S. 291f. Das Grundprinzip hierzu findet sich bei *Helmut Kuhn*, *Staatsverfall und Staatsbehauptung*, in: *Zeitschrift für Politik* 1982, S. 1–32; 15: „Es ist nicht Sache des Staates wohlzutun, sondern sich in Gerechtigkeit um das *bonum commune* zu kümmern.“
- ¹¹⁴ *Müller-Schmid*, *Der rationale Weg*, a. a. O. (s. o. I Anm. 16), S. 110f., gelangt zwar auch zur Annahme eines Vorrangs des Rechtsstaatsprinzips, meint aber, nur für die Praxis einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung und entgegen der theoretischen Ordnung gelte die Priorität dieses Prinzips vor dem Sozialstaatsprinzip bzw. die der Freiheitsrechte vor den sozialen Grundrechten. Die entscheidende Frage ist jedoch, ob nicht das ‚Gemeinwohl‘ in seinem umfassenden Sinne diese Differenzierungen umgreift und zum einen als Ziel, Ideal oder Inbegriff des für das Gemeinwesen Richtigen, das geschehen sollte, zum anderen und primär aber als Prinzip, Idee oder Grundnorm derjenigen genuin ‚rechtlichen‘ Anforderungen zu denken ist, die respektiert werden sollen, auf daß nicht Unrecht geschehe. Der Vorschlag *Poppers*, analog zur wissenschaftlichen Methodologie die ethischen Forderungen negativ zu formulieren (den er sogleich dazu konkretisiert, „die Beseitigung des Leides, nicht aber die Förderung des Glücks“ zu verlangen), vgl. OG I, S. 388 (Anm. 2), ist in ‚rechtlicher‘

Hinsicht bedenkenswert. Allem Anschein nach ist der *Poppersche* Protektionismus primär im Sinne des Schutzes der Bürger – und insbesondere der Schwachen – „gegen Akte von Ungerechtigkeit“ konzipiert, vgl. OG I, S. 161, 163. In diesem Sinne ist er in der Tat von elementarer Bedeutung für eine offene Gesellschaft. Vgl. in diesem Zusammenhang *Herbert von Arnim*, Staatslehre der Bundesrepublik Deutschland, München 1984, S. 124f., der vom „Gemeinwohl“ als Synonym für Richtigkeit ausgeht und die Ermittelbarkeit von eindeutig Gemeinwohlwidrigem betont, aber nicht zwischen Ideal und Idee unterscheidet. Zur ursprünglichen Idee von ‚Rechtsstaat‘ als einem materiell wie formell sich ausprägenden Staatsprinzip der Bindung des Staats an Vernunftgrundsätze und der Begrenzung durch sie vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs, nun in: *ders.*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt am Main 1976, S. 65–92; 65. Dieser ‚Rechtsstaat‘ ist noch ganz im Sinne (umfassender!) Gemeinwohlrichtigkeit gedacht, vgl. *von Arnim*, Gemeinwohl und Gruppeninteressen. Die Durchsetzungsschwächen allgemeiner Interessen in der pluralistischen Demokratie, Frankfurt am Main 1977, S. 39, zu der jedoch auch die der rechtlich geordneten Verfahren gehört, vgl. *ders.*, Staatslehre, a. a. O., S. 195ff. In systematischer Hinsicht vgl. *Maihofer*, Rechtsstaat, a. a. O. (s. o. Anm. 72), S. 149f. Anm. 221; *ders.*, Die Legitimation des Staates aus der Funktion des Rechts, in: ARSP Beiheft 15 (1982), S. 15–39; 19ff.

¹¹⁵ Vgl. OG I, S. 334 (Anm. 4), 18, 146f., 156f.

¹¹⁶ OG I, S. 130.

¹¹⁷ OG I, S. 25. Auch die so verstandene Demokratie ist meines Erachtens von jenem Gedanken des ‚rechten Verhältnisses‘ zwischen Freiheit und Freiheit bzw. einem entsprechend prinzipiellen ‚Gemeinwohl‘ her zu verstehen.

ZU KAPITEL IV:

¹ Vgl. OG I, S. 127, 130, 132ff., 137ff., 153ff., 156ff.; zum folgenden vgl. OG I, S. 233, 154, 168.

² Vgl. OG I, S. 171. Zum folgenden vgl. das 7. Kapitel, OG I, S. 169–190.

³ Vgl. OG I, S. 171ff.; Offene Gesellschaft – Offenes Universum, a. a. O. (s. o. I Anm. 43), S. 15f.

⁴ OG I, S. 172f.

⁵ Hierzu und zum folgenden OG I, S. 169f.

⁶ Vgl. OG I, S. 171f.

⁷ Hierzu und zum folgenden vgl. OG I, S. 359 (Anm. 4), 174, 360f. (Anm. 6); OG II, S. 58, 153.

⁸ Vgl. OG I, S. 360f. (Anm. 6).

⁹ Vgl. OG I, S. 360 (Anm. 6).

¹⁰ Vgl. OG I, S. 173 (vor Anm. 5).

¹¹ Bemerkenswert ist, daß dieses Prinzip paradoxer „Souveränität“ mit dem der meist gut gemeinten und für gut gehaltenen, aber gefährlich naiven und an sich extrem positivistischen Gleichsetzung von Recht und Gesetz im wesentlichen übereinstimmt, sofern diese – wie *Rupert Hofmann*, Die Zumutungen des Grundgesetzes, ZfP 1980, S. 129–154; 149, schreibt – die mit der Existenz eines positiven Rechts nicht begründbare Annahme enthält, „daß der Gesetzesbefehl als solcher bereits den Gesetzesinhalt ethisch legitimiere“, und insofern eine

„Naturrechtslehre“ ist. – Von „zwangsgeschlossener“ Gesellschaft spricht treffend *Spinner*, *Popper* und die Politik, a. a. O., S. 180, im Hinblick auf die modernen totalitären Systeme.

- ¹² Genannt seien hier nur zwei Klassiker eines immer noch vergleichsweise gemäßigten Souveränitätsdenkens. Die – moralischen – Pflichten der Inhaber der höchsten Staatsgewalt betont nachdrücklich *Hobbes*, *De Cive*, 13. Kapitel; *Leviathan*, 30. Kapitel. Die – wohl auch rechtliche – Bindung des Souveräns, insbesondere aber des guten und gerechten Königs (im Unterschied zum tyrannischen Monokraten) an die *leges divinae ac naturales* lehrt *Bodin*, *De republica libri sex*, Buch I, Kap. 8; Buch II, Kap. 4; vgl. dazu *Peter Cornelius Mayer-Tasch*, Einführung in Jean Bodins Leben und Werk, in: Jean Bodin, Sechs Bücher über den Staat. Buch I–III, München 1981, S. 11–51; 35 (zur „unmittelbaren Rechtsverbindlichkeit“ der göttlichen und natürlichen Gesetze, insoweit deren Inhalt bei *Bodin* konkret benannt wird).
- ¹³ Vgl. *Bertrand de Jowenel*, Über Souveränität. Auf der Suche nach dem Gemeinwohl, Neuwied und Berlin 1963, S. 223.
- ¹⁴ Vgl. hierzu und zum folgenden *de Jowenel*, a. a. O., S. 138 ff., 241 ff.
- ¹⁵ *de Jowenel*, a. a. O., S. 245, weist auf den wesentlichen Umstand hin, daß der souveräne Wille keineswegs als der subjektive Wille des Souveräns, sondern als ein objektiver und von der Vernunft eingegebener Wille verstanden wurde, dessen Träger der Souverän sein sollte, so daß also dieser absolute Wille gewissermaßen als vollkommen unfrei gedacht war.
- ¹⁶ Ein derartiger Souveränitätsbegriff zeichnet sich bereits ab bei *Werner Kägi*, Die Verfassung als rechtliche Grundordnung des Staates. Untersuchungen über die Entwicklungstendenzen im modernen Verfassungsrecht, Zürich 1945, S. 153, 157, und ist heute zentral bei *Martin Kriele*, Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Reinbek bei Hamburg 1975, S. 62 f., 111 ff., 114 ff., 224 ff. Seine entsprechend extrem stilisierte „Theorie der Souveränität“, die „in sich absurde Elemente enthält“, vgl. a. a. O. S. 62, und dem Volkssouverän auch die Souveränität zuschreibt, „die Freiheit und damit die Demokratie selbst aufzuheben“, vgl. a. a. O. S. 231, entspricht weitgehend der von *Popper*. Zur „Souveränität“ als ungeteilter, unbedingter, unbeschränkter Macht, Recht zu durchbrechen und zu schaffen, gibt es bei *Kriele* lediglich die Alternative „staatsrechtlicher Souveränität“ des Staats – im Sinne der Gesamtheit der Staatsorgane und des Staatsrechts – gegenüber der Gesellschaft, d. h. nur die einer als Durchsetzung der Staatsgewalt konzipierten Staatssouveränität, vgl. a. a. O. S. 112. *Klaus Hartmann*, Politische Philosophie, a. a. O. (s. o. III Anm. 54), S. 137 f., geht aus von einer „Souveränität“ als der „Subjektivität im Staat“, mit der die „letzte Entscheidung eindeutig lokalisiert und Einheit der politischen Führung sichergestellt ist“, also konsequenterweise – in Entsprechung zum Rechtspositivismus – „Entscheidung und Inhalt der Entscheidung (...) nivelliert“ werden, setzt sich dann aber ab von der Bejahung einer Souveränität außerhalb des Rechts bei *Carl Schmitt* und *Hermann Heller*, ohne jedoch die Alternative einer ‚Souveränität‘ im Sinne von ‚Legitimität‘ oder ‚Verfassungsstaat‘ zu konzipieren, vgl. a. a. O. S. 180 ff., 189 ff. *Peter Graf Kielmansegg*, Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität, Stuttgart 1977, S. 246, vertritt zwar im Unterschied zu *Kriele*, demzufolge es innerhalb des Verfassungsstaates keine Souveränität eines Souveräns geben kann (vgl. *Kriele* a. a. O. S. 112 f.), die These, Souveränität

als Monopolisierung der Befugnis zu abschließend-verbindlicher Entscheidung und Rechtsbindung von Herrschaft seien vereinbar, meint aber dennoch, „Volkssouveränität (. . .) laufe notwendigerweise (. . .) auf die Mehrheitsregel hinaus“, d. h. auch bei ihm wird der Ansatz einer von ‚rechtlicher‘ Bindung abgelösten, tendenziell paradoxen und pejorativen „Souveränität“ nicht im Prinzip überwunden.

¹⁷ Vgl. z. B. *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. von *Johannes Hoffmeister*, Hamburg 1955⁴, §§ 273, 283f. Zur grundsätzlichen Problematik vgl. *Wilhelm Hennis*, Rat und Beratung im modernen Staat, in: *ders.*, Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie, Stuttgart 1977, S. 160–175; vgl. dort auch S. 254.

¹⁸ Zu dieser Ineinssetzung vgl. z. B. *Kriele*, Einführung, a. a. O. (s. o. Anm. 16), S. 317. Den Wesensunterschied zwischen dem autoritären, auf Konzentration der Befehlsgewalt ausgehenden Regime und dem totalitären, Ideologie und Zwangsgewalt verknüpfenden System betont dagegen z. B. *Dolf Sternberger*, Autorität, Freiheit und Befehlsgewalt, Tübingen 1959, S. 7f.

¹⁹ Vgl. OG I, S. 170.

²⁰ Vgl. OG I, S. 174.

²¹ OG I, S. 175.

²² Vgl. OG I, S. 172. Zum folgenden vgl. außerdem OG I, S. 174f.; II, S. 199.

²³ Vgl. OG I, S. 175.

²⁴ Zu dieser in OG I, S. 173ff., 359f. (Anm. 4) angesprochenen Problematik vgl. bereits *Carl Schmitt*, Legalität und Legitimität, München und Leipzig 1932, nun – mit angefügten Bemerkungen – in: *ders.*, Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin 1973², S. 263–350; 284ff., 287, 290f., 301f., 345, 350; sowie neuerdings: *Heinz Josef Varain*, Die Bedeutung des Mehrheitsprinzips im Rahmen unserer politischen Ordnung, in: *Zeitschrift für Politik* 3/1964, S. 239–250; jetzt in: *Bernd Guggenberger/Claus Offe* (Hrsg.), An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel, S. 48–60; 50f.; *Norberto Bobbio*, Die Mehrheitsregel: Grenzen und Aporien, in: *Guggenberger/Offe*, a. a. O., S. 108–131; 119f. mit Anm. 11, S. 131 (mit Bezugnahme auf *H. McClosky*, The Fallacy of Absolute Majority Rule, in: *The Journal of Politics*, XI, 1949, S. 637–654, und *W. Kendall*, Prolegomena to any Future Work Majority Rule, in: *The Journal of Politics*, XII, 1951, S. 694–713).

²⁵ Hierzu und zum folgenden: OG I, S. 176.

²⁶ Um einen Dezisionismusbegriff, der einem derartigen Entscheidungsdenken entspricht, handelt es sich jedoch bei *Hermann Lübbe*, Dezisionismus – eine kompromittierte politische Theorie, in: Schweizer Monatshefte, 55. Jg. (1976), S. 949–960; jetzt in: *ders.*, Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft, Düsseldorf–Wien 1980, S. 161–177; 174, 177. Vgl. dazu auch die Weiterführung: *Lübbe*, Freiheit und Terror, in: *Willi Oelmüller* (Hrsg.), Normenbegründung – Normendurchsetzung, Paderborn 1978, S. 126–139; 138f. Im Anschluß an ihn spricht auch *Radnitzky*, Die Sein-Sollen-Unterscheidung, a. a. O. (s. o. I Anm. 51), S. 476, 481, von einem „dezisionistischen“ Element demokratischer Entscheidungen in der öffentlich-politischen Sphäre (im Unterschied zur „moralischen Qualität“ im Sinne von Urteilen in der existentiell-personalen Sphäre). Einen extremen Dezisionismus

und Absolutismus der Mehrheit meint und kritisiert dagegen z. B. *Kägi*, Die Verfassung, a. a. O. (s. o. Anm. 16), S. 152ff., 156ff., 160ff.

- ²⁷ Zu den von den Bürgern sozialetisch verstandenen und gelebten Orientierungswerten aus Rechtstexten als einem Teil dessen, was eine offene Gesellschaft an Orientierungsangeboten braucht zur „*Grundierung* ihrer Offenheit, die andernfalls in Auflösung geriete“, vgl. *Peter Häberle*, Erziehungsziele und Orientierungswerte im Verfassungsstaat, Freiburg – München 1981, S. 89ff.
- ²⁸ Vgl. hierzu *Christian Starck*, Leitbilder und Ordnungsideen des Sozialstaats, in: Sozialstaat. Die Krise seiner Ethik, Köln 1983, S. 69–85; 76ff., 79ff., der jedoch nicht von „altruistischer“ Einstellung spricht, sondern – in Anknüpfung an *Kant* – den Gesichtspunkt der Verallgemeinerungsfähigkeit in den Mittelpunkt stellt. Vgl. in dem zitierten Band auch die Beiträge von *Klaus Bitter*, der die Reaktivierung der Eigenverantwortung mit Hilfe des Egoismus des einzelnen empfiehlt, von *Martin Honecker* und *Alexander Schwan*, die die Notwendigkeit einer Verbindung von Solidarität und Eigenverantwortung betonen, sowie von *Peter Badura*, der eine strukturelle Mißbrauchsgefahr heutiger sozialer Leistungssysteme konstatiert und dazu hervorhebt, „daß das Maß des Sozialstaats auch deswegen gefunden werden muß, weil man nur auf diese Art und Weise die moralische Integrität des auf den Sozialstaat Angewiesenen wiederherstellen kann“, auf den S. 117f., 144f., 180, 285. Vgl. außerdem die Diskussionsbeiträge in: 77. Bergedorfer Gesprächskreis (1985), Neue Strukturen für die soziale Sicherheit? Der Sozialstaat an der Wende zum 21. Jahrhundert, Hamburg 1985, S. 64f., 95ff., 99ff., 102ff., 107ff. Zu *Popper* ist in diesem Zusammenhang anzumerken, daß er zwar sieht, daß der Staat die Sittlichkeit seiner Bürger nicht durch Gesetze erzwingen kann und den Bereich der Legalität nicht im Sinne solcher Zwangsmoralisierung erweitern darf, aber als Alternative nur eine Kontrolle der Sittlichkeit des Staates durch die Bürger ins Auge faßt, vgl. OG I, S. 352 (Anm. 43), 160.
- ²⁹ Zu jener Unterscheidung vgl. *Robert Spaemann*, Moral und Gewalt, in: *Martin Riedel* (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie I, Freiburg 1972, S. 215ff.; auch in: *Spaemann*, Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie, Stuttgart 1977, S. 77–103; 87.
- ³⁰ *Werner Becker*, Was heißt ‚Legitimation‘ in der liberalen Demokratie?, in: *Kurt Salamun*, a. a. O. (s. o. I Anm. 51), S. 447–457; 454f., 456f., verkennt die Möglichkeit und Notwendigkeit einer solchen Legitimation, die allen Bürgern einzuleuchten vermag und mit der sich alle identifizieren können, ohne es zu müssen; er meint, die Legitimationsmöglichkeiten der liberalen Staatsform lägen „in zustimmungsfähigen Ergebnissen konkreter und deshalb prinzipiell änderbarer Gesellschaftspolitik“, vgl. a. a. O. S. 457, sieht aber nicht, daß derartige Ergebnisse solcher Politik gar nicht auf Dauer möglich wären ohne die – staatsphilosophisch zu explizierenden – ethisch-politischen und verfassungs-„rechtlichen“ Grundbestimmungen und Grundstrukturen des demokratischen Verfassungsstaats.
- ³¹ Vgl. OG I, S. 176.
- ³² Vgl. dazu *Arthur Kaufmann*, Rechtsphilosophie im Wandel, a. a. O. (s. o. III Anm. 37), S. 143: „Ein Gesetz, über dessen Geltung das Gewissen des einzelnen entscheidet, ist kein Gesetz mehr“; *Rupert Scholz*, Rechtsfrieden im Rechtsstaat. Verfassungsrechtliche Grundlagen, aktuelle Gefahren und rechtspolitische Folgerungen, in: NJW 1983, S. 705–712; 708: „Wenn jedermann oder wenn jede

einzelne gesellschaftliche Gruppe imstande und berechtigt wäre, überall dort, wo man glaubt, Anlaß zur Unzufriedenheit oder zur Auflehnung zu haben, dies mit Gewalt dem Staat und allen anderen Bürgern gegenüber auszudrücken und durchzusetzen, wäre das rechtliche wie gesellschaftliche Chaos perfekt. Es würde das Recht des jeweils Stärkeren gelten; für den Schwächeren gäbe es keine existentielle und rechtliche Sicherheit.“

³³ Vgl. OG I, S. 359f. (Anm. 4).

³⁴ OG I, S. 176. Zum folgenden vgl. OG I, S. 170, 177.

³⁵ Was freilich nur wieder bestätigt, „daß es keine sichere Methode zur Vermeidung der Tyrannei gibt“; OG I, S. 176.

³⁶ Vgl. hierzu und zum folgenden: OG I, S. 177f., EH, S. 123f.

³⁷ Zu diesem für die repräsentative Demokratie sprechenden Gesichtspunkt vgl. *Ilmar Tammelo*, Vom Wert und Unwert der Demokratie, in: *Krawietz/Topitsch/Koller*, Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen, Berlin 1982, S. 491–499; 495f.

³⁸ Vgl. hierzu die Überlegungen von *Hans F. Zacher*, Pluralität der Gesellschaft als rechtspolitische Aufgabe, in: *Der Staat*, 9. Bd. 1970, S. 161–186; 177. Vgl. jedoch den grundsätzlich richtigen Ansatz einer positiven Wertung der „Verschiedenartigkeit der sich messenden Ansichten und Meinungen“ bei *Popper*, Auf der Suche nach einer besseren Welt, a. a. O. (s. o. III Anm. 73), S. 173.

³⁹ Vgl. *Popper*, Auf der Suche, a. a. O., S. 174.

⁴⁰ OG II, S. 199.

⁴¹ OG II, S. 160.

⁴² OG I, S. 147.

⁴³ Vgl. OG I, S. 233.

⁴⁴ Vgl. OG I, S. 176f.; II, S. 162ff.

⁴⁵ Bei *Uwe Backes/Eckhard Jesse*, Totalitarismus. Extremismus. Terrorismus. Ein Literaturführer und Wegweiser im Lichte deutscher Erfahrung, Opladen 1984, S. 52, 88f., wird in bezug auf die Totalitarismuskonzeptionen von *Leonard Schapiro* und *Karl Diedrich Bracher* mit Recht die Frage gestellt, ob der Totalitarismus wirklich mit der Führergestalt steht und fällt; ihrer Ansicht nach sind Polykratie und Totalitarismus nicht notwendigerweise Gegensätze. – Zum folgenden vgl. *Richard Sennett*, Autorität, Frankfurt am Main 1985, S. 93ff.

⁴⁶ Vgl. dazu die Konzepte der „industriellen Gesellschaft“ und der „bürokratischen Herrschaft“; vgl. *Backes/Jesse*, a. a. O., S. 81f.

⁴⁷ OG I, S. 270.

⁴⁸ *Spinner*, Popper und die Politik, a. a. O., S. 446ff., meint zudem, *Popper* komme auch von der marxistischen Staatsauffassung nicht los, wenn er – in Auseinandersetzung mit *Platon* – die totalitär-zwangsgeschlossene Gesellschaft als verstaatlichte Klassenherrschaft mit strenger Klassenteilung in Herrscher und Beherrschte charakterisiere.

⁴⁹ Vgl. OG I, S. 359f. (Anm. 4).

⁵⁰ Vgl. zu dieser Problematik *Köck*, Die Rolle der Demokratie, a. a. O. (s. o. III Anm. 102), S. 152f., 160ff., bei dem die Grenzen des freiheitlichen Rechtsstaats nicht nur als die der Sicherung vor Aufhebung, sondern auch im Sinne der Gerechtigkeitskomponente eines erfolgs-, nicht verfahrensorientierten „pluralistischen Gemeinwohls“ gesehen werden, dann aber merkwürdigerweise die These vertreten wird, für die Formulierung des Gemeinwohls gebe es in der

pluralistischen Gesellschaft kein freies Mandat, d. h. für sie sei eine Volksabstimmung oder eine verfassungsgebende Nationalversammlung erforderlich.

⁵¹ Vgl. OG I, S. 250, 357 (Anm. 2).

⁵² Vgl. OG II, S. 243, 259.

⁵³ Vgl. hierzu die Analysen bei *Hans-Martin Pawlowski*, Methodenlehre für Juristen. Theorie der Norm und des Gesetzes, Heidelberg – Karlsruhe 1981, Randziffern 420ff., 649ff., 685ff.

⁵⁴ Zu den genannten Aufgaben vgl. *Yves R. Simon*, Philosophische Grundlagen, a. a. O. (s. o. II Anm. 90), S. 309ff. (Anm. 23).

⁵⁵ OG I, S. 170.

⁵⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang v. *Arnim*, Staatslehre, a. a. O. (s. o. III Anm. 114), S. 203ff., der zwischen wert- und erkenntnisorientierten Verfahren und interessendeterminierten unterscheidet, aber auch letzteren einen möglichen Trend zur inhaltlichen Richtigkeit zuerkennt, „etwa weil die Interessen sich im Ergebnis angemessen auspendeln“, also das Gemeinwohl sich durchsetzt, „indem es listig die Interessen für sich einspannt“.

⁵⁷ Vgl. v. *Arnim*, a. a. O., S. 503; zum folgenden vgl. S. 22.

⁵⁸ Zu dieser Frage vergleiche man z. B. die Friedensschlüsse, die zu Zeiten der Monarchien im 19. Jahrhundert noch äußerst maßvoll blieben, also von Dauer sein konnten, mit dem, was im 20. Jahrhundert nach den Weltkriegen vor allem auch durch Repräsentanten von Demokratien dekretiert wurde.

⁵⁹ Zum ersten Gedanken vgl. *Yves R. Simon*, a. a. O., S. 159ff., zum zweiten *Michael Rostock*, Die antike Theorie der Organisation staatlicher Macht, Meisenheim am Glan 1975, S. 79f. mit Anm. 67.

⁶⁰ Vgl. hierzu die Ansätze bei *Peter Häberle*, Zur gegenwärtigen Diskussion um das Problem der Souveränität, in: AöR 92 (1967), S. 259–287; 263, und *Martin Kriele*, Das demokratische Prinzip im Grundgesetz, in: VVDStRL 29 (1971), S. 46–80; 49, der jedoch die „Herrschaft des Rechts“ im Sinne der *rule of law* derjenigen im Sinne des Rechtsstaats entgegensetzen zu müssen glaubt.

⁶¹ Nämlich im Sinne einer absorptiven Repräsentation, vgl. *Hanns Kurz*, Volkssouveränität und Volksrepräsentation, Köln – Berlin – Bonn – München 1965, S. 297.

⁶² Zu ihm siehe *Peter Graf Kielsmansegg*, Demokratiebegründung zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität, in: *Johannes Schwanländer* (Hrsg.), Menschenrechte und Demokratie, Kehl am Rhein – Straßburg 1981, S. 99–111; 107.

⁶³ Hierzu und zum folgenden: *Häberle*, Zur gegenwärtigen Diskussion, a. a. O., S. 281, 263, 268, 276, 278 Anm. 76, 285.

⁶⁴ Von Prinzipien der Entscheidung, Begründung und Durchsetzung von Normen spreche ich in kritischer Anknüpfung an die Referate und Diskussionen bei *Willi Oelmüller*, Normenbegründung – Normendurchsetzung, Paderborn 1978. Zum Aspekt der Ergänzungsverhältnisse zwischen den genannten Prinzipien vgl. *Johannes Schwanländer*, Demokratie – Verwirklichung oder Gefährdung der Menschenrechte, in: *ders.*, Menschenrechte und Demokratie, a. a. O., S. 189–221; 192, 197f., 208f., der mit Recht betont, daß Demokratie und Menschenrechte nicht einfach identifiziert werden dürfen (z. B. im Sinne der „radikalen Demokratie“) und als Ideen bzw. kritische Maßstäbe begriffen werden müssen. Als problematisch erscheint mir jedoch seine Idee der „mensenrechtlichen Demokratie“ im Sinne der These, die politische Freiheit sei das elementare

Menschenrecht, vgl. a. a. O., S. 192, sowie *ders.*, Demokratie und Menschenrechte im Horizont sittlich-autonomer Freiheit, in: *ders.*, (Hrsg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte, München – Mainz 1981, S. 36–69; 56.

⁶⁵ Vgl. OG I, S. 233.

⁶⁶ Im Sinne eines vernünftigen Rechtsverhältnisses zwischen Regierenden und Regierten versteht die Idee der Repräsentation schon *Carl v. Rotteck*, Art. Constitution (etc.), in: *ders./Carl Welcker*, Staats-Lexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften, 3. Bd., Altona 1836, S. 761–797; 763.

⁶⁷ Man denke etwa an die weitverbreitete Befürwortung der Todesstrafe. Zum Repräsentations-Aspekt einer Kontrolle auch „von oben“ her vgl. die richtungweisende und im Prinzip immer noch aktuelle Konzeption bei *v. Rotteck*, Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften, Band 2: Lehrbuch der allgemeinen Staatslehre, Aalen 1964 (Stuttgart 1840), S. 106f., 126f., wo dem „künstlichen Organ“ des Gesamtwillens – d. h. der Regierung – unter anderem die Aufgabe zugewiesen wird, „die Interessen und Rechte der *ganzen Gesamtheit* zu vertheidigen gegen den oft *zufällig bösen* Ausschlag des Stimmenmehrers einer unvollzähligen, oder schlecht gebildeten oder wie immer irreführten oder verführten Volks- oder Volksrepräsentanten-Versammlung“, ja sogar „die *Interessen der nachfolgenden Geschlechter* zu schirmen gegen den etwa vorherrschenden Egoismus der in einem gegebenen Moment lebenden stimmberechtigten Staatsglieder“.

⁶⁸ Vgl. OG I, S. 25, 174, sowie *Popper*, Auf der Suche nach einer besseren Welt, a. a. O., S. 170.

⁶⁹ Vgl. zu diesem Gesichtspunkt den klassischen Topos der nicht vollständigen Übertragung der Macht des Volkes an die Herrschenden z. B. schon bei *Cajetan*, vgl. *Yves R. Simon*, a. a. O., S. 157, sowie bei *Locke*, vgl. *Michael Rostock*, Die Lehre von der Gewaltenteilung in der politischen Theorie von John Locke, Meisenheim am Glan 1974, S. 76ff., 79ff. (mit Anm. 314), und nicht zuletzt bei *v. Rotteck*, Staatslehre, a. a. O., S. 210.

⁷⁰ Vgl. OG I, S. 185.

⁷¹ Vgl. OG I, S. 176ff., 187.

⁷² Vgl. OG I, S. 187f.

⁷³ Vgl. OG I, S. 185, 188.

⁷⁴ OG I, S. 182.

⁷⁵ OG I, S. 183.

⁷⁶ OG I, S. 188f. Etliche Jahre später hätte *Popper* jedoch umgekehrt eine mit „fragwürdiger Autorität“ den Staat zu „Reformen“ drängende Wissenschaft, nämlich die behavioristisch gewordene Pädagogik aufs Korn nehmen können, die mit ihrem Dogma der universellen Begabung einem Erziehungssystem Vorschub leistete, das die Hochbegabten benachteiligte und auf der anderen Seite viele überforderte.

⁷⁷ OG II, S. 341, 338ff.

⁷⁸ Das in jeder Art von Gesellschaft im Prinzip legitime „private“ Interesse am eigenen Wohlergehen ist in der modernen Erwerbs- und Leistungsgesellschaft derart konsequent freigesetzt, daß ein Trend zur selbstsüchtigen Verabsolutierung dieses Interesses wirksam werden muß, falls nicht in öffentlichen Institutionen ein andersgeartetes Ethos gefördert wird; vgl. dazu die §§ 182ff., 255ff., 260

der Hegelschen Rechtsphilosophie sowie *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Der Staat als sittlicher Staat*, Berlin 1978, S. 36 mit Anm. 54, der schreibt, es sei „eine Illusion zu meinen, die Grundtugenden menschlichen und bürgerlichen Zusammenlebens könnten sich durch Schule und Erziehung wirksam erhalten und erneuern, wenn Geist und Verhalten in der Gesellschaft zunehmend vom Ellenbogengebrauch und der ökonomisch-egoistischen, letztlich materialistischen Maxime geprägt werden, mit wenig Einsatz ein Höchstmaß an finanziellem Ertrag zu erreichen, und der Staat demgegenüber den bürgerlichen Tugenden nicht Anerkennung und Rückhalt in den öffentlichen Institutionen und seinem eigenen Handeln zu verschaffen vermag“. Vgl. aber oben III Anm. 88.

⁷⁹ OG I, S. 182f.

⁸⁰ OG I, S. 183. Zum folgenden vgl. OG II, S. 342.

⁸¹ Vgl. OG II, S. 342.

⁸² Vgl. dazu *Böckenförde*, *Der Staat als sittlicher Staat*, a. a. O., S. 33ff. mit Anm. 53. Das „Anregen“ müßte freilich das Ziel haben, daß der Schüler selber die betreffenden Werte als verpflichtend anerkennt – und zugleich müßte die Anregung zu alternativen „Werten“ ausgeklammert oder sogar deren Anerkennung entgegen gewirkt werden; vgl. *Hans-Ulrich Evers*, *Die Befugnis des Staates zur Festlegung von Erziehungszielen in der pluralistischen Gesellschaft*, Berlin 1979, S. 107.

⁸³ Hierzu und zum folgenden: OG II, S. 342f.

⁸⁴ Vgl. OG II, S. 196, 292f., 296.

⁸⁵ D. h. er müßte sie insbesondere als Erziehungsziele normativ festlegen, ohne freilich – in Widerspruch zum Prinzip der Nicht-Identifikation – zugleich eine bestimmte weltanschauliche oder religiöse bzw. konfessionelle Begründung vorzuschreiben; vgl. *Hans-Ulrich Evers*, *Verfassungsrechtliche Determinanten der inhaltlichen Gestaltung der Schule*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 12 (1977), S. 104–136; 110f., 116ff.; *ders.*, *Die Befugnisse des Staates*, a. a. O., S. 84ff., 94f., 97, 105ff. sowie 102ff., wo allerdings zugleich die Verhaltensregeln der jeweiligen Sozialmoral betont werden, denen man nicht automatisch die Qualität verpflichtender Normen zuerkennen zu können scheint, ohne in einen mit dem „kritischen Konventionalismus“ *Poppers* unvereinbaren Naturalismus zu verfallen. Vgl. außerdem *Peter Häberle*, *Erziehungsziele und Orientierungswerte im Verfassungsstaat*, Freiburg – München 1981, S. 48f., zum formellen und zum materiellen erzieherischen Trägerpluralismus (im Sinne der Legitimität auch von relativ abweichenden elterlich-privaten Erziehungszielen).

⁸⁶ Im Unterschied zur jeweiligen Realisierungs-Rangordnung in bezug auf eine bestimmte Situation. Zur anthropologisch begründeten Notwendigkeit, die existentielle Rangordnung der Werte durch bewußte Stärkung der höheren Werte zu sichern vgl. *Gerhard Szczesny*, *Die Disziplinierung der Demokratie oder Die vierte Stufe der Freiheit*, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 111 ff.; vgl. auch S. 171, wo die „Tragödie der westlichen Zivilisation“ kritisiert wird, „die Voraussetzungen menschenwürdigen Lebens als Selbstzweck und Endziel behandelt zu haben“.

⁸⁷ Letztlich entscheidend ist, ob die Idee des Menschen als Selbstzweck bloß im Sinne der „Autonomie“ freier Selbstproduktion ohne ethische Grenzen oder in dem zu einem Protektionismus führenden Sinne einer Menschenwürde gedacht wird, die unantastbar sein muß, „weil es Unmündige, Kranke, Kinder, Gebrechliche überhaupt gibt“; vgl. *Arno Baruzzi*, *Europäisches „Menschenbild“* und das

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Freiburg – München 1979, S. 107.

- ⁸⁸ Vgl. *Karl Lehmann*, Die Funktion von Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11 (1977), S. 9–33; 17 ff., der die „Transzendenz“ im allgemeinsten Sinne als Ermöglichung der Freiheit herausstellt und erklärt, die Offenheit des Menschen für eine transzendente Wirklichkeit lasse sich auch ohne eine spezifisch christliche religiöse Überzeugung erkennen. *Fikentscher*, Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung, Bd. I, Tübingen 1975, S. 236 ff., 270 ff., 274 f., 288 f., 305 f.; Bd. IV, 1977, S. 16, 391 f., 418 f., 430 ff., 461 ff., 621 ff., betont sehr konkret als die einzige Denkmöglichkeit, die die Grundrechtsdemokratie (mit deren unentziehbaren Rechtspositionen im Sinne der Gleichheit der Würde, mit der gewaltenteiligen Organisation und mit dem pluralistischen Ethos des Geltenlassens der Gegenmeinung) zu tragen geeignet ist und auch schützen kann gegen die Aporie der Freiheit, zur Unfreiheit zu werden, die jüdisch-christliche (oder wenigstens eine ihr entsprechende tragisch-sokratische) „ethische Extraposition“ des Maßstabs von Recht und Unrecht in eine Instanz, auf die der Mensch keinen Zugriff hat. Es fragt sich allerdings, ob zumindest die Grundidee einer solchen unverfügbaren Instanz nicht auch mit den anderen Weltreligionen impliziert ist. *Fikentschers* Ansatz kann aufgefaßt werden als eine Alternative zu dem „kritisch-konventionalistischen“, dessen Schwachstelle die faktische Manipulierbarkeit der mit dem „Gefühl der Verpflichtung“ getroffenen Entscheidungen bleibt; vgl. zu Letzterem OG II, S. 296.
- ⁸⁹ Vgl. zu dieser Formulierung *Evers*, Die Befugnis des Staates, a. a. O., S. 50, 101.
- ⁹⁰ „Auch die Bindung des Staates selbst an eine Wertordnung, in der religiöse Orientierungen ganz oben rangieren, begünstigt nicht die Entstehung irgendeiner Staats-Ideologie, sondern verhindert sie. Nicht nur deshalb, weil diese kategoriale Bindung die verschiedenen inhaltlichen Möglichkeiten der Weltdeutung gleichberechtigt nebeneinander bestehen läßt und bestehen lassen muß, sondern noch aus einem tiefer anzusetzenden Grund. Die ausdrückliche Entscheidung für die Bedeutsamkeit des Religiösen stellt die Demokratie in jene sie transzendierende und relativierende Wirklichkeitserfahrung hinein, die jeden absoluten Wahrheits- und Herrschaftsanspruch von Staat und Gesellschaft unmöglich macht.“ So *Szczesny*, Die Disziplinierung der Demokratie, a. a. O., S. 193.
- ⁹¹ Vgl. oben Kap. I/1 a.
- ⁹² Vgl. OG II, S. 292.
- ⁹³ Vgl. OG II, S. 286 f., zur ethischen Folgenanalyse.
- ⁹⁴ Vgl. OG I, S. 187.
- ⁹⁵ Vgl. schon oben IV Anm. 27 und 28. Selbstverständlich ist hier nicht die Forderung des *Popperschen* „Moralisten“ „nach einer moralischen Bevormundung der Bevölkerung durch Staatsbeamte“ gemeint, vgl. OG I, S. 158, wo *Popper* jedenfalls die Notwendigkeit der Sicherung der Freiheit durch den Staat betont und erklärt, es sei z. B. „in der Erziehung ein gewisses Ausmaß von Staatskontrolle notwendig, wenn die jungen Menschen vor einer Vernachlässigung bewahrt werden sollen, die sie unfähig machen würde, ihre Freiheit zu verteidigen“.

ZU KAPITEL V:

- ¹ OG I, S. 349 (Anm. 26); II, S. 294.
- ² Vgl. *Konrad Hesse*, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Heidelberg 1984¹⁴, Randziffern 21 ff. Vgl. dort auch Randziff. 36 ff. zur Polarität der Elemente der „Offenheit“ und der „verbindlichen Festlegung“ sowie zum Problem „starrer“ und „beweglicher“ Verfassung.
- ³ Den Ausdruck „Zwei-Werte-Lehre“ übernehme ich von *Fikentscher*, Methoden des Rechts, a. a. O., Bd. IV, S. 585 f., 616, 637, meine aber im folgenden zunächst nur die Grundidee verschiedenartiger Maßstäbe.
- ⁴ Zur Problematik eines ersten ‚Verstehens‘ oder Erfassens – hier der Maßstabs-Gedanken – vgl. oben II Anm. 101.
- ⁵ Zu diesem Ausdruck und zu der Rechtsentwicklung in der Bundesrepublik Deutschland vgl. den Vortrag von *Josef Isensee*, Die Verfassung als Vaterland (erscheint 1986 in der Reihe der Siemens-Stiftung im Verlag Oldenbourg).
- ⁶ Die Rede vom politischen Staat als ‚Wirklichkeit‘ mag an *Hegel* erinnern; die bürgerliche Gesellschaft wird hier jedoch anders als bei *Hegel* als politisch-bürgerliche Sphäre gedacht, in der grundsätzlich gleichberechtigte politische Standpunkte (und nicht nur Interessen) miteinander konkurrieren.
- ⁷ Nur Letztere ist gemeint, wenn bei den Verfassungsjuristen von dem die Rede ist, „was nicht offen bleiben soll“ und also in der Verfassung verbindlich festzulegen ist, vgl. etwa *Hesse*, a. a. O., Randziffer 24 ff. Nur vergleichsweise permanent ist die durch an sich abänderbare Verfassungsbestimmungen gegebene „Geschlossenheit“.
- ⁸ Vgl. OG I, S. 109.
- ⁹ Vgl. dazu bei *Radnitzky*, Die Sein-Sollen-Unterscheidung, a. a. O. (s. o. I Anm. 51), S. 490, die „Einsicht, daß die Idee der liberalen Demokratie mit der Idee der vollkommenen gesellschaftlichen Offenheit unvereinbar ist, daß der liberalen Demokratie mit Gewaltenteilung nicht eine totale, sondern eine *relative* Offenheit der sozialen Strukturen zuzuordnen ist“ – weil die zur Fähigkeit des Bürgers, „sich als Subjekt gegenüber dem Staate zu behaupten“, vorausgesetzte personale Identität sich nur in einer existentiell-personalen Sphäre mit noch vorhandenen Bindungen an Region, Religion, Familie etc. entwickeln kann.
- ¹⁰ Keinesfalls zu verwechseln ist damit der in seiner Praxis dem Postulat der Unparteilichkeit verpflichtete oder auch der religiös und weltanschaulich neutrale Staat, der sich ganz konsequent nicht einmal mit der Weltanschauung des Relativismus, sondern allein mit den ethischen und institutionellen Grundlagen einer freiheitlichen Ordnung identifiziert, vgl. hierzu *Hesse*, a. a. O., Randziffern 159 ff. Zur Durchsetzung extremer „Neutralität“ auch bezüglich der „Transzendenz“ vgl. *Hans F. Zacher*, Pluralität der Gesellschaft als rechts-politische Aufgabe, in: *Der Staat* 9 (1970), S. 161–186; 175 Anm. 46, der unter Hinweis auf die Tatsache, daß der Mensch auch aus dem ‚Irrationalen‘ lebt, einem Pluralismus, welcher den Rückgriff auf es abschneidet und mit der entsprechenden Beurteilungskompetenz ein neues Element der Herrschaft ins Spiel brächte, Selbstaufhebung bescheinigt.
- ¹¹ Vgl. OG II, S. 279.
- ¹² Vgl. dazu nochmals oben IV Anm. 28.
- ¹³ Vgl. *Böckenförde*, Der Staat als sittlicher Staat, a. a. O. (s. o. IV Anm. 78), S. 35 Anm. 54.

- ¹⁴ Paul-L. Weinacht, Grenzen der Gleichheit in demokratischen Gesellschaften, in: Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio‘, 6/75, S. 559-570; 566f.
- ¹⁵ Zu den „Gefahren der Selbstaufhebung“ pluraler Gesellschaften“: D. A. Seeber, Gespaltene Gesellschaft, in: Herder-Korrespondenz 1982, S. 53-56; 56, sowie 53: „Offenheit, Freiheit, Pluralität können per se nicht ins Unendliche wachsen, ohne daß sie sich selbst aufheben oder durch den dann notwendig werdenden gesellschaftlichen Zwang beträchtlich eingegrenzt werden. Diese Gefahr ist real gegeben.“
- ¹⁶ Hierzu und zum folgenden vgl. oben I/2b mit Anm. 24.
- ¹⁷ Vgl. dazu nochmals OG II, S. 289, 296.
- ¹⁸ Man vergleiche dazu etwa bei Niklas Luhmann, Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Frankfurt am Main 1981, S. 385, 90, die These, es könne „ohne Rechtsnormen kein Recht und auch kein Unrecht geben“, sowie die Vermutung, „daß in dem Maße, als Entscheidungen von Zukunftserwägungen abhängig werden, sich der binäre Schematismus von Recht und Unrecht nicht mehr halten läßt und mit ihm auch die Ausdifferenzierung eines darauf spezialisierten Rechtssystems zurückgenommen werden muß“. Zu den Konsequenzen der Ausmerzung der Begriffe Recht und Unrecht vgl. bei von Hayek, Recht, Gesetzgebung, Bd. 3 (s. o. III Anm. 73), S. 232ff. den Abschnitt „Die Zerstörung unersetzlicher Werte durch wissenschaftlichen Irrtum: Freud“.
- ¹⁹ OG I, S. 373 (Anm. 32).
- ²⁰ Ich meine hier natürlich nicht das an sich sinnvolle und nur vergleichsweise ‚Irrationale‘ z. B. des religiösen Glaubens oder der Basis-Entscheidung für humanitäre Prinzipien. – Man kann von Extremen ausgehen, muß aber dann beide verabschieden. In Widerspruch zu dieser Notwendigkeit stehen gängige und pauschal bleibende Entgegensetzungen, in denen Grundideen gegeneinander ausgespielt werden, wie z. B. die der folgenden „extremen Pole“: „entweder eine formale Friedensordnung der ‚Freiheit‘ unter methodischer Ausklammerung der Wahrheitsfrage (. . .) oder eine verordnete Friedensordnung auf der Basis einer „infalliblen“ Ideologie oder der unkontrollierten Entscheidungen des „infalliblen“ Zentralkomitees irgendeiner Einheitspartei“, vgl. Wilhelm Weber, Freiheit – Wahrheit – Toleranz: ihr Verhältnis in der modernen Demokratie, in: Arthur Utz/Heinrich Basilius Streithofen, Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie, Stuttgart 1977, S. 26-35; 29, der jedoch immerhin einräumt, ganz ohne materiale Inhalte komme auch eine Demokratie nicht aus, vgl. S. 31. Es geht im „offenen“ Gemeinwesen nicht entweder um „die“ Wahrheit oder um „die“ Freiheit, sondern um eine ganz bestimmte, ihm der Natur der Sache nach adäquate oder ‚wahre‘ ethisch-politische Lösung, in der der Gesichtspunkt freier Suche nach Wahrheit (vgl. a. a. O. S. 34) zu seinem relativen Recht kommt, aber nicht derart verabsolutiert ist, daß ein gemeinsames Ethos immer irrelevanter gemacht und ein entschiedenes ‚Leben in der Wahrheit‘ z. B. einer bestimmten Religion äußerst erschwert wird.
- ²¹ Leszek Kolakowski, Selbstgefährdung der offenen Gesellschaft, in: Lothar Bossle und Gerard Radnitzky (Hrsg.), Selbstgefährdung der offenen Gesellschaft, Würzburg 1982, S. 9-26; 11, meint zu den „zentralen, wesentlichen Werten der offenen Gesellschaft“, unter ihnen gebe es solche, „die aus empirischen (. . .) Gründen (. . .) sich nur in gegenseitigen Begrenzungen verwirklichen lassen“, und deshalb müßten „die Versuche, einige dieser Werte völlig konsequent ein-

- zuführen und zu verwirklichen, den dauernden Bestand der offenen Gesellschaft bedrohen“. Von deren innerer Gefährdung „durch die Tendenz der *Selbsterstörung* (...) aufgrund der Totalisierung liberaler Ideen“ spricht in dem zitierten Band *Radnitzky*, Das Verhältnis von individuellen Freiheitsrechten und Sozialrechten. Zeitgeist im Zeichen des Fetisch der Gleichheit, S. 63–125; 111.
- ²² Vgl. oben III Anm. 9. Anzumerken ist noch, daß die Totalisierung nur eines Prinzips durch die Behauptung verschleiert zu werden pflegt, die übrigen würden automatisch mitrealisiert; z. B. zum „Fehlschluß der Sozialdespoten“, mehr soziale Gleichheit bedeute immer mehr individuelle Freiheit, vgl. *Radnitzky*, a. a. O., S. 112f.
- ²³ Vgl. z. B. die Unterscheidung zwischen „bewerteten Alternativen“ und „Entlastungsalternativen“ bei *Luhmann*, a. a. O., S. 237f.
- ²⁴ Nikomachische Ethik, 1134 b 18–19.
- ²⁵ Vgl. *Ronald Dworkin*, Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt am Main 1984, S. 55, 60; *Arthur Kaufmann*, Rechtsphilosophie im Wandel, a. a. O. (s. o. III Anm. 37), S. 186. *Günter Virt*, Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen, Mainz 1983, S. 267 Anm. 23.
- ²⁶ Vgl. z. B. *Hermann Krings*, Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit, in: *Josef Simon* (Hrsg.), Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg/München 1977, S. 85–113; 111, wo erklärt wird, die transzendente Freiheit sei in keinem Sinn ein Ideal, könne aber unter bestimmten Kautelen als Idee bezeichnet werden. *Günther Patzig*, Tatsachen, Normen, Sätze. Aufsätze und Vorträge. Stuttgart 1980, S. 115, unterscheidet zwischen allgemein verpflichtenden moralischen Normen und frei wählbaren moralischen Idealen; nur der Übersichtlichkeit wegen beziehe ich diese Unterscheidung nicht in meine Ausführungen ein.
- ²⁷ *José Llopart*, Die geschichtliche und übergeschichtliche Unbeliebigkeit im Naturrechtsdenken der Gegenwart. Eine rechtsphilosophisch-ideengeschichtliche Skizze, in: Das Naturrechtsdenken heute und morgen. Gedächtnisschrift für René Marcic, hrsg. von *Dorothea Mayer-Maly/Peter M. Simons*, Berlin 1983, S. 97–116; 103f. mit Anm. 9, unterscheidet zwischen metaphysischen Rechtsprinzipien (z. B. „*sum cuique*“) und juristischen, bei deren Anwendung die jeweils konkrete Lage zu berücksichtigen ist.
- ²⁸ Vgl. *Hermann Krings*, Der Grundsatz und die Maßnahme. Anmerkungen zu einer Logik der Normenbegründung, in: *Willi Oelbmüller* (Hrsg.), Normen und Geschichte, Paderborn – München – Wien – Zürich 1979, S. 40–53; *Martin Honecker*, Werte und Leitbilder. Zur Verknüpfung zweier Ebenen der Orientierung, in: *Klaus Weigelt* (Hrsg.), Werte. Leitbilder. Tugenden. Zur Erneuerung politischer Kultur, Mainz 1985, S. 39–57; 41f., 47f.
- ²⁹ *Wolfgang Fikentscher*, Methoden des Rechts, a. a. O., Bd. IV, S. 614f.
- ³⁰ *Häberle*, Erziehungsziele und Orientierungswerte, a. a. O., S. 78, 87, 92, 94, 99f., 105, 110, versteht jene Ziele als Konsenselemente und Konsensresultate, die Orientierungswerte hingegen als mehr oder weniger einseitige und antagonistische Richtpunkte, Leitlinien, „Ideale“ oder Bindungen, die das sozialetische Verhalten des Bürgers im Alltag bestimmen.
- ³¹ Nach *Norbert Achterberg*, Rechtsnorm und Rechtsverhältnis in demokratietheoretischer Sicht, in: *Werner Krawietz/Ernst Topitsch/Peter Koller* (Hrsg.), Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen, Berlin 1982, S. 133–148; 147, sind „Offenheit der Rechtsnormenordnung und der Rechtsverhält-

- nisordnung (...) nicht ohne Elemente der Geschlossenheit möglich; beide bedingen einander. Erst wertabsolutistische Elemente der Geschlossenheit verbürgen, daß sich unter ihnen eine wertrelativistische Offenheit zu entfalten vermag.“
- ³² Vgl. *Fikentscher*, a. a. O., S. 392f.; *Isensee*, Ethische Grundwerte im freiheitlichen Staat, in: *Ansgar Paus*, Werte – Rechte – Normen, Graz – Wien – Köln 1979, S. 131–169; 132.
- ³³ Diese Begründungen können durchaus strittig sein, ohne daß dies die Gemeinsamkeit der betreffenden „Werte“ beeinträchtigt; für problematisch halte ich insofern die Unterscheidung zwischen einem „strittigen“ und einem „unstrittigen“ Sektor einer pluralistisch-demokratischen Gesellschaft bei *Winfried Steffani*, Pluralistische Demokratie. Studien zur Theorie und Praxis, Opladen 1980, S. 207.
- ³⁴ Vgl. jedoch zur Unterscheidung zwischen Unabstimmbarem und Abstimmbarem *Christoph Schefold*, Transformation von „Naturrecht“, a. a. O. (s. o. I Anm. 24), S. 367 ff.
- ³⁵ An eine derartige „Lösung“ lassen die in Anm. 31 zitierten Sätze von *Achterberg* sowie gewisse überspitzte Formulierungen bei *Fikentscher* denken, dessen Lehre von der Fallnorm jedoch in eine ganz andere Richtung weist, vgl. *ders.*, a. a. O., S. 614, 474, 612, 200, 206, 209f., aber auch 655 mit Beispielen, die offensichtlich solche von ius positivum sind, in dessen Falle bekanntlich eine Dezision getroffen werden muß.
- ³⁶ Unrealistisch ist insbesondere auch die Theorie einer von jeglicher „Ideologie“ – also auch von christlichen Vorstellungen – gereinigten und auf die von einer Verfassung unterstrichenen „Werte“ reduzierten Erziehung. „Denn diese Leitwerte sind in sich so weit und vage, daß sie ohne nähere Konkretisierung nichts ergeben; mit dieser Konkretisierung fließt aber augenscheinlich wiederum jene verpönte „Ideologie“ ein, die man vor die Tür setzen wollte. (...) Die bloße Präsentation einer leeren Allgemeinhülle müßte den Unterricht in den dafür in Betracht kommenden Fächern auf Formalien reduzieren, genau genommen: auf das Vortragen des Textes der jeweiligen Verfassung.“ So *Peter Lerche*, Christentum und Staatsrecht, in: *Theodor Tomandl*, Der Einfluß des katholischen Denkens auf das positive Recht, Wien 1970, S. 85–104; 99.
- ³⁷ Vgl. Offene Gesellschaft – Offenes Universum, a. a. O. (s. o. I Anm. 43), S. 106.
- ³⁸ Vgl. a. a. O. Daß das Toleranzpostulat keine logische Folge des Wertrelativismus ist und keineswegs impliziert, daß alles als akzeptabel angesehen werden soll oder daß der Tolerante alles tolerieren muß, betont *Ota Weinberger*, Rechtspositivismus, Demokratie und Gerechtigkeitstheorie, in: *Werner Krawietz/Ernst Topitsch/Peter Koller* (Hrsg.), Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen, Berlin 1982, S. 501–523; 512f.; seiner Meinung nach umfaßt das Postulat „auch eine harte Ablehnung gewisser Dinge“ wie z. B. der „Verwendung des Mitmenschen bloß als Mittel“.
- ³⁹ Vgl. OG I, S. 359 (Anm. 4).
- ⁴⁰ Vgl. dazu den Exkurs zu den Erziehungszielen in sozialistischen Staaten bei *Häberle*, Erziehungsziele, a. a. O. (s. o. IV Anm. 27), S. 81 ff.
- ⁴¹ Vgl. oben IV/3b und c.
- ⁴² OG I, S. 163. Zum folgenden OG I, S. 158, sowie oben IV/5f.
- ⁴³ Zur entsprechenden Gefahr der Abschaffung des Marktes und der politischen Freiheiten: *Kolakowski*, a. a. O. (s. o. Anm. 21), S. 15–18.

- ⁴⁴ Etwa im Falle staatlicher Programme zu Erziehung und Bildung, vgl. *Häberle*, Erziehungsziele, a. a. O., S. 73.
- ⁴⁵ Das durch die demokratischen Machtwechsel ermöglichte „Umlaufverfahren“ bei der Befriedigung verschiedenartiger und oft einander widersprechender Erwartungen, vgl. *Hans F. Zacher*, Was können wir über das Sozialstaatsprinzip wissen?, in: *Rolf Stödter* und *Werner Thieme* (Hrsg.), Hamburg - Deutschland - Europa. Festschrift für Hans Peter Ipsen, Tübingen 1977, S. 207-267; 244 ff., ist nicht nur hinsichtlich der unterschiedlichen Interessen, sondern auch hinsichtlich der gegensätzlichen politischen Standpunkte entscheidend. Funktioniert es jedoch allzu gut, so kann die Mobilität bezüglich des an sich Beliebigen die Kontinuität des Unbeliebigen und die Stetigkeit des Rechts gefährden; zu Letzterem vgl. *Zacher*, Chancen und Grenzen des Sozialstaats - Rolle und Lage des Rechts - in: *Peter Koslowski/Philipp Kreuzer/Reinhard Löw* (Hrsg.), Chancen und Grenzen des Sozialstaats, Tübingen 1983, S. 66-89; 85.
- ⁴⁶ Denn, wie *Lerche*, Christentum und Staatsrecht, a. a. O. (s. o. Anm. 36), S. 101, ausführt, „eine ‚ideologisch indifferente‘ Gesetzgebung gäbe sich selbst auf“: „Niemand kann es daher dem Staate verwehren, im Zuge seiner gesetzgeberischen Bewegung auch spezifisch christliche Vorstellungen zu realisieren, soweit dadurch nicht etwa das Paritätsgebot im Hinblick auf die Behandlung der anderen Religionsgemeinschaften verletzt (...) würde. Denn es liegt in der Hand der gesetzgeberischen Organe (...), darüber zu entscheiden, welche Vorstellungen Leitbilder und Ziele staatlichen Handelns innerhalb der Verfassung sein sollen.“
- ⁴⁷ So *Zacher*, Freiheitliche Demokratie, München/Wien 1969, S. 138.
- ⁴⁸ Hierzu und zum folgenden vergleiche man etwa *Ulrich K. Preuß*, Politische Verantwortung und Bürgerloyalität. Von den Grenzen der Verfassung und des Gehorsams in der Demokratie, Frankfurt am Main 1984, S. 13 ff., 29 f. (mit Anknüpfung an *Carl Schmitt*), 229 ff., 232 ff. Vgl. jedoch auch S. 24 mit dem Bekenntnis zu einer „heute positiveren“ Bewertung der „Ewigkeitsklausel“ des Art. 79 Abs. 3 des Grundgesetzes.

Ulrich Matz

IDEOLOGISCHE BEWEGUNGEN IN DER OFFENEN GESELLSCHAFT

I. Die Offenheit der offenen Gesellschaft für ihre Feinde

Der von *Popper* in die sozialwissenschaftliche Diskussion eingeführte¹ Terminus „offene Gesellschaft“ ist ursprünglich weniger soziologisch oder politikwissenschaftlich definiert, sondern eher als eine bestimmte „Sammlung von Werten“² oder Werthaltungen wie Rationalismus, Antidogmatismus, Antitraditionalismus, Kritizismus, Toleranz. Diese Bestimmung dürfte aber grundsätzlich und insbesondere im Hinblick auf das Thema „Ideologie“ zu eng sein: Man sollte die unausweichliche Korrespondenz von Werten und sozialen bzw. politischen Strukturen unbedingt mitberücksichtigen und dementsprechend „offene Gesellschaft“ als einen Begriff verstehen, der einen dem kritischen Rationalismus entsprechenden Typus gesellschaftlicher und zugleich politischer Ordnung mitumfaßt. Damit nähert man sich dem inzwischen ohnehin eingebürgerten Wortverständnis, das „offene Gesellschaft“ soziologisch mit pluralistischer Gesellschaft und politikwissenschaftlich mit westlicher Demokratie identifiziert.

Freilich ist es auch wiederum nicht unproblematisch, offene Gesellschaft im *Popperschen* Sinne und pluralistische Gesellschaft

¹ Aber auf *Henri Bergson*, *Les deux sources de la morale et de la religion*, zurückgehende Terminologie.

² *Leszek Kolakowski*, Die Selbstgefährdung der offenen Gesellschaft, in: *Lothar Bossle/Gerard Radnitzky*, Die Selbstgefährdung der offenen Gesellschaft, Würzburg 1982, S. 9.

miteinander zu identifizieren: „Pluralismus“ meint ja nicht nur strukturelle Vielfalt im sozialen und politischen Bereich (Gruppen- und Parteienpluralismus) und Inhomogenität von Interessen, sondern vor allem auch weltanschauliche (einschließlich religiöser) Vielfalt. In diesem letzten Punkt ist die *Poppersche* offene Gesellschaft aber keineswegs so offen wie es zunächst den Anschein hat: Sie hat selbst ihre Zivilreligion, nämlich den unbedingten Glauben an die „kritische Vernunft“, der soziale und politische Geltung verschafft werden soll. Das bedeutet vor allem, daß diesem Glauben entgegenstehende absolute Wertgeltungen für die offene Gesellschaft definitiv ausgeschlossen werden. Treten sie dennoch auf, so werden sie Opfer der rationalen Kritik gerade auch wegen ihres unkritischen Absolutheitsanspruchs. Der kritische Rationalismus begründet, streng genommen, nicht einmal einen echten Wertrelativismus, wenn man darunter eine Position versteht, die Wertgeltungen historisch, kulturell oder individuell relativiert, aber nicht leugnet. Wertorientierungen werden dagegen von *Popper* in Analogie zur Wissenschaftstheorie des kritischen Rationalismus (fehl-)interpretiert als „Hypothesen“, die ständigem „Test“ und damit eben der Kritik unterworfen sind. Damit ist Geltung letztlich im Ansatz überhaupt diskreditiert und Gesellschaft in ein naturwissenschaftliches Oberseminar umgedeutet, dem allenfalls noch jenes geisteswissenschaftliche Oberseminar an die Seite zu stellen ist, in das *Habermas* die Gesellschaft als Ort der herrschaftsfreien Diskussion verwandeln will. Ob nicht in beiden Modellen die trivialsten Gegebenheiten des Lebens in Gesellschaft ignoriert werden, ist hier allerdings nicht das Thema. Aber festzuhalten bleibt ein wesentlicher Unterschied zwischen dem *Popperschen* Konzept der offenen Gesellschaft und der pluralistischen Gesellschaft im landläufigen Sinn: letztere ist weitgehend³ wertrelativistisch, *Popper* dagegen ist wertabsolutistisch entschieden für die kritische Vernunft. Im folgenden ist jedenfalls die Rede von der offenen Gesellschaft im weiteren Sinne der pluralistischen Gesell-

³ Zur entscheidenden Ausnahme s. S. 264 ff.

schaft. Dann aber muß auch die *Poppersche* Position des kritischen Rationalismus vom exklusiven Status einer aufklärerischen „Zivilreligion“ der offenen Gesellschaft hinuntergestuft werden zu einer partikularen (wissenschaftlichen) Weltanschauung neben anderen.

Diese offene Gesellschaft ist solange lebensfähig, als die konkurrierenden Weltanschauungen einfache „Wertesysteme“ im Sinne des soziologischen Ideologiebegriffs sind. Als solche mögen sie zwar in der Theorie exklusive Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen, aber in der Praxis beschränken sich ihre Anhänger darauf, ihren Werten allenfalls über Werbung weitere soziale Geltung zu verschaffen. Diese Verbindung von theoretischem Wertabsolutismus und praktischer Toleranz (praktischem Relativismus) entspricht im übrigen dem historischen Ursprung der offenen Gesellschaft in den Konfessionskämpfen der frühen Neuzeit:

Diese europäische Gesellschaft des 16. und 17. Jahrhunderts steht unter der Bedingung eines religiösen Schismas. Obwohl sie zweifellos noch nicht dem Modell der heutigen offenen Gesellschaft entspricht, ist sie gleichwohl doch schon, weltanschaulich betrachtet, pluralistisch. Und sie ist sogar das beste Studienobjekt für die in unserem Zusammenhang grundlegende Frage: Was eigentlich macht eine pluralistische Gesellschaft zu einer Gesellschaft? Handelt es sich überhaupt um eine Gesellschaft, oder muß man nicht, wie es die Pluralismustheorie seit ihren Anfängen⁴ tut, von der Irrealität „des Ganzen“ ausgehen und Wirklichkeit allein der Pluralität der Gruppen zusprechen? Wir entgehen der Notwendigkeit, im Streit zwischen philosophischem Holismus und Individualismus Position beziehen zu müssen, wenn wir uns der Antwort des *Aristoteles* anschließen: Gesellschaft als reale Einheit entsteht aus der Gemeinsamkeit der Überzeugungen betreffend das Gerechte und Ungerechte, das Gute und Schlechte⁵, nicht also aus der bloßen Parallelität individueller oder gruppenspezifischer Interessen, und schon gar nicht aus einem diktatorisch erzwungenen Konsens.

⁴ *Arthur F. Bentley*, *The Process of Government* (1909).

⁵ *Aristoteles*, *Politik*, 1253a 10ff.

Wenn wir von dieser Annahme ausgehen, so ist die Frage um so dringlicher zu wiederholen: Was kann dann der Ansatzpunkt für die Überzeugungsgemeinsamkeit einer religiös, allgemeiner: Weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft sein? Die historisch wirk-same Lösung der französischen *politiques* des 16. Jahrhunderts und der großen frühneuzeitlichen Politiktheoretiker (*Hobbes*, *Locke*) lautet: Es ist die Gemeinsamkeit der Überzeugung, daß das Überleben wichtiger ist als die sog. höchsten Werte menschlicher Existenz, die jedenfalls damals noch über die Religion definiert werden. Diese „Idee“ liegt der modernen Vertragstheorie und dem *Lockeschen* Toleranzprinzip zugrunde, und sie stützt noch jene demokratische Legitimitätsdoktrin des 20. Jahrhunderts, nach der die gesamtgesellschaftliche (ein bemerkenswerter Terminus!) Gemeinsamkeit nurmehr über das unbedingte Festhalten am poli-tischen Formalismus der „demokratischen Spielregeln“ (ein glei-chermaßen verräterisches Wort!) erhalten werden kann.

Ist dies aber ein wirklich tragfähiger Grundkonsens, d. h. eine Überzeugungsgemeinsamkeit, die aus der Pluralität der Individuen und Gruppen eine Gesellschaft macht? Zweifel sind mehr als angebracht:

Wenn die Entwicklung zur offenen Gesellschaft eingeleitet wird durch einen ersten Schritt hin zu einer – historisch erst- und ein-maligen – Säkularisierung der Gesellschaft, dann bedeutete das vor allem anderen den Wegfall *der* unbezweifelbaren Quelle absoluter Werte und Verbindlichkeiten⁶. Hier liegt auch, so unsere These, der Ursprung der modernen Ideologien.

Die neue politische Religion des Überlebens, später angereichert durch den Kult des *bios apolaustikós*, hat allerdings bestenfalls für

⁶ Der Annahme, daß der Säkularisierungsprozeß mit der Reformation beginnt, stehen die Idee des christlichen Fürstenregiments, das Gottesgnadentum und das Staatskirchentum der frühneuzeitlichen Staaten nicht entgegen: Ob gewollt oder nicht, die religiösen Bezüge werden objektiv mehr oder weniger politisch instru-mentalisiert im Dienste weltanschaulicher Homogenisierung der entstehenden Nationalstaaten und der Stabilisierung der neuen Herrschaften. In der politi-schen Theorie von *Hobbes* bis *Rousseau* erscheint der Primat der Politik vor der Religion in der Degradierung der letzteren zum Herrschaftsinstrument unver-hüllt.

Sancho Pansa oder Leporello unbedingte (und darauf kommt es hier an) Überzeugungskraft. Am Ende sind es gar nicht wirkliche Überzeugungen des Gerechten und Guten, die eine neue Einheit der Gesellschaft stiften sollen, sondern banale Interessen. Dies zeigt wiederum ein Blick auf den in der politischen Theorie dominant werdenden Topos des Vertrags, der unter den Bedingungen einer säkularisierten Gesellschaft neue Legitimität schaffen soll. Insofern kommt *Jeremy Bentham* mit seinem Verriß des Vertragsgedankens, der Demaskierung der angeblichen vorstaatlichen Naturrechte des einzelnen auf Leben, Freiheit, Eigentum und ihre Dechiffrierung als nacktes Interesse (self-interest) eine kaum gewürdigte epochale Bedeutung zu. Die Schwierigkeit besteht dann nur darin, daß Interessen als schlichte Tatsachen nichts – und sei es auch nur den Wert des Überlebens – legitimieren können. Sie sind vielmehr selber der Legitimation dringend bedürftig. Und wie groß dieser Bedarf sogar im Falle des so plausiblen Fundamentalinteresses am Leben ist, zeigt die verständnislos klagende Bemerkung von Traditionalisten des 16. Jahrhunderts, daß die Menschen nunmehr die Rettung ihres Lebens, ja ihrer Häuser, höher gestellt hätten als das Heil der Seele⁷.

In der Tat liegt hier die prinzipielle Schwäche der säkularisierten, auf Leben und Wohlleben sich gründenden pluralistischen Gesellschaft. Und hier findet sich denn auch *der erste und fundamentalste Grund für Entstehung und Funktion von Ideologien in der offenen Gesellschaft* (s. u.).

Allerdings haben wir damit nur die eine – gewissermaßen bourgeoise – Basis für die Einheit der pluralistischen Gesellschaft, eine Basis, die zudem eher versteckt im esoterischen Abseits politischer Theorie lebt und heutzutage allenfalls hier und da in Umfrageergebnissen zur politischen Kultur⁸ ans Tageslicht kommt. Daneben gibt es jene andere, von *Bentham* attackierte Theorie

⁷ Vgl. *George H. Sabine*, *A History of Political Theory*, New York 1961, S. 365.

⁸ Vgl. etwa *Almond/Verba*, *The Civic Culture*, 1965, und die Diskussion um die Postmaterialismusthese von *R. Inglehart*.

dition, der bis heute die offizielle Legitimitätsdoktrin der pluralistischen Gesellschaft entspricht: Sie bezieht sich auf die hohen Werte der Aufklärung: Freiheit, Gleichheit, Solidarität. Zweifellos ist diese Wertetrias, wenn wir sie ihrer seit *Hobbes* und *Locke* kanonisierten hedonistischen Aura entkleiden, eine ernster zu nehmende Basis der Einheit einer Gesellschaft, die sich dann auch nicht mehr pluralistisch, sondern „freiheitlich“ nennt. Sie soll hier nicht weiter auf ihre theoretische Haltbarkeit hin problematisiert werden. Wir gehen vielmehr von der Annahme aus, daß sie jedenfalls faktisch in Gestalt des „Glaubens an die Menschenrechte“ heute noch die Zivilreligion der westlichen Gesellschaften darstellt. Auch wenn man sich dabei meist mit dem naiv-emphatischen Bekenntnis zur Freiheit begnügt, so läßt sich doch sehr wohl darüber hinaus eine Beziehung zwischen den Menschenrechten und der Sphäre absoluter Geltung auch theoretisch herstellen: Die westlichen Gesellschaften akzeptieren den weltanschaulichen Pluralismus als geschichtlich irreversibel und gewähren als „natürliches“ Menschenrecht die Freiheit, daß grundsätzlich jeder nach seiner *façon* selig werden kann. Die Ebene absolut geltender Weltanschauungen bleibt also in dieser Gesellschaft durchaus erreichbar, wenn auch der Zugang zu ihr in den nichtpolitischen Raum des gesellschaftlichen Pluralismus zurückgewonnen ist. Für die politische Gesellschaft (*polis*) wird nunmehr die absolute Geltung der Freiheit beansprucht. Mag die eigenständige Begründung dieses Ausspruchs auch problematisch sein⁹, so hat doch jedenfalls das Freiheitsrecht als Voraussetzung für die Praktizierung einer Weltanschauung wenigstens mittelbar eine Art von absoluter Geltung. Die gemeinsame Überzeugung von der ethischen Notwendigkeit der gleichen Freiheit aller wäre demnach die Ursache der Einheit der offenen Gesellschaft als politischer Gesellschaft.

Aus mehreren Gründen genügt das jedoch nicht zur Immunisierung der offenen Gesellschaft gegen Ideologien:

⁹ Der gegebene Pluralismus der christlichen und atheistischen, liberalistischen und sozialistischen Begründungen deutet darauf hin.

Zum einen: Der Konsens über die Freiheit als Grundwert der offenen Gesellschaft ist lediglich formal, weil Freiheit selbst formal ist. Sie macht keinen Sinn, gerade weil sie nur entbindet. Das unterscheidet sie von allen anderen Werten. Freiheit reduziert nur den Kreis des gesellschaftlich Verbindlichen. Wie gezeigt, qualifiziert sie zwar gerade dieses Merkmal zum Grundwert der offenen Gesellschaft, aber davon profitiert nicht sie selbst als Gesellschaft, sondern nur „die anderen“ – die Individuen und Gruppen. Es ist wiederum richtig zu sagen, gerade darin liege ja der Sinn der offenen Gesellschaft, aber das ist nicht die Lösung der „Sinnfrage“, sondern das Problem:

Freiheit erweist sich als ein Wert, der untauglich ist, „Höchstwert“ zu sein. Seine Teilhabe an der Sphäre absoluter Geltung hebt seine Instrumentalität und Formalität nicht auf. Der formale Konsens über die Freiheit als Grundwert begründet in Wahrheit gar keine Gesellschaft als Weise des *Zusammenlebens*, sondern eher das Gegenteil: einen Pakt der Nichteinmischung. Dies ist die *zweite Schwäche der offenen Gesellschaft, die für sie die Ideologiefrage virulent macht*.

Zum anderen: Koexistenz und damit auch Konkurrenz der Weltanschauungen in *einer* Gesellschaft, die sich nur über die Freiheit definiert, kann auf die Dauer diese Weltanschauungen a priori nicht unberührt lassen. Zwei entgegengesetzte soziale Prozesse sind denkbar und in den pluralistischen Gesellschaften in unterschiedlichen Graden auch Wirklichkeit geworden: Entweder führt die gesellschaftliche Kommunikation zum allmählichen wechselseitigen „Abrieb“ der Geltungskraft der Weltanschauungen, das gesamtgesellschaftlich Relativierte wird auch in sich relativiert. Auf diesen Vorgang kann man dann wieder, wie es *Kelsen* und viele andere getan haben, theoretisch reflektieren, indem man den Wertrelativismus zum ideellen Fundament der demokratisch-pluralistischen Gesellschaft erklärt. Was aber heißt das wiederum in der Praxis? Die Weltanschauungen verblassen schließlich zu bloßen Mustern milieubestimmter Denk- und Verhaltensweisen ohne tiefere Bedeutung. Die Auflösung aller emphatischen Überzeu-

gungen plant am Ende das geistige Profil der Gesellschaft. Aus Offenheit wird Leere – der *dritte Ansatzpunkt für ideologische Bewegungen*.

Die entgegengesetzte Entwicklung ist allerdings ebenso möglich: Weltanschauliche Koexistenz führt zu starker Ausprägung von Konkurrenz und damit zu Konflikten, die zu wechselseitiger Abschottung der verschiedenen Gruppen, zum Ende der Toleranz und zur aggressiven Dogmatisierung der Weltanschauungen führen. Der liberale „Nichteinmischungspakt“ tritt außer Kraft: Die Gruppen, die sich eigentlich als bloße pars des gesellschaftlichen Ganzen verstehen sollten, setzen sich je für sich als pars pro toto, und wo der geistige Kampf zum politischen führt, wird der Sieger die Diktatur über die Konkurrenten errichten (müssen). Die offene Gesellschaft produziert selber ihre Feinde – das *vierte Einfallstor der Ideologien*.

II. Ideologische Bewegungen als Wechselbalg der offenen Gesellschaft

Wenn bisher der Begriff „Ideologie“ sehr allgemein mit „Weltanschauung“ oder „Wertsystem“ gleichgesetzt wurde, so muß nunmehr eine engere Definition ins Auge gefaßt werden. Auch im zuletzt geschilderten Fall kann es sich zwar immer noch um „belief systems“ handeln, also um Ideologien im soziologischen Verständnis. Setzt man aber Ideologien, wie hier, in einen unmittelbaren Bezug zu ganz bestimmten Merkmalen der offenen Gesellschaft, so erweist sich dieser Wortgebrauch als zu weit und wenig erkenntnisfördernd. Vielmehr wird es zweckmäßig sein, in diesem Zusammenhang den Ideologiebegriff so zu präzisieren, daß eine Korrespondenz zwischen den erwähnten Merkmalen der offenen Gesellschaft und Ideologien in einem engeren Sinne sichtbar wird.

Demnach steht „Ideologie“ vor allem in einem engen Bezug zur Entwicklung der offenen Gesellschaft als einer säkularisierten Gesellschaft. Das bedeutet, Ideologien im eigentlichen Sinne entstehen nur im neuzeitlichen Europa. Das Zeitalter der öffent-

lichen Wirkung von Ideologien reicht vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart, in der sie sich dann nach Maßgabe der globalen Ausbreitung der europäischen Zivilisation auch über die Grenzen Europas hinaus verbreiten. An diese Feststellungen schließen sich zwei Hypothesen an – eine weit verbreitete und eine vielleicht nicht so geläufige: Erstens, Ideologien sind – funktional gesehen – „Ersatzreligionen“, d. h., sie sollen ein Vakuum füllen, das der Rückzug der Religion aus der Polis erzeugt. Zweitens, dieser Substitutionsvorgang beruht darauf, daß Gesellschaft nicht ohne religiöse Bindung auskommt. Eine dritte Hypothese minderen Ranges schließt sich an (mindere Ranges, weil sie sich vermutlich auf eine historische Zufälligkeit bezieht): Zumindest die sog. großen Ideologien der Neuzeit sind auch inhaltlich Ergebnis einer Säkularisation christlichen Glaubensgutes (Wir haben hier also zwei durchaus verschiedene Begriffe von „Säkularisation“ zu unterscheiden).

Zur ersten Hypothese muß hier nicht viel gesagt werden. Die oben beschriebenen vier „Einfallstore“ der offenen Gesellschaft für Ideologien haben alle gemeinsam, daß sie mit einer fundamentalen Schwäche der Grundüberzeugungen und Grundwerte der offenen Gesellschaft zusammenhängen. Die Schwäche geht darauf zurück, daß existentiell wesentliche Dimensionen menschlichen Lebens systematisch aus dem Raum der Gesellschaft als polis ausgeschlossen werden. Diese in ihrer Komplexität ausgedünnte Gesellschaft für sich genommen genügt nicht und will nicht genügen: Sie ist schon ihrer idealen Intention nach keine *societas perfecta* mehr. Der Umstand, daß die offene Gesellschaft die Befriedigung der von ihr selbst nicht gedeckten Bedürfnisse im nicht-politischen Raum des Pluralismus nicht nur zuläßt, sondern selbst geradezu garantiert, scheint keine ausreichende Kompensation zu bieten, wie sich aus der faktischen Entwicklung und Wirkung der Ideologien in der offenen Gesellschaft ableiten läßt.

Wir können noch nicht genauer sagen, warum – aber aus irgendeinem Grunde (oder mehreren) scheint ihre kunstvolle und komplizierte Konstruktion die offene Gesellschaft in einen defizienten

Status zu versetzen, der nach Aufhebung in einer neuen Art von geschlossener Gesellschaft verlangt. Auf diese Weise könnte die theoretische Entwicklung und praktische Wirksamkeit der großen Ideologien des Progressivismus, Sozialismus und Kommunismus vielleicht zu erklären sein. Dieser These muß auch, wie oben schon gesagt, nicht entgegenstehen, daß die Gesellschaftsformation der Inkubationsphase der Ideologien, die absolutistisch regierte ständische Gesellschaft, noch nicht dem Modell der modernen offenen Gesellschaft entspricht. In der hier interessierenden religiösen Dimension ist die frühneuzeitliche Gesellschaft Europas im Gefolge des religiösen Schismas im Prinzip tatsächlich schon pluralistisch offen, mit der oben beschriebenen Folge des tendenziellen Abriebs der Geltungskraft christlicher Religion, wie sie sich zuerst im intellektuellen Milieu der Aufklärung zeigt und dann schließlich in der Französischen Revolution auch politisch massiv zum Durchbruch kommt¹⁰.

Das für die Charakterisierung von Ideologien eingebürgerte Schlagwort „Ersatzreligion“ bedarf, gerade weil es zum Schlagwort geworden ist, zweifellos der näheren Begründung, die hier jedoch nur angedeutet werden kann. Ich beschränke mich auf zwei Aspekte genuiner Religion, die sich in den Ideologien wiederfinden lassen: einmal die Einfügung der menschlichen Existenz in ein *umgreifendes Muster* der Deutung von Welt („Sinnstiftung“) und zum anderen *Erlösung* von der Unvollkommenheit oder Schlechtigkeit des menschlichen Lebens. Beides läßt sich in den klassischen Ideologien ohne Schwierigkeiten wiederfinden. Das gilt auch und vor allem für die großen Steinbrüche der Ideologien, die wir zwar als „Philosophien“ oder „Theorien“ wie andere anzusehen gewohnt sind, die aber doch eine Theorie-Klasse für sich bilden: Zum einen die Geschichtsphilosophien von *Vico* über *Condorcet*, *Turgot*, *Comte* bis zu *Hegel* und *Marx*, die in den Kategorien des Progressivismus Sinn zu stiften suchen; zum anderen die politischen Theorien von *Hobbes* und *Locke* bis zu *Rousseau*, die Staat

¹⁰ Zum letzteren vgl. *Hans Maier*, Revolution und Kirche, Freiburg ²1965.

im allgemeinen, Verfassungsstaat oder Demokratie im besonderen als Instrumente *politischer* Erlösung aus der Knechtschaft miserabler Existenz (Lebensbedrohung, Unsicherheit, Unterjochung) konstruieren. Religionsersatz, genauer: Theologieersatz können wir solche Lehren nennen, insofern sie die Orientierung genuiner Religion auf Gott oder Götter hin durch weltimmanente Bezugspunkte – den Geschichtsprozeß, den sich selbst erlösenden Menschen – substituieren.

An dieser Stelle stoßen wir auf das entscheidende Merkmal der Ideologien i. e. S., das deutlich macht, inwiefern es sich hier um eine Besonderheit unter der Masse der Theorien und belief systems handelt. Wenn Ideologien wesentlich durch ihre Eigenschaft als funktionales Äquivalent für Religion bestimmt sind, dann sollen sie etwas leisten, was sie nicht leisten können. Diese „Überanstrengung“ muß sich auf ihre Qualität in der einen oder anderen Weise auswirken. Als Theorie erhält sie einen Grundzug des Gewollten, Konstruierten, in dem sich die Tendenz spiegelt, Wirklichkeit zu modeln, statt sie abzubilden. Die intentionale Beziehung auf Wahrheit hin ist systematisch – also nicht aus Zufall, Unvermögen des Theoretikers etc. – unterbrochen. Ideologie ist in diesem Sinne etwas anderes als falsche Theorie, sie ist als Theorie verkleidetes Interesse¹¹ (z. B. an „Sinnstiftung“; am Nachweis, daß der Mensch sich selbst „erlösen“ kann).

Die Unterscheidung zwischen lediglich falscher Theorie und Ideologie mag im Einzelfall nicht leicht fallen, aber Indizien für den Ideologieverdacht lassen sich immerhin nennen: z. B. das systematische Ignorieren trivialer, aber zielstörender Tatbestände, durch das diese Art von „Theorie“ überhaupt erst konstruiert werden kann¹²; das von *Voegelin* herausgearbeitete „Frageverbot“¹³.

¹¹ Vgl. *A. Kuhn*, Philosophie – Ideologie – Politik, in: *Zeitschrift für Politik* 10 (1963), S. 4 ff.

¹² Modellbildende Theorien im Sinne der Ökonomie gehören nicht dazu, weil sie in gewissem Sinn gar nicht an Wirklichkeit interessiert zu sein vorgeben, sondern sich vor allem an der Stimmigkeit des Modells orientieren.

¹³ *E. Voegelin*, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959.

In unserem Zusammenhang läßt sich der Ideologiecharakter sehr gut an der Technik der Sinnstiftung nachweisen. Sie besteht durchweg in der Reduktion des Wahrnehmungshorizonts bzw. in der Reduktion der Komplexität des Wahrnehmbaren. In der einen Version entfällt Gott neben der Welt (z. B. *Marx*); der Mensch als Wesen sui generis neben dem Tier (triebtheoretische Anthropologien wie z. B. bei *Hobbes*); entfallen Rückschritt und Verfall neben dem Fortschritt, das Böse neben dem Guten (der natürliche Mensch *Rousseaus*) usw. In der anderen Version wird die Vielfalt der Erscheinungen in Uniformität gebracht durch die allgemeine Formel: „Im Grunde sind die Wirklichkeiten B, C, D, E ... immer dieselbe Wirklichkeit, nämlich A.“ (z. B. alles ist „letztlich“ Geist, alles ist „letztlich“ Materie), oder ein Faktor wird als „letztlich“ allein maßgebend erklärt (z. B. die Ökonomie und der Klassenantagonismus im historischen Materialismus; die – kaschierte – Gewalt in Theorien radikaler Systemkritik).

Mit dem Verweis auf eine Vielzahl neuzeitlicher Philosophien und Theorien soll nicht ein pauschaler Ideologieverdacht über das moderne Denken verhängt werden. Wohl aber wird behauptet, daß sich zumindest in vielen dieser Konzepte Elemente des Ideologischen finden. Zu einer Ideologie im hier gemeinten Sinn müssen noch weitere Elemente hinzutreten, aber Theorien mit reduktionistischer Substanz in dem oben angedeuteten Sinne sind jedenfalls ein wesentlicher Materiallieferant für Ideologien. Sie enthalten ein Potential für praktische Verfügbarkeit insoweit, als sie mit einer Art intellektueller Gewaltsamkeit das Ganze von Mensch, Gesellschaft, Welt definitiv in den Griff zu bekommen scheinen, den „alten Sauerteig“ im Widerspruch für die Ansicht des Mephistopheles als verdaubar vorstellen. Auf theoretischer Ebene vollendet sich das Ideologische überall dort, wo „Täuschung und Selbsttäuschung“¹⁴ durch das erwähnte „Frageverbot“¹⁵ abgesichert werden.

¹⁴ Vgl. *K. D. Bracher, Zeit der Ideologien. Eine Geschichte des politischen Denkens im 20. Jhdt.*, Stuttgart 1982, S. 327.

¹⁵ S. Anmerkung 13.

Damit tritt das Merkmal geistiger Geschlossenheit und Anti-Rationalität hinzu, das in striktem Gegensatz zu den *Popperschen* Prinzipien steht. Die Anti-Rationalität kann wiederum als Konsequenz der Suprematie eines leidenschaftlichen Willens¹⁶ zur Macht angesehen werden, d. h. zunächst nur: eines unbedingten Willens zur sicheren *geistigen* Orientierung in einer unsicheren und mehrdeutigen Welt, wie sie das Modell der offenen Gesellschaft als unüberwindbares Datum geradezu voraussetzt.

Ideologische „Sinnstiftung“ muß freilich nicht unbedingt immer über umfassende Deutungsmuster im Sinne der klassischen Ideologien versucht werden. Wir kennen inzwischen Minderformen, die mit bescheideneren, manchmal bescheidensten Mitteln arbeiten. Hier sind vor allem die „Anti“-Ideologien zu nennen, wie sie im Gewande des Anti-Kapitalismus auftretende Zivilisationskritik¹⁷, der Antisemitismus und Antimodernismus usw. darstellen. Hier wird meist auf eine ausgearbeitete „Lehre“ verzichtet, der ideologische „Sinn“ ergibt sich allein schon aus einem existentiellen Antagonismus zu irgendeinem Feind. So können wir z. B. auch im Bereich der Grünen und Alternativen eine antimodernistische Ideologie entdecken, die geistig von der bloßen „Systemopposition“ lebt und ihre politisch mobilisierende Kraft aus einer extremen Beschränkung des Wahrnehmungshorizonts schöpft. Zugleich wird hier auch wieder ein alter ideologischer Topos erkennbar: die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Apokalypse, angesichts deren die kunstvollen Grundsätze und Verfahren der offenen Gesellschaft zumindest bedeutungslos werden. Schwer erkennbar zwar, ist selbst hier noch der ideologische Aspekt der Erlösung enthalten, sei es in der bescheidenen Form der Hoffnung, der Apokalypse doch noch zu entkommen, sei es in der Verkehrung der Hoffnung in endgültige Hoffnungslosigkeit.

¹⁶ S. Anmerkung 11.

¹⁷ S. Anmerkung 14.

III. Ideologie und Bewegung

Sobald die Ideologie den Kreis intellektueller Esoterik verläßt und zum belief system von Gruppen wird (bekanntlich wird dies sogar oft zu den konstitutiven Aspekten der Ideologie gerechnet), entfalten sich neue Aspekte. Aus dem Syndrom der drei Merkmale: Selbsttäuschung/Täuschung – Verweigerung rationaler Diskussion – Supremat des Willens, folgt für die Ideologie – nicht logisch zwingend, aber doch psychologisch-praktisch – eine höchst prekäre Situation. Als „unwahre Theorie“ steht sie unter dem ständigen Druck der Entlarvung („Ideologiekritik“), und diese Schwäche wird kompensiert durch Intoleranz und Umsetzung des Willens zur theoretischen Herrschaft über die Wirklichkeit in den Willen zur politischen Herrschaft¹⁸.

Sind wir bei der praktischen Wirkung der Ideologien, so sind wir auch bei dem engen Zusammenhang von Ideologie und „Bewegung“ und bei der Frage, welche Bedeutung soziale oder politische „Bewegungen“ in der offenen Gesellschaft hat. Zweifellos ist auch die offene Gesellschaft im Sinne *Poppers* dynamisch, insofern sie antitraditional ist und das Bestehende immer wieder der auflösenden Kritik aussetzt. Auch die im weiteren Sinne offene, also pluralistische Gesellschaft wird im allgemeinen als dynamisch eingeschätzt. (Allerdings wird oft übersehen, daß es auch einen „versäulten“ Pluralismus gibt, weil sie in horizontaler wie vertikaler Dimension Handlungsspielräume fast ubiquitär eröffnet, der durchaus zu konservierender Statik neigen kann.) In jedem Fall ist die ideologisch stimulierte Bewegung etwas qualitativ anderes als die Dynamik der offenen Gesellschaft:

Wenn wir von Friedensbewegung, Arbeiterbewegung, nationalsozialistischer, kommunistischer usw. Bewegung hören, so haben wir Produkte einer besonderen ideengeschichtlichen Tradition vor uns. Der Begriff „Bewegung“ im politisch-sozialen Sinn taucht bezeichnenderweise in der Umgangssprache erst im 17. Jahrhun-

¹⁸ Dieser Zusammenhang ist übrigens auch die wesentliche Botschaft in *Orwells* „1984“. Vgl. *K. D. Bracher, Zeit der Ideologien*, S. 150ff., S. 170ff.

dert auf¹⁹. Er bezeichnet zunächst spontane, schwach organisierte Aktionen, die sich im Vorfeld von Aufruhr, Umsturz, Revolution zeigen. In der liberalen Opposition der Zeit der Julirevolution 1830 verbindet sich erstmals äußerlich erkennbar der Begriff der „Bewegung“ mit einer Ideologie („parti du mouvement“). Die Unruhen und Revolutionen des Vormärz werden hier als Erscheinungen eines umfassenden theologischen Prozesses verstanden, an dessen Ende die allgemeine Emanzipation stehen wird. „Bewegung“ wird also zu einer geschichtsphilosophisch begründbaren Urkraft, die sich in zahlreichen Bestrebungen von Einzelnen, Gruppen, Organisationen und Parteien zeigt, selbst aber kein Subjekt hat oder ist, einer Kraft, der auf Dauer nichts widerstehen wird, an der teilzuhaben daher den geschichtlichen Endsieg garantiert. „Bewegung“ ist also ein Grundbegriff der progressistischen Ideologie, in dem sich der Wille zu exklusiver Herrschaft manifestiert.

Eine Bewegung dieses chiliastischen Typs ist offensichtlich unvereinbar mit der Bewegtheit, die die offene Gesellschaft kennzeichnet oder kennzeichnen soll. Sie verträgt sich nicht mit den Prinzipien der Toleranz und der konkurrierenden Kritik, sie verträgt sich vor allem nicht mit den Spielregeln der pluralistischen Demokratie. Dort, wo sie sich dennoch in das „Spiel“ integriert, beginnt sie, ihren eigentlichen Charakter zu verlieren.

Vor dem Hindergrund der chiliastischen Bewegung zeigt sich, daß die Dynamik der offenen Gesellschaft eben doch markante, von statischen Strukturelementen gebildete Grenzen kennt, während die ideologische Bewegung dem Prozeß der Geschichte „alles“ opfern kann und muß. Setzt sich diese Bewegung politisch durch, so bewirkt freilich die Geschlossenheit der Ideologie eine Erstarrung der Bewegung, am Ende steht ein besonderer Typus der geschlossenen Gesellschaft, deren widersinnige Ideologie ein revolutionärer Traditionalismus, eine als Bewegung mißdeutete politische Unbeweglichkeit ist. Die Sowjetunion mag für diesen Vorgang als Exempel gelten.

¹⁹ J. Frese, Art. Bewegung, politische, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. J. Ritter, Bd. I, 1971. Das Folgende lehnt sich an diese Ausführungen an.

Paul Trappe

DIE ELITÄREN MACHTGRUPPEN
IN DER GESELLSCHAFT -
ODER: ÜBER DIE GESCHLOSSENHEIT
DER OFFENEN GESELLSCHAFT

Thesen und Erläuterungen

I. Problemstellung

1. Es geht um die „Offene Gesellschaft“, die unter den Bedingungen des sozialen Rechtsstaates und der indirekten Demokratie stehen sollte, aber in verschiedenen Bereichen nicht steht.

Der demokratisch verfaßte soziale Rechtsstaat ist charakterisiert durch:

- a) Delegation von Rechten,
- b) Kontrollrechte des Bürgers,
- c) soziale Netze überlagert durch „intermediate powers“,
- d) latente soziale Vernetzung,
- e) prinzipielle Trennung der Gewalten, auch neuer Gewalten,
- f) das Rechtssystem kanalisiert soziale Prozesse,
- g) das Rechtssystem stellt eine Sonderform sozialer Kontrolle dar,
- h) soziale Kontrolle wirkt zum Schutz derer, die nicht partizipieren können, vorwiegend als Machtkontrolle,
- i) prinzipielle Revidierbarkeit von Rechtsnormen.

Ich grenze den so begriffenen sozialen Rechtsstaat von anderen, ebenfalls idealtypisch gefaßten Gesellschaftsformen ab. Diese habe ich andernorts näher erläutert (in: „Sozialstruktur und Rechtsprechung“, sh. Literaturverzeichnis). Es handelt sich um die folgenden vier Idealtypen von Gesellschaftssystemen:

Typus I: Segmentarische Gesellschaft (akephal),

Typus II: Direkte Demokratie,

Typus III: Indirekte Demokratie (sozialer Rechtsstaat),

Typus IV: Diktatur (Herrschaftsmonopol).

Demokratie im Sinne direkter Demokratie besteht, funktioniert nur im überschaubaren Kreis, worauf schon *J.J. Rousseau* hingewiesen hat. Demokratie, die ihre Legitimation auf Partizipation und Mehrheitsentscheid stützt, stößt mit zunehmender Unüberschaubarkeit von demokratisch verfaßten Einheiten an die Grenzen ihrer Funktionsfähigkeit. Sie wandelt sich, muß sich wandeln, in indirekte Demokratie. Die „unsichtbare Hand“ (*A. Smith*) gleicht nicht aus, wie es die Integrationalisten in den Sozialwissenschaften annehmen.

Weite – wesentliche – Bereiche des sozialen Lebens werden durch den Mehrheitsentscheid nicht oder nicht wesentlich tangiert, geschweige denn, daß über den Mehrheitsentscheid immer Einfluß ausgeübt werden könnte. Es bedarf demokratieergänzender Institutionen. Diese sind inhaltlich vorgegeben, sofern sie auf demokratischem Boden erwachsen und sich analog zu den Grundprinzipien demokratischer Verfassungen entfalten. Sie relativieren damit das Mehrheitsprinzip. Mehrheit wird nicht ausschließlich mit der Masse der Stimmbürger gebildet, sondern auf Delegationsstufen in Teilgruppen der Gesellschaft. Das Mehrheitsprinzip ist ein *durchgängiges*; es bildet in der indirekten Demokratie – auf allen Stufen der Entscheidungsprozesse – das wesentliche Legitimationsmittel, bei fortgesetzt sich konstituierenden Mehrheiten. Trotz eines differenzierten *Systems von Mehrheiten* deckt das Mehrheitsprinzip nicht jedes legitime Handeln. In der offenen Gesellschaft entwickeln sich soziale Prozesse, insbesondere Entscheidungsprozesse, auf der Grundlage *anderer* Legitimationen.

2. Die offene Gesellschaft gibt die Möglichkeit, sich über ein oder mehrere Charakteristiken des sozialen Rechtsstaates hinwegzusetzen.

Mit diesem Phänomen habe ich es in diesem Beitrag zu tun. Der Spielraum für einzelne und Gruppen, in einer so beschaffenen Gesellschaft *Einfluß* auszuüben *und damit Macht zu haben*, wächst mit der Zunahme neuer, insbesondere latent wirkender Machtfaktoren. Diese wirken auch neben dem Recht oder setzen sich sogar über dieses hinweg. Es fällt auf, daß *K. R. Popper* der Funktion des Rechts in der offenen und demokratischen Gesellschaft kaum Beachtung geschenkt hat. Überhaupt ist die Rechtsordnung in der offenen Gesellschaft gemeinhin unterbewertet: Sie gilt zwar als Garantie derselben, aber auch als Sieb (Auffangmittel) gegenüber „offenen“, in diesem Falle oppositionellen Prozessen.

Machtfaktoren kommen sowohl in formellen, wie informellen Gruppen zur Ausbildung, auf allen Ebenen des Schichtungssystems einer Gesellschaft. Dieses unterliegt einem ständigen sozialen Wandel, je nachdem Schichten an Einfluß gewinnen oder verlieren, je nachdem soziale Positionen innerhalb des Schichtungssystems (zeitweilig) höher oder niedriger *bewertet* werden. Die „Offenheit“ offenbart sich in der (äußerlichen) Elastizität des Systems sozialer Schichtung. Diese Offenheit begründet die fortgesetzt wachsende Einflußmöglichkeit: Sie begründet, sie *ist* soziale Differenzierung, i. e. faktische Ungleichheit. Da der Prozeß sich auf allen Stufen der sozialen Schichtung ereignet, den Positionen aber im Hinblick auf die Reichweite ihrer Einflußnahme unterschiedliche Gewichtung zukommt, haben bestimmte – systemspezifische – Schichten einen besonders weitreichenden Handlungsspielraum. Schichtung soll heißen in Anlehnung an *Theodor Geiger*: Gliederung einer Gesellschaft nach den sozialen Lagen ihrer Mitglieder.

Soziale Macht ist nicht notwendigerweise nur systemkonforme und durch das (offene) System ermöglichte Macht; sie tritt auch als Gegenmacht auf – nicht im Sinne von „countervailing power“

(*J. K. Galbraith*) –, worauf *Octavio Paz* pointiert hingewiesen hat: „Der Rebell ist ein Pfeiler der Macht: Sollte dieser einstürzen, würde er zermalmt werden. Und darüber hinaus: Er ist ihr Parasit. Der Rebell nährt sich von Macht: Die Ungerechtigkeit von oben rechtfertigt seine Blasphemien, seine *raison d'être* gründet sich auf das Unrecht seiner Verhältnisse; kaum hört das Unrecht auf, verliert er seine Existenzberechtigung.“

3. *Ideologie* wird im Hinblick auf die „offene Gesellschaft“ aus erkenntnistheoretischer Sicht behandelt.

Es ist zu unterscheiden zwischen dem empirischen Begriff der Ideologie und dem erkenntnistheoretischen. Der empirische bedeutet, daß Ideologie als gesellschaftlich getragenes und solcher Art wirkendes Phänomen in Erscheinung tritt. Ideologie, wie sie am sozialen Handeln deutlich wird, kann *empirisch* nachgewiesen werden. Ideologie aus erkenntnistheoretischer Sicht soll bedeuten, daß Ideologie als Ergebnis einer spezifischen Art des Denkens zustande kommt: Ideologie als „theoretisch gemeintes a-Theoretisches“ (*Th. Geiger*).

Mit dem letzteren Begriff der Ideologie hatten es insbesondere die „konstruktiven“ Ideologiekritiker des 20. Jahrhunderts zu tun (*K. Mannheim* und *Th. Geiger*).

Th. Geiger schlug die Brücke zwischen dem empirischen und dem erkenntnistheoretischen Begriff der Ideologie durch seine „praktische“ und „theoretische“ Ideologiekritik, seinem „praktischen“ und „theoretischen Wert nihilismus“ – ganz und gar auf der Linie der Aufklärung. Wie er meinte, knüpft er damit an die „unterbrochene Aufklärung“ an: „Da die Aufklärung völlig objektive Wahrheitserkenntnis für möglich hält, ist ideologische Verzerrung ein *vermeidbarer Mangel und läßt sich daher berichtigen.*“

Zum weiteren siehe These 12.

4. Elite als „Machtelite“ wirkt in der offenen Gesellschaft zunehmend auch *im nichtstaatlichen Raum*.

Danach geht es vorwiegend um soziale Macht neben dem Recht und staatlicher Herrschaft unter den Bedingungen des sozialen Rechtsstaates und der indirekten Demokratie: Machteliten treten an die Stelle von Herrschaftseliten; wo die demokratische Kontrolle des Herrschaftsapparates gelingt, tritt Herrschaft gegenüber Macht in den Hintergrund des sozialen Interesses.

Diese Entwicklung ist von den klassischen Staatsrechtslehren übersehen worden: Von *J. Althusius* bis *E. Forsthoff* – und über diese vereinzelt hinaus – pendelt Staatsrechtstheorie zwischen „starkem Volk“ und „starkem Staat“ – so als ob sich diese unmittelbar gegenüberstünden, direkt miteinander kommunizieren würden und so, als ob das „starke Volk“ ein quasi-homogener Block wäre. Die Rolle der „intermediate powers“ wird aus dieser Sicht – die an wirksame soziale Kontrolle der Einermassen und wirksame Interventionsmöglichkeiten des Staates glaubt – verdrängt, vernachlässigt. Ein Pendant finden wir in den „klassischen“ Schulen der Wirtschaftstheorie, soweit sie hier auf Privatinitiativen und Unternehmerinitiativen setzt, dort auf „Globalsteuerung“. Derartige Makro-Ansätze machen die Rechnung ohne den Wirt geballter legaler und illegaler Gruppenmacht, unter deren Einfluß „Basis“ wie auch der „Überbau“ stehen.

Es sieht so aus, als ob die Macht der Verbände übersehen wird. *K. R. Popper* spricht immer nur von „politischer Macht“, sprich Staatsmacht, die dem demokratischen Spiel der offenen Gesellschaft zum Spielverderber werden könnte. Es kommt aber, gerade im demokratischen Staat, auf *soziale Macht* an, die sich verselbständigen kann, von der die Mitglieder entfremdet werden oder sich selbst entfremden, in einem solchen Maße, daß sie sich für abstinent erklären und/oder nach dem Rechtsstaat rufen, ohne den sie sich gegenüber den Inhabern sozialer Macht hilflos fühlen – und es auch objektiv sein können.

Die *soziale Macht* wird von einzelnen und einzelnen Gruppen (nicht nur von Großgruppen mit gemeinsamen Werten, wie A. Etzioni es sieht) in der offenen Gesellschaft usurpiert. Es ist dies das Feld der *elitären Machtgruppen*, die sich ständig neu konstituieren. Sie bedrängen nicht nur die „politische Macht“.

Hier geht es genauso wenig ohne anerkannte und anerkennbare Spielregel vor sich, wie auf der Ebene *politischen* Machthandelns. Die „Öffnung“ letzterer zugunsten dezentraler Macht, sozialer Macht, „öffnet“ doch wohl nicht die Regellosigkeit des catch-as-catch-can-Kampfes, schon deswegen nicht, weil dabei viele nicht teilnehmen wollen oder auch nicht teilnehmen können. Ihre Partizipation erschöpft sich in dem Wahlakt der politischen Macht, und zwar derjenigen, der sie größtes soziales Vertrauen entgegenbringen. Vertrauen auf sozialen Schutz – vor wem? Vor Inhabern außerstaatlicher Macht!

5. Die Alternative ist nicht:

offene Gesellschaft oder geschlossene Gesellschaft.

Die Alternative ist hier vielmehr: offene Gesellschaft
oder demokratisch verfaßter sozialer Rechtsstaat.

Es geht um die Strukturmerkmale der offenen Gesellschaft unter dem Thema des Symposiums. Im Ergebnis: Die „offene Gesellschaft“ ist nur unter Voraussetzungen möglich, die die Vertreter ihrer Theorie/Hypothese/Ideologie vielleicht zu wenig bedacht haben. Ohne daß diese Voraussetzungen erfüllt werden, stimuliert die offene Gesellschaft einen sozialen Strukturwandel gegen sich selbst. So wie sie angetreten ist, entwickelt sie sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu ihrer eigenen Negation; sie entfernt sich nicht nur von ihrem Ziel der „offenen demokratischen Gesellschaftsform“, sie zerstört ihr theoretisches Ziel durch Unterlaufen in der Praxis. Dabei nutzt sie die formalen Rahmenbedingungen und innerhalb dieser die Freiräume aus. Dies hat keineswegs undemokratischen Anstrich, kann aber die Demokratie verändern und denaturieren. Sie schafft Defizite, die sie selbst nicht

ausgleichen kann. Sie gibt dem (zufällig) Stärkeren den Vorteil; vom Schwächeren wird nicht gesprochen. Unter Wirtschafts- und Meinungskartellen wirken die Gesetzmäßigkeiten der Konzentration und des sozialen Gegensatzes.

Es soll nicht der Eindruck entstehen, hier würde eine Attacke gegen die „offene Gesellschaft“ geritten; es wird allenfalls eine Attacke gegen ihre Mängel geritten, die gern verdeckt oder – nicht einmal – in Abrede gestellt werden. *K. R. Popper*, „Ich glaube, daß sie (die offene Gesellschaft, P. T.) sowohl Realität wie Ideal ist. Es gibt nämlich selbstverständlich verschiedene Grade der Offenheit... aber wenn man eine Demokratie hat, dann ist es noch ein weiter Weg zu einer wirklich offenen Gesellschaft. Das ist eine graduelle Sache.“ Das Werk *K. R. Poppers* hat seine Faszination behalten, obwohl seine Antipoden, der Hitlerismus und Stalinismus nicht mehr existieren. Offenheit ist aber nicht schon dort gegeben, wo es keinen Totalitarismus gibt.

Offenheit hat in den demokratischen Systemen die besten Voraussetzungen, die nach *Popper* über entsprechende Vorgeschichte, Traditionen, politische Institutionen, Erziehungsmethoden verfügen, aber auch über die Menschen verfügen, „die diese Institutionen erst mit Leben erfüllen“. Die demokratische Verfassung, politische Partizipation und andere formale Voraussetzungen und Garantien genügen also nicht, sind im sozialen Leben ausbaufähig, zumal in einem Gemeinwesen, in dem trotz demokratischer Verfassung nicht einmal die Gewaltentrennung funktioniert.

Daß es in den Demokratien des Westens – mit, nach *K. R. Popper*, unterschiedlichen Graden der Offenheit – nach Hitlerismus und Stalinismus nicht zum Besten bestellt ist, deutete *Th. Geiger*, deutscher Emigrant und Kenner des deutschen und dänischen Faschismus, an: Die totalitären Regime hätten nur „mit teuflischer Folgerichtigkeit“ verwirklicht, was in demokratischen Systemen im Keim schon angelegt sei.

II. „Elite“ aus historischer Perspektive

6. Es fällt auf, daß Anleitungen zum Gebrauch von *Herrschaft* in allen Kulturen nachweisbar sind (i. a. *Xenophon, Nizam al Mulk, Thomas von Aquin, Macchiavelli, Fénelon, Friedrich der Große*), Anleitungen zum Gebrauch, zum sozialen Umgang mit Macht aber fehlen.

Die einschlägigen Wissenschaften haben das Herrschaftssystem „im Griff“, wenn auch häufig nur in Form seiner formalen Strukturen. Die „Fürstenspiegel“ von ehemals gingen dabei allerdings weiter. Das Herrschaftssystem aber ist nur das Dach, unter dem sich eine scheinbar diffuse, tatsächlich aber strukturierbare Macht entfaltet. Zu diesem Dach, um das Wort „Überbau“ zu vermeiden, gehört natürlich auch die Verästelung und Dezentralisierung von (staatlicher) Herrschaft in einem (vollausgebauten) föderalistischen System. Das bietet der dezentralen sozialen Macht größere Möglichkeiten; das Epitheton *ornans* der Offenheit scheint hier berechtigter als im Zentralstaat. Gleiches gilt bei Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips. Die Erscheinungsweise sozialer Macht wird dabei schwerer bestimmbar, wie gesagt: diffuser; ihre Offenheit ist eine scheinbare. Sie grenzt sich ab nach Zielen und nach Personengruppen.

Die Chance, Macht staatlich geduldet zu erwerben und auszuüben, gibt einem Herrschaftssystem den Anschein der Mäßigung – nicht aber sogleich den der „Offenheit“.

7. Die Elitentheorie der Gegenwart steht –
trotz veränderter sozialer Umstände – nach wie vor
unter dem Eindruck einer eindimensional vorgestellten
Herrschaftsstruktur in der Gesellschaft.

Sie behandelt ihr Thema aus vorwiegend staatstheoretischer Sicht, die auf Staatsrecht eingeschränkt wird. Neben zahlreichen Vorläufern wirken vor allem *G. Mosca* und *V. Pareto*.

Es interessieren aber die „Machteliten“ (bei *G. Mosca* die Elemente, aus denen die „politische Klasse“ zusammengesetzt ist). Es interessieren in der Terminologie von *C. W. Mills* die „power elites“, die direkt auf das Herrschaftssystem – oder auch nur auf den Herrschaftsapparat – wirken. Dabei wird die Funktion *sozialer Eliten* verdrängt oder übersehen. Die Staatstheorie hat sie bisher nicht erfaßt; in der Soziologie erscheinen sie eher als diffuse Massen, denn als wesentliche Träger der Strukturen, in denen einzelne und Gruppen den demokratischen Prozeß gestalten.

Nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit „Führung“, „Führungseliten“, „elitären Gruppen“ wirkt der Begriff der Elite heute fast wie ein Reizwort. Es wird verdrängt, daß das zugrunde liegende Phänomen auf allen Stufen der sozialen Macht und Schichtung auftritt und nicht nur auf denen, wo es um Lenkung von umfassenden sozialen Einheiten (Gesellschaftsintegraten) geht.

8. Einen mehrdimensionalen Einstieg
haben die nordamerikanischen Soziologen
C. W. Mills, *A. Etzioni* und *D. Bell* entworfen.

Alle diese haben damit nur die Tür zu dem Raum geöffnet, in dem sich Demokratie konstituiert in Form sozialer Partizipation und der Bildung sozialer Macht. Die Demokratietheorie orientiert sich mehr an typischen Artikulationen auf dieser Ebene, wie Wahlentscheide und Funktionen der Gewählten. Wie Nichtgewählte Einfluß ausüben, wie dieser Einfluß legitimiert ist oder sich selbst legitimiert, wird mehr oder weniger vertieft behandelt. Die Brücke

von (informellen) sozialen Eliten zu (formellen) politischen Eliten wird nicht geschlagen.

Theodor Geiger hat mit seinen „Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft“ auf die Auflösung eines einheitlich und ausschließlich „politisch“ gefaßten Begriffs der Elite aufmerksam gemacht. Er spricht ergänzend zu diesem u. a. von technischer, künstlerischer, politischer „Intelligenz“ usw. Diese machen das weite Feld der *sozialen Elite* aus.

9. Auf eigenen Wegen, nämlich *neben* Wirtschaftswissenschaft und Rechtswissenschaft entstand seit *A. Smith* die Erweiterung staatlicher Herrschaft um wirtschaftliche Macht, bei *K. Marx* – in der Tradition der überkommenen Staatstheorie – als Erweiterung ein und derselben Dimension („Überbau“).

Es verlohnt sich, auf die historischen Wurzeln des Demokratieverständnisses unter den Bedingungen der offenen Gesellschaft zu verweisen. Ein sozialer Wandel mit markanten Neuorientierungen wird dabei deutlich. Das Staatsrecht und die Exponenten von Theorien starker Staaten (auf der Linie *Hegels* zumal) sehen sich einer wandelnden Wirklichkeit gegenüber. Anstelle der Staatsbürger, die in ihrer Gesamtheit den „Unterbau“ auszumachen pflegten, hat sich der Rechtsstaat mit den Gruppen und Institutionen auseinanderzusetzen, die Rechte teils vom „Unterbau“, teils vom „Überbau“ *usurpieren* oder aber an die mehr und mehr Rechte direkt oder indirekt *delegiert* werden. Die *Rousseau*'sche Einschätzung einer zunehmenden „députation“ ist erwiesen, erweist sich ständig aufs Neue und – in demokratisch verfaßten Rechtsstaaten – in Permanenz. Dieser Vorgang ist *ein* Charakteristikum dieser Staatsform.

Auf diese Wurzeln muß verwiesen werden, da *K. R. Popper* in seiner „offenen Gesellschaft“ auf *Marx* (aber auch auf den Faschismus) fixiert ist. Seine Kritik, aber auch viel Anerkennung gegenüber *Marx*'schen Auffassungen, endet da, wo der originäre *Marx* endet. Er schrieb seine Kritik zur Zeit der europäischen Faschis-

men, ohne allerdings diese zu analysieren. Er ist, wie er es *Marx* zugute hält, ein Kind seiner Zeit, als solches mit berechtigten Anliegen. Die Analyse des Heilmittels, der „offenen Gesellschaft“, bietet er nicht. Sie muß aus der Kritik der „geschlossenen“ abgeleitet werden. Gerade diese bietet jedoch nicht die Einblicke, die wir erwarten.

Die „Einblicke“ bieten sich anhand seiner *erkenntnistheoretischen* Ausrichtung: Falsifizierbarkeits- und Stückwerktheorie, Scheinwerfertheorie. Bevor diese jedoch zu durchgängigen Handlungsprinzipien werden können, sind die entsprechenden Voraussetzungen zu schaffen, die er selbst nennt. Sie fundieren jedenfalls keine „offene“ Gesellschaft, wenn ihre Praktikabilität bestimmten Eliten vorbehalten bleibt. So steht *Popper* auf der Linie derer, die nicht zur Demokratisierung, Fundamentaldemokratisierung, gelangen, weil sie die Aufklärung nur partiell, gruppenbezogen, zur Anwendung bringen. Die prinzipielle Mitwirkungsmöglichkeit *aller* bleibt in einer so verstandenen Demokratie ein Desideratum.

10. Die Trennung von staatlicher Herrschaft
und wirtschaftlicher Macht
hat in der sozialwissenschaftlichen Theorie ihre Wurzeln
bei *Max Weber*.

Er bot zugleich den Anstoß zur Erweiterung wirtschaftlicher Macht um eine ihrerseits mehrschichtige soziale Macht („Der Begriff der Macht ist amorph“). Eine systematische Analyse hat er nicht hinterlassen.

Max Webers Schichtungsmodell, das – wohl als erstes im Schrifttum – ein mehrdimensionales ist, könnte als Ausgangspunkt für eine mehrdimensionale Machtanalyse herangezogen werden. Die an einer soziologischen Schichtungstheorie Interessierten haben ihn ersichtlich übergangen. *Max Weber* hat tatsächlich dem antagonistischen Modell mit zwei Hauptklassen von *Karl Marx* ein mehrdimensionales gegenüberzustellen versucht. Ein großer Teil seiner Klassen ist wirtschaftlich determiniert.

11. Während bei Herrschaft und wirtschaftlicher Macht nach Legitimation gefragt wurde, blieb die Frage nach der Legitimation sozialer Macht in den Sozialwissenschaften (bis heute) eine Terra incognita.

Diese Legitimationsfrage sollte jedoch beantwortet werden; denn Machteliten verfügen gerade über einen Freiraum sozialer Macht, der sich der sozialen Kontrolle, im oben genannten Sinne entziehen kann. Die Legitimation, gerade in der offenen Gesellschaft, muß geleistet werden: Machthandeln ist per se „geschlossenes“ Handeln; es schließt denjenigen aus dem sozialen Handeln aus, der nicht über die spezifischen, Machthandeln begründenden Machtfaktoren verfügt. Er ist ausgeschlossen und (potentiell) ausgesetzt. Eine Theorie sozialer Machtfaktoren hat *Theodor Geiger* in seiner Rechtssoziologie geboten.

Die Legitimation „sozialen Handelns“ bei *Max Weber* deutete die Ausuferung von Machthandeln und Auslieferung an Machthandelnde an. Die Legitimation „sozialen Handelns“ hat *Weber* in seinen „Grundbegriffen“ charakterisiert. Sie reicht von affektuelle Hingabe bis zur zweckrationalen Bestimmung. Sie ist also extrem „offen“ und bezieht sich nicht auf sozial *verbindliche* Regeln, sondern auf Rechtfertigungen sozialen Handelns. Ergänzend dazu ist *Th. Geigers* Entwurf zur Soziologie sozialer Macht zu sehen, die ebenfalls offen, doch – so von ihm postuliert – von sozialen und rechtlichen Normen gesteuert und begrenzt ist. Auch das von ihm so bezeichnete verinnerlichte Ordnungsgefüge „Moral“ hat eine begrenzende Wirkung. Danach kann geschlossen werden: Der sozialen Macht wird ein sozialer Raum zugewiesen, jenseits dessen Grenzen Legitimation nicht mehr zu rechtfertigen ist; jenseits dieser Grenzen läge Machtmißbrauch vor. Danach läßt sich jedoch das Phänomen sozialer Macht kaum umschreiben, um so weniger, da es eine fast typische Tatsache ist, daß Macht latent auftreten kann und dabei dem Mächtigen seinen sozialen Einfluß gewährt, noch erhöht. Die offene Gesellschaft schafft dafür die Voraus-

setzungen; die sozialen Kontrollen hinken den tatsächlichen Entwicklungen hinterher.

12. Eine abgebrochene Richtung der Sozialwissenschaften, die „konstruktive Ideologiekritik“ von *K. Mannheim* und *Th. Geiger*, zielte auf die Machtkontrolle und die Voraussetzungen einer demokratisch organisierten offenen Gesellschaft in Anknüpfung an die „abgebrochene Aufklärung“ – und durch Aufklärung unter veränderten Bedingungen.
- Gesellschaftspolitisches Ziel in der modernen Großgesellschaft:
Nicht nur „Offenheit“, sondern über Offenheit unter sozialer Kontrolle zur Verwirklichung eines „intellektuellen Humanismus“.

Es handelt sich um den erkenntnistheoretischen „Ast“ der Ideologiekritik: Wie sind theoretische Aussagen möglich, ohne daß sie verfälschenden Einflüssen unterliegen. Diese Ideologiekritik steht darin in der späten Tradition von *Francis Bacon's* „Idolenlehre“. Bei *Th. Geiger* werden die erkenntnistheoretischen Einsichten auf die Ebene des sozialen Handelns transponiert: „Praktischer Wertnihilismus“, „Wertabstinenz“, „Nüchternheit“, „Gefühlsaskese“ sollen im sozialen Leben vorherrschen. Das heißt Sachlichkeit in den sozialen Beziehungen: Der „homo intellectualis“, nicht der „homo sentimental“, gründet im sozialen Leben den „intellektuellen Humanismus“ als Weltanschauung. Dieser ist keineswegs frei an Werten, hingegen ist er frei zu halten von sozialen Wertungen. Darin geht *Th. Geiger* über die Uppsala-Schule insoweit hinaus, als er allgemeinverbindliche und verpflichtende Werte trotz allem „Wertnihilismus“ anerkennt. Damit kommt *Geiger*, wie es mir scheint, den erkenntnistheoretischen Positionen *Poppers* sehr nahe, liefert aber mehr: *Popper* argumentiert unter der Voraussetzung einer gesellschaftlichen und naturwissenschaftlichen Auseinandersetzung immanenten Rationalität, damit der Aufklärung verbunden. Dabei schenkt er dem Macht-

vorsprung der Wissenden („knowledge is power“, *John Locke*; „Macht des Geistes“ *Max Weber*; „Wissenschaft als Produktionsmittel“ *Theodor Adorno*; „Kommunikative Kompetenz“, *Jürgen Habermas*) keine Beachtung. Setzt er damit nicht immanente demokratische Werte voraus, nach denen sich Rationalität im sozialen Kontext erst bewähren kann? Ich meine, daß er diese voraussetzt, weil er sein Konzept aus der demokratischen Gesellschaft heraus und für diese entwickelt hat.

Die Rationalität in der sozialen Wirklichkeit unterliegt, wie leicht zu erkennen ist, fortgesetzten Anfechtungen, Überwindungsversuchen, auch in der offenen Gesellschaft, die bereits von „künstlicher Intelligenz“, von „Expertensystemen“, von „qualitativer Kombinatorik“, „computergestützter Ausbildung“ durch Mikroelektronik spricht und diese nutzt. Dem stehen andere Tendenzen durchaus gegenüber: *F. J. Raddatz*: „Vernunft, Geschichte, Fortschritt werden verabschiedet: Mythos ist der neue Wert“ und *G. Gaus*: „Das Fernsehen trägt zum Ende der Aufklärung bei.“ Wohlgemerkt, letzteres in der demokratischen Gesellschaft, die durch Offenheit „ihre Feinde“ (*K. R. Popper*) eben auch fördert, provoziert. Zudem in einer Gesellschaft, die in der staatlichen Verwaltung, in der Militärmaschinerie rationalen perfektionistischen Standard anstrebt; die in ihrer Wirtschaft immer „rationalistischere“ Produktions- und Entscheidungsprozesse ermöglichen möchte.

13. Die Elitentheorie muß sich spalten in eine (überkommenen Annahmen verbundene) Theorie der Herrschafts- und eine (sachlich offene, nicht begrenzbar, einstweilen nicht definierte) Theorie der Machteliten.

Sie muß sich spalten, weil die Phänomene, mit denen es die einschlägigen Theorien zu tun haben, in der sozialen Wirklichkeit als empirisch nachweisbare, unterscheidbare Erscheinungen auftreten.

Nach wie vor orientiert sich allerdings die Elitentheorie an der Herrschaftselite, mit Differenzierungen, so, wenn von bürokratischer Herrschaft, von Herrschaft der Verbände und dergleichen gesprochen wird. Nach wie vor wird von politischen Eliten gesprochen, auch wenn soziale Eliten gemeint sind. Ein wichtiges Unterscheidungskriterium ist die politische Reichweite elitären Einflusses. Es liegt auf der Hand, daß soziale Eliten keinen oder kaum einen politischen Einfluß haben, vielleicht nur einen indirekten. Politischer Einfluß soll heißen, die Möglichkeit, auf Entscheidungen in der „Polis“, im Gemeinwesen Einfluß auszuüben.

Die Eliten in autonomen Kleinräumen innerhalb des staatlichen Großraums (*A. Gasser*) sind also nicht notwendigerweise politische Eliten oder gar *Herrschaftseliten*. Es handelt sich um Eliten, die durchaus Einfluß auf das Herrschaftssystem nehmen *können*, dies aber nicht als Träger von Herrschaft tun, sondern kraft ihrer sozialen Positionen. Sie sind Träger anderer sozialer Qualifikationen, die ihnen die Möglichkeit der Einflußnahme geben. Solche Qualifikationen liegen außerhalb der Herrschaftshierarchie - im Sinne von offiziellen Kompetenz- und Ämterabstufungen. Bei offiziellen Kompetenzen und Ämtern wäre der Machtspielraum mit der Rangstufe in der Hierarchie verbunden: Nach *Max Weber* mit den Machtfaktoren „Fachwissen“ und „Dienstwissen“; bei *Theodor Geiger* mit den „kategorischen Machtverhältnissen“; in der neueren Rechtssoziologie bei „Ermessen“ und Ausfüllung und Anwendung „unbestimmter Rechtsbegriffe“.

Es sind wechselnde, spezifische soziale Faktoren außerhalb der genannten Herrschaftshierarchie, über welche sozialer Einfluß (systemspezifisch) möglich wird. Es sind dies die „primären und sekundären Machtfaktoren“, von denen *Th. Geiger* zahlreiche aufgezählt hat und die schon bei *Max Weber* sporadisch genannt sind: Es sind, kurzum, Verfügungsmöglichkeiten über nicht gleichmäßig in der Gesellschaft verteilte soziale Ressourcen (im weitesten Sinne).

Max Weber sieht Macht der Parteien beispielsweise als „Anteil an der Verwaltung und also: am Einfluß auf die Ämterbesetzung“.

Machtfaktoren können bei einzelnen und Gruppen, koordiniert und diffus auftreten. Sie können gebunden sein an die soziale Lage; sie können aber auch die soziale Lage konstituieren. Von daher der in der soziologischen Theorie kaum beachtete Zusammenhang von Schichtdeterminanten und Machtfaktoren.

14. Eine Theorie sozialer Machteliten existiert nur in Ansätzen.

Unter den Bedingungen der „offenen Gesellschaft“ und der ihr zugeordneten überkommenen „Ideologiefreiheit“ produziert sich eine Gesellschaft mit *Herrschaftskontrolle*, aber direkter und indirekter *Machterweiterung*. Dabei wird die Legitimationsfrage nicht gestellt (sh. oben These 11). Es sei denn, außersoziale Entwicklungen (technologischer Fortschritt, Veränderungen der Umwelt) würden eine ihnen gemäße Legitimation nach sich ziehen (damit sind wir auf „materialistische“ Erkenntnisse des 19. Jahrhunderts, wie diejenigen von *L. Morgan* und *K. Marx* buchstäblich zurückgeworfen).

Die „technische Intelligenz“ (*Th. Geiger*) oder „die neue Klasse der Wissenden“ (*D. Bell*) eröffnet aktuell, im Zeitalter der sogenannten Dritten Industriellen Revolution, Ausweitungen neuer Felder sozialer Macht, die sich neben dem Herrschaftssystem entwickeln. Die Legitimation dieser Macht liegt in ihrer wissenschaftlich fundierten Effizienz; Legitimationsbegründungen von politischer Herrschaft (Mehrheitsprinzip) wirken hier allenfalls mittelbar. Die Wirkung wissenschaftlicher Macht auf das Herrschaftssystem vollzieht sich nicht nach dem typischen demokratischen Muster. Partizipative Entscheidungen stehen hier unter dem Einfluß einer bestimmten Elite, der elitären Machtgruppe einer wissenschaftlichen Disziplin; weder nach Inhalten noch nach Zielen ist deren Tun „demokratisch“ kontrollierbar. Hinsichtlich der staatlichen Förderung wissenschaftlicher Vorhaben unter Anwendung der Ergebnisse mag es Partizipationsmöglichkeiten in unterschiedlichen Graden und entsprechenden Reichweiten geben.

III. „Eliten“ in der plurizentrischen Gesellschaft: Elite kraft Macht et vice versa

15. Zu den folgerichtigen, aus demokratischer Sicht unerfreulichen Ergebnissen gehört, daß Eliten – schon dem Wortsinn nach – prinzipiell wählbar sind, soziale Eliten es aber in einer plurizentrischen Gesellschaft vielfach (meistens?) nicht sind.

Zwischen Wahlvolk und Elite existieren vielfältige Schutzgruppen vom Typus der intermediate powers. Z. B.: Die Wahl eines Beamten, eines Richters – und insbesondere die Wiederwahl – werden bestimmt durch die ihn stützenden Zwischeninstanzen (Honoratioren, Frauenvereine, andere Vereine, „Clubs“, etc.). Diese können mit solchem Imponiergehabe oder auch (sichtbarer) Untergrundarbeit auftreten, daß einem allfälligen Gegenkandidaten die Lust vergeht, sich überhaupt aufstellen zu lassen.

Max Weber hat zur Beamtenwahl (vor 1920!) festgestellt:

„Durch Volkswahl ins Amt berufene Beamte bewähren sich nach den bisherigen Erfahrungen in zwei Fällen. Einerseits im lokalen Kantonalverband, wo man sich bei stabiler Bevölkerung gegenseitig persönlich kennt, also die Bewährung innerhalb der Nachbarschaftsgemeinschaft die Wahlen bestimmen kann. Andererseits, mit erheblichen Vorbehalten, bei der Wahl des höchsten politischen Vertrauensmanns einer Nation in einem Massenstaat. Selten der Hervorragendste, aber im Durchschnitt doch: geeignete politische Führer gelangen so zur höchsten Macht. Für die ganze Masse der mittleren Beamten, vor allem derjenigen, welche Fachschulung benötigen, versagt dagegen in Massenstaaten das Volkswahlssystem in aller Regel völlig und aus begreiflichen Gründen.“

Die Alltäglichkeit der demokratischen Lebensform ist charakterisierbar durch die Freiheit, Assoziationen zu bilden. Sie tendieren dahin, elitäre Zentren, Machtgruppen zu werden. Diese agieren ersichtlich außerhalb des politischen Systems und des Herrschaftsapparates. Solche Gruppen nützen den Freiraum, den das formelle System in formellen Gruppen und Beziehungen offen läßt. Dieser

Freiraum ist der typische Raum der intermediate powers. Zu diesem gehören weit mehr soziale Gruppen, als es die Verfassungen demokratischer Systeme angeben. Es ist nicht nur der Freiraum der Verbände – die an sich schon zahllos sind –, sondern auch der Freiraum sozialer Gruppen, auch von ad hoc-Gruppen, die sozial und politisch Einfluß nehmen, ihre Führungsinstanzen wählen oder deren Besetzung durch Annektion zulassen, Führerschaft stillschweigend anerkennen, kurzum Elite an der Basis ausbilden, weit weg vom formellen politischen System, aber immer mit der Tendenz, auf das formelle politische System zu wirken. Einfluß solcher Eliten ist natürlich auch auf Verbandshandeln, auf berufsständische Vereinigungen und deren Berufsethos möglich (z. B. indirekte Beeinflussung der Mandatsführung eines Anwalts, dazu *H. R. Steiner*).

Wer in einem solchen Geflecht noch von „Unabhängigkeit“ beispielsweise der Rechtsanwälte spricht, redet im besten Falle „akademisch“.

Der Einfluß sozialer Eliten zeigt sich im Vorfeld von Wahlen, beispielsweise von Beamtenwahlen. Wahlen können durch soziale Macht beeinflusst sein; Machtgruppen wirken als Filter oder Verstärker im Wahlakt und schon in dessen Vorfeld. So kann es zur Usurpation von Machtpositionen kommen. Die Träger sind nicht wählbar von denen, auf deren Existenz sie direkt – vor allem indirekt – Einfluß nehmen können.

16. Die Mehrheit des Volkes in einem nur demokratischen Rechtsstaat, wie er heute verstanden wird und wie seine Apologeten ihn selbst darstellen (auch nur durch konkludentes Tun), ist fortgesetzt mit Rechtlosigkeit konfrontiert – im sozialen Rechtsstaat sind jedenfalls seine institutionellen, wie vorinstitutionellen Absicherungen funktionsfähiger.

Gegenüber den vergangenen Epochen des Rechtsstaates ist das Zwischenfeld zwischen Individuum und Staat zunehmend undurchsichtig – *der demokratische Entscheidungsprozeß ist direkt*

nur noch begrenzt möglich, weil er mannigfaltige Filter im Zwischenfeld durchlaufen muß und sich dabei verändert. Der demokratische Entscheidungsprozeß wird abgedrängt auf die überschaubare Ebene des „autonomen Kleinraumes“ (A. Gasser) in Form unterer Entscheidungsstufen eines demokratischen Systems, die also formellen und informellen Charakter haben können. Auf den oberen Stufen wirken die Prinzipien der indirekten Demokratie: Abgabe von demokratischen Rechten an Delegationsstufen. Dabei konstituiert sich Entscheidung aus unterschiedlichen Instanzen der Meinungsbildung und Einflußnahme. Diese unterschiedlichen Instanzen, diese typisch und prinzipiell pluralen Entscheidungsprozesse rechtfertigen die Bezeichnung eines solchen sozialen und politischen Systems als *plurizentrisches*.

Machtbarrieren durch Recht sind in diesem Prozeß nur unzureichend entwickelt. In diesen Problembereich zielt das in der Bundesrepublik seit langem diskutierte aber nicht realisierte Verbändegesetz, Rechtmäßigkeit resultiert im Kleinraum nur im Wege der Analogie. Soziale Kontrolle orientiert sich am Recht, ohne ihm zwingend und ausschließlich unterworfen zu sein. Dabei würde es schon genügen, beispielsweise beim Verbändegesetz, Verbandshandeln den Grundprinzipien der Verfassung, analog, anzupassen (innerverbandliche Demokratie; Persönlichkeitsschutz; Verbandsziel ohne Drittwirkung etc.). Von daher die Vermutung auf fortgesetzt möglichen Bruch rechtsstaatlicher Prinzipien, sogar durch Instanzen des Rechtsstaates!

Vermutlich ist es der tatsächlichen Vernetzung verschiedener formeller und informeller Ebenen zuzuschreiben, daß die Sensibilität für Menschenrechtsverletzungen in den demokratisch verfaßten sozialen Rechtsstaaten zunimmt. Wenn beispielsweise von einer „Flut der Gesuche“ bei den Organen der Menschenrechtskonvention des Europarates gesprochen wird, dann ist dies ein vielsagendes Indiz für das Wirken außerrechtlicher Entscheide und Einflüsse auf ordentliche Gerichtsverfahren. Es gibt zu denken, daß die Zahl der Gesuche jährlich auf 11 000 gestiegen ist (nach NZZ, Nr. 66, 20. März 1985, S. 2), Gesuche, die erst nach voll

absolviertem Instanzenzug im Herkunftsland des Gesuchsstellers beim Europarat anhängig gemacht werden können. Es entfallen die Gesuche wegen Verstößen, die nicht über die ersten und zweiten Instanzen weitergezogen worden sind; es verbleibt das Heer der in der Dunkelziffer nicht Identifizierbaren.

17. Was für den demokratischen Rechtsstaat aus dieser Sicht gilt, gilt für den sogenannten „liberalen“ in noch stärkerem Maße.

Der Liberalismus unter den Bedingungen der oben charakterisierten Geschlossenheit schafft sich fortgesetzt seine sozialen Probleme. Er muß dazu neigen, seine eigene Qualität am Wachstum des Sozialproduktes, oder genereller: an „Maximierung“ irgendeines sozialen Gutes, zu messen, nicht am sozialen Ausgleich. Oder aber er folgt in seinen Erscheinungsweisen „ökonomischen“ Prinzipien, wie beispielsweise wenn von „Stimmenmaximierung“ gesprochen wird. Dieser Liberalismus gibt mehr den Gruppen, denn den Individuen, Freiheit und Offenheit. Über Gruppen, als (Führungs-)Mitglied von Gruppen partizipiert das Individuum, also, wenn überhaupt, dann kaum typischerweise direkt. Die erwiesene Ubiquität von Macht verleitet zur Machtmaximierung, durchaus vorstellbar in der Paraphrase von *Thomas Hobbes* des *bellum omnium contra omnes*, welche sich, wenngleich entschärft, in der neueren Konflikttheorie wiederfindet.

„Offen“ ist ein solcherart funktionierendes System insofern, als jede Teilnahme prinzipiell möglich ist. Gegen die Prinzipien stehen jedoch die Fakten: Die Ungleichheiten in den Ausgangsbedingungen und in den Reichweiten sozialer Aktivitäten. Diese können sich durch Gruppenbindungen und „Versäulungen“, durch ausschließende Nutzbarmachung von Machtfaktoren steigern, potenzieren (Begriff der Versäulung aus der holländischen Soziologie vgl. *Hartfiel/Hillmann*, 3. Aufl., angewandt und abgewandelt von *J. Steiner* auf bestimmte Verhältnisse in der Schweiz). Die Ungleichheit ist vor allem eine solche der Partizipationschancen.

Dabei geht es um die eher latenten sozialen Partizipationen und um die – häufig noch anonym ausgeführten – politischen.

18. Der Freiheit, über soziale Macht und ihre Auswirkungen (soziale Defizite, Kosten?) nicht nachdenken zu müssen, unterliegt der so verstandene Liberalismus.

Die Offenheit ist dabei der Handlungsspielraum der sozial oder auch nur situativ Privilegierten. Der Zustand der Offenheit ist im 20. Jahrhundert in keinem politischen System gegeben; er hat idealtypischen Charakter – sofern er auf das umfassende System eines Staatsvolkes bezogen wird. Nach dem Zeitalter der großen Kodifikationen hat die beharrende Kraft des Rechts den liberalistischen Prinzipien soziale Barrieren entgegengestellt. Die „Spielräume“ für „offene“ soziale Prozesse dürften damit eingeschränkt sein. Sie sind und werden unter den Bedingungen der modernen Großgesellschaft allerdings so weit, daß eine relative Offenheit, wie sie oben charakterisiert wurde, für Einzelne und Gruppen durchgängig oder auch nur ad hoc, nämlich auf bestimmte situative Zusammenhänge bezogen, gegeben ist. Das Sozialstaatsprinzip dient der (meist) nachträglichen Deckung der Kosten, welche die strukturellen Ungleichheiten verursachen. Das kontinentaleuropäische Recht scheint sich – vielleicht für viele unmerklich – zu wandeln, nämlich zu öffnen: Flucht in die Generalklauseln, Eröffnung alternativer Konfliktregulierungsverfahren nützen zunächst einmal demjenigen, der sie zu handhaben vermag. Und das sind nicht diejenigen, die durch den sozialen Rechtsstaat Unterstützung und Schutz erhalten sollten. Die „unsichtbare Hand“ (*A. Smith*) und „countervailing power“ (*J. K. Galbraith*) sind begrenzt wirkende Mechanismen, kein Ersatz für durchgängig wirkende Sozialstaatsprinzipien. Jene Mechanismen wirken zugunsten der an einem Geschehen Beteiligten, der positiv und negativ Privilegierten, zugunsten von Minderheiten. Jene Mechanismen nutzen den Unbeteiligten allenfalls indirekt; ihre Ergebnisse schlagen sich in sozialen Wirkungen nieder, gegen die die Betroffenen aus

eigener Kraft nichts unternehmen, allenfalls Protest anmelden können: Neue Wachstumsindustrien – als Resultanten einer offenen wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, politischen Entscheidungsfindung – können in anderen Industriezweigen sozio-ökonomische Prozesse auslösen, die zur Massenarbeitslosigkeit führen. Für deren Behebung haben „unsichtbare Hand“ und „countervailing power“ keine Rezepte oder *eigene* Kräfte. Offenheit ist so auf sozialistische Hilfen des Ausgleichs angewiesen, ohne welche das Prinzip der Offenheit zu demjenigen von Minderheiten wird. Die Geschlossenheit der „Insider“-Gruppen, von Machteliten unter jeweiliger Ausnützung des Offenheitsprinzips ist überwindbar, dämpfbar durch das Sozialstaatsprinzip, d. h. Öffnung durch eine immer nur unvollkommen wirkende Sozialverpflichtetheit.

19. In einer so begriffenen „offenen“ Gesellschaft kann es zugehen wie im mafiosen Weinhandel: Kontrolle setzt erst nach der Aufdeckung von Macht-Mißbrauch ein.

Der Machtmißbrauch wird aber immer erst mit Phasenverschiebung aufgedeckt. Ersichtlich wird das Aufdecken immer schwieriger, trefflich charakterisiert von *Thomas Kreyenbühl*: „Neue Physiognomie der organisierten Kriminalität, breitere Berührungsflächen zwischen legaler und illegaler Wirtschaft“.

Die soziale Selbstkontrolle funktioniert erweislich nicht. Dies macht Normsysteme in vorrechtlichem wie rechtlichem Raum nötig. Diese stehen in einem fortwährenden Anpassungsprozeß; vorausschauende Steuerung durch Recht wird unter solchen Bedingungen erweislich schwieriger oder bleibt auf Gebiete des Rechts beschränkt, die vorwiegend technische, nicht soziale Prozesse steuern.

20. Die „offene“ Gesellschaft – „ideologiefrei“ und „wertnihilistisch“ und immer nur „rational“ – heißt heutzutage: Interessengruppen aller Art, bis hin zur Mafia, haben ihre Hände allerorts im Spiel. „Offen“ impliziert hier das Gegenteil: geschlossene Gruppen von Akteuren, für ein sich den Umständen anpassendes Handeln von Machteliten (nach *Macchiavelli*: *Necessità dei tempi*).

Sie nutzt die Freiräume, die etablierten, wie – was charakteristischer ist – die ständig neu entstehenden. Die offene Gesellschaft ist eine nach Sekundärgruppen und deren Vernetzung bis zur Versäulung organisierte Gesellschaft; nach *A. Etzioni* werden Gruppen ‚zu Trägern und Regulatoren gezielten sozialen Wandels‘. Auf der Linie von *Alexis de Tocqueville* wird die tragende Bedeutung von Gruppen (Vereinen im weitesten Sinne) Vehikel des sozialen Wandels; sie werden bestimmend für den Entwicklungsstand einer Gesellschaft, worauf als erster *Immanuel Wallerstein* aufmerksam gemacht hat. Die relative Offenheit weckt damit Wandlungsimpulse, deren Wirkungen immer nur als positiv eingeschätzt werden – eingeschätzt werden können, solange Mißbrauchsbarrieren (rechtzeitig) aufgestellt werden.

Wenn so kein schierer und offener Machtkampf ausbricht, dann vor allem deswegen, weil sich ein solcher eher latent abspielt, im übrigen in Teilbereichen – gerade ausgeprägt im sozialen Rechtsstaat – selbst auferlegte Kanalisierungen in Form von Recht und Moral existieren, und die erneut zu nennende „unsichtbare Hand“, wie die „countervailing powers“, nur in Teilbereichen wirken.

Es bleibt ungesagt, unter welchen Bedingungen „Offenheit“ im demokratisch verfaßten sozialen Rechtsstaat für alle vertretbar, *erträglich* gestaltet werden kann. Wenn die Welt, oder eine bestimmte Gesellschaft, so individualisiert und „offen“ wäre, wie es die Vertreter einer Ideologie der offenen Gesellschaft vorgeben, dann gäbe es keine sozialen und politischen Partizipationsprobleme, auch keine Einsamkeit und Vereinsamung als gravierendes sozialpolitisches Problem. Das schwerwiegendste Problem –

sozialpsychologisch wie soziologisch, wie sozialpolitisch – unserer sich offen gebenden Gesellschaft ist gerade die Vereinsamung (Gruppen vereinsamen per definitionem nicht). Heißt das nicht, daß offene Gesellschaft „Offenheit“ nur für Gruppen reklamiert, die Gesamtgesellschaft also gruppenpluralistisch zu deuten ist? Dieser Pluralismus ist *offen* gegenüber neu hinzukommenden Gruppen – die dann wieder ihrerseits durch Geschlossenheit gegenüber fremden Gruppen auffallen.

21. Offenheit setzt verbindliche Regeln,
nicht nur gruppenspezifische Normsysteme, voraus,
auf die sich alle Gesellschaftsmitglieder einigen können
(also allgemeinverbindliche Regeln,
auf welchen Ebenen auch immer: Spielregeln, Rechtsregeln,
Verfassungsnormen, ungeschriebene wie angedeutete
Moralnormen). Andernfalls steht Offenheit der Gesellschaft für
Geschlossenheit und Autonomie ihrer elitären Machtgruppen.

Verbindliche Regeln können in der offenen Gesellschaft immer leichter umgangen werden; die Rechtsordnung selbst bietet die schon so genannte Öffnung durch „Flucht in die Generalklauseln“ und „alternative Konfliktregulierungsverfahren“ etc.

Es lohnt sich, den Begriff der sozialen Offenheit näher zu betrachten: „Offen“ wird begriffen als zugänglich nach *Max Weber*. Es wird im übrigen häufig übersehen, daß der Begriff der Offenheit auf das deutsche Genossenschaftsrecht und die rechts-historischen Arbeiten *Otto von Gierkes* zurückzuführen sind. „Offen“ wird bei *Max Weber* (vor 1920) umschrieben:

„Eine soziale Beziehung (gleichviel ob Vergemeinschaftung oder Ver-gesellschaftung) soll nach außen ‚offen‘ heißen, wenn und insoweit die Teilnahme an dem an ihrem Sinngehalt orientierten gegenseitigen sozialen Handeln, welches sie konstituiert, nach ihren geltenden Ordnungen niemand verwehrt wird, der dazu tatsächlich in der Lage und geneigt ist. Dagegen nach außen ‚geschlossen‘ dann, insoweit und in dem Grade, als ihr Sinngehalt oder ihre geltenden Ordnungen die Teilnahme ausschließen oder beschränken oder an Bedingungen knüpfen...“

In diesem Sinne ist die so bezeichnete „offene Gesellschaft“ keineswegs „offen“; sie kann es nicht sein, da sie sich auf die Abgrenzung gerade festgelegt hat. Im Inneren bietet sie die Möglichkeit der Offenheit durch Freiheit der Gruppenbildung. Daß die aus solcher Freiheit entstandenen Gruppen nicht typischerweise offen sind, wurde oben dargetan. Das ist aber eine unbefriedigende Lösung, wenn die als „offen“ bezeichnete Gesellschaft als ein *durchgängig* demokratisch organisiertes Gemeinwesen erscheinen soll, „Offenheit“ also zumindest alle wesentlichen sozialen Prozesse als Prinzip betreffen soll.

Übergreifende, gesamtgesellschaftlich wie subgesellschaftlich bindende Prämissen und Regeln (auf den Stufen aller Ordnungsebenen) werden von den Vertretern der offenen Gesellschaft nicht *expressis verbis* genannt. Eine offene Gesellschaft ist ohne diese aber gar nicht aktionsfähig, selbst eine solche nicht, die nur Gruppenspielräume „offen“ läßt, die Gruppenfremde ausschließt. Der Trost, daß sich Gruppen und Individuen (über Gruppen) mit der geschlossen verfolgten Gruppenintention auseinandersetzen können, ist ein schwacher angesichts des Machtvorsprungs einer geschlossenen Einheit.

Verbindliche Regeln sind bei *Popper* und anderen Vertretern einer humaneren Gesellschaft – im Geiste der Aufklärung – nur in Umrissen, gleichwohl eindeutig, doch nur makrosoziologisch gezeichnet. Ich nenne Beispiele:

Demokratie wird gesehen als humane Staatsform gegenüber totalitären Systemen, weil Korrekturmöglichkeiten gegeben sind. In der Demokratie gäbe es keine gewaltsamen Auseinandersetzungen, Revolutionen, sondern rational begründbare gewaltlose Änderungen. „Man lebt in einer Demokratie, wenn es Institutionen gibt, die ermöglichen, die Regierung ohne Gewaltanwendung loszuwerden.“ (*K. R. Popper*), und: „aber wenn man eine Demokratie hat, dann ist es noch ein weiter Weg zu einer wirklich offenen Gesellschaft.“ Kernpunkt ist m. E.: Rationales und gewaltfreies Austragen der Konflikte. Die Rahmenbedingungen dafür bleiben vage. Zu Recht stellt *Franz Stark* fest: *Poppers* „offene

Gesellschaft“ sei „nicht inhaltlich charakterisiert“, er gebe nur Spielregeln an. Diese sind m. E. so offen, daß sie alle Spiele, außer gewaltsamen und irrationalen ermöglichen. Die konkreteste Aussage *Poppers* erscheint mir hinsichtlich der Charakteristika einer offenen Gesellschaft die folgende: „Erstens, daß in einer Gesellschaft freie Diskussion möglich ist und daß die Diskussion Einfluß hat auf die Politik. Zweitens, daß Institutionen bestehen für den Schutz der Freiheit und der Schwachen.“

Auch in den wissenschaftstheoretischen Schriften *Poppers* werden – immanent – Regeln für das menschliche Miteinanderleben gegeben: Der Erkenntnisprogreß setzt interpersonelle Überprüfung, Verwerfung von Theorien und Entwurf neuer Hypothesen voraus. Das heißt Partizipation am Erkenntnisprogreß – im besten Fall für alle, tatsächlich aber nur für Funktionseliten. Kein Wort zur Begründung einer Demokratisierung von Erkenntnis, sei es durch Partizipation, sei es durch Kontrolle.

Von verbindlichen Regelungen, Festlegungen, kann bei *Popper* auch im Zusammenhang mit seiner Einschätzung des sozialen Wandels und des Wandels einer Demokratie gesprochen werden. Der Fortschritt der offenen Gesellschaft liegt im rationalen Weiterentwickeln „der bestehenden parlamentarischen Demokratie durch soziale Reformen“ (*Franz Stark*).

Die so wenigstens angedeuteten fundamentalen Werte genügen hier nicht nur als Beispiele für die offene Gesellschaft, sondern, sie könnten auch als Entwicklungsprinzipien für den sozialen Rechtsstaat anerkannt werden. Bei näherem Zusehen handelt es sich jedoch um Leerformeln. Sie bedürfen der Analyse und Bewährung auf mikrosoziologischer Ebene. Dort wirken sie aus den genannten Gründen nicht nur mit geringerer Reichweite, sondern sind für Individuen kaum oder gar nicht praktikierbar. Das Individuum – obwohl aktiv legitimiert – ist eher passiv Nutznießer, sofern die Regeln auf den Handlungsebenen der Gruppen eingehalten werden. Das dürfte der Hauptmangel der Theorie der offenen Gesellschaft sein, daß sie ihre soziale Wirkung nicht analysiert – den hier behandelten Trend zur Geschlossenheit von Gruppen,

Teilen der Gesellschaft. Die gegen die offene Gesellschaft agierende soziale Macht, die Offenheit aufhebt, wird unterschätzt.

Die hier angestellten Überlegungen sollten nicht mit der „Verschwörungstheorie der Gesellschaft“, wie *K. R. Popper* es nennt, abgetan werden. Jede Gruppe verfolgt ihr Ziel – durch Abgrenzung, „Wirgefühle“ gegenüber Nichtmitgliedern. In Gruppen bilden sich Fraktionen. Gruppen nehmen Aussonderung von Einzelnen vor. Für die somit nicht Dazugehörenden erscheint oder ist Gruppenaktivität schwer oder schwerer (als für das normale Mitglied) durchschaubar. Die Gruppenaktivität wird normalerweise in der Wirkung, häufig erst im Dissens, erkennbar. Für den Gruppenfremden, der solches zu gewärtigen hat, ist die aktive Gruppe geschlossen; ihre Aktivität kann ihm wie eine „Verschwörung“ vorkommen. Das trifft gerade auch für solche Gruppen zu, die per definitionem „offen“ sind (Genossenschaften), auch für solche, die bei *Max Weber* als „offene“ bezeichnet werden.

Rechtssoziologisch gesprochen verlagert sich die Ordnungswirklichkeit der offenen Gesellschaft vom (rechtspositivistisch überbewerteten) Ordnungsgefüge Recht auf die anderen sozialen Ordnungsgefüge. In diesem herrschen flexible Normen, die gruppenspezifische Inhalte und Vorteile haben. Dieser Ordnungpluralismus stimuliert die Sehnsucht des Individuums nach Fixpunkten der sozialen Orientierung – mit der stillschweigenden Bereitschaft, Geschlossenheiten in Kauf zu nehmen. Aus Einsicht, Trägheit oder Unsicherheit begibt sich das Individuum unter diesen Bedingungen gewisser Freiheitsräume – es akzeptiert Geschlossenheit als Faktum. Solches wird vornehm mit Integration und/oder Assimilation umschrieben.

22. Ich zweifle nicht, daß Machteliten
der sozialen Kontrolle unterworfen sind
oder doch werden können.

Die soziale Kontrolle könnte ausgeübt werden durch die sog. „vierte Gewalt“ (solange diese selbst nicht monopolistisch gehandhabt wird), oder durch die nun mehrmals genannte „unsichtbare Hand“ oder die „countervailing powers“, in diesem Falle der „powers“ anderer Eliten. Zur unsichtbaren Hand sei wenigstens soviel angemerkt, daß diese ja meist eher mysteriös wirkt und nicht nur unsichtbar, sondern auch noch unbekannt ist oder sich im diffusen Feld der Macht bedeckt hält. Man spricht von unsichtbarer Hand so, als ob es eine (abgebrochene) Debatte über die „geheimen Verführer“ (*Vance Packard*) nie gegeben hätte. Dabei sind diese immer raffinierter in ihrer „latenten“ Beeinflussung geworden, dies schon durch „materielle“ Entwicklungen. Es wäre an der Zeit, auf derartige mysteriöse Erklärungsversuche zu verzichten, namentlich dann, wenn bei näherem Zusehen eindeutige soziale Prozesse tatsächlich spielen und gemeint sind. Mit den materiellen Entwicklungen soll hier keiner materialistischen Weltanschauung das Wort geredet werden; das wäre, gerade in diesem Zusammenhang, zu billig: Die materiellen Gegebenheiten sind zunächst leere Gefäße. Sie könnten mit jeder Art Inhalt gefüllt werden. Wie werden sie gefüllt? Wie werden Inhalte geschaffen? Gewiß nicht durch Konsens aller Bürger einer als offen vorgestellten Gesellschaft. Gewiß auch nicht ziehen materielle Gegebenheiten *ganz bestimmte* Inhalte im sozialen Bereich nach sich.

Die Träger einer sozialen Kontrolle, in der Form wie sie genannt wurden, sorgen für eine Verschiebung „autonomen“ gesellschaftlichen Handelns von der Privatautonomie mündiger Bürger zur Autonomie von Eliten. Auch dies ist ein Trend, der mit den Grundprinzipien eines demokratisch verfaßten sozialen Rechtsstaates nicht ohne weiteres in Übereinstimmung zu bringen ist. Das Individuum scheint diesen Wandel wenigstens zu ahnen, spätestens im Konfliktfall: Von daher der Trend zu politischer

Abstinenz in demokratisch verfaßten Staaten? Passivität der weniger Mächtigen oder Machtlosen? Die freiwillige Abgabe von Privatautonomie an Delegationsstufen ist jedenfalls mit der überschaubaren demokratischen Einheit und so wie diese objektiv zurückgegangen. Privatautonomie verliert unwillentlich an Spielraum.

Es wäre wohl „kostengünstiger“ und vor allem humaner – so wie jeder normale Mensch Humanität versteht – die Machtlosen unmittelbar teilnehmen zu lassen, und sei es nur an der sozialen Kontrolle, als sie im Nachvollzug mit sozialpolitischen Mitteln zu berücksichtigen, nachdem sie zunächst zur Kasse – in jeder Hinsicht – gebeten worden sind. Zu wessen Kasse? Gewiss nicht nur zu derjenigen *ihrer* sozialen Klasse. Der Begriff der Klasse und sein Gegenstand, als längst überwunden geglaubt, gewinnt hier wieder an Bedeutung – an einer, die aus der Sicht der Betroffenen mit sozialer Marktwirtschaft und sozialem Rechtsstaat weniger etwas zu tun hat, als es gemeinhin angenommen wird. Hierbei ist unerheblich, ob der Begriff der Klasse im marxistischen Sinne oder in demjenigen *Max Webers* (Begriff der „sozialen Klasse“) benutzt wird.

23. Der Ruf nach weniger Staat ist unter den Bedingungen der pluralistischen (plurizentrischen) Gesellschaft der Ruf derer, die sich ihres Machtgruppen-Vorsprungs sicher sind, nicht schon den Staat in der Hand haben – und es ist normalerweise der Ruf einer Elite.

Da es sich um *soziale* Eliten und *soziale* Machtgruppen handelt, die sich auf Zeit oder ad hoc konstituieren, manifest oder latent wirksam sind, von allen Stufen der sozialen Schichtung ausgehen können, ist ihre abschließende Lokalisierung und Beschreibung kaum möglich. Es geht jedenfalls nicht an, die Machtgruppen und Versäulungen in der schweizerischen sozialen Wirklichkeit nach *Jürg Steiner* und *Hanspeter Kriesi* (diese als Beispiele unter vielen) auf einige wenige Gruppen zu reduzieren. Personelle Zusammen-

setzung, Reichweite, konkurrierende Bezugsgruppen und dergleichen, wandeln sich in Zahl und inhaltlicher Ausrichtung.

Die Einschätzung des Staates und seines Wirkens ist bei *K.R. Popper* etwas irritierend, wenn der Leser den Staat einer offenen Gesellschaft, also doch wohl denjenigen einer dezentralisierten, erwartet: „Leider ist der Staat ein notwendiges Übel; ganz ohne Staat geht es nicht. Und leider gilt: je mehr Menschen, desto mehr Staat.“

24. Soziale Prämissen und Verheißungen sind vielfältig, einerseits bei *Mannheim, Geiger, Popper, Dahrendorf* – andererseits bei *Marcuse, Habermas*.

Dem Individuum, dem nicht einer Selbstschutzelite angehörenden zumal, nützen solche Verheißungen nichts.

Sie alle wollen das Beste für die Gesellschaft, in unterschiedlichen Ansätzen und lassen doch alle die Tür offen zu dem, was Individuen und Gruppen keinesfalls als das Beste empfinden können. Sie verweisen aber auch darauf, daß eben das Beste noch nicht für alle realisierbar ist, daß man erst auf dem Wege dahin ist. Darin liegt gewiß nicht sogleich Legitimation von Machthandeln, doch Anerkennung eines Freiraums für solches.

Nach oben Gesagtem genügen hier Hinweise: *Mannheims* „Fundamentaldemokratisierung“, *Geigers* „intellektueller Humanismus“, *Poppers* ‚graduelle Offenheit‘, *Dahrendorfs* ‚unterschiedlich wirkende Grundwerte und Bürgertugenden‘ sind ebenso ein Eingeständnis der Unvollendetheit ihrer besseren sozialen Welten, wie *Marcuses* Erfordernis ‚empirischer Forschung gebunden und als Voraussetzung zur Veränderung der Gesellschaft‘ (so übrigens auch bei *Adorno* mit seiner Position im „Positivismusstreit“) und *Habermas*’ „kommunikative Kompetenz“ als Grundmodell für demokratisches Verhalten, ohne zu sagen, wie Demokraten ohne oder geringer Kompetenz ihre Rechte ausüben können. Im Grunde sind diese großen Denker gegenüber der Ubiquität von Macht und Ungleichheit utopisch eingestellt. Sie verheißten etwas,

womit sie die Kalamitäten der sozialen Existenz des Individuums überspielen. Über institutionelle Einrichtungen, die denjenigen schützen, der auf dem langen Weg zum Ziel nicht mitvollziehen kann, sagen alle Denker nichts – wiewohl bei keinem der, allerdings inhaltslose, Hinweis auf Institutionen fehlt.

Keiner war der sozialen Wirklichkeit so nahe wie wohl *Theodor Geiger* mit seinen fundierten empirischen Untersuchungen und seinen luziden theoretischen Beiträgen (zu letzteren zählend seine bis heute unübertroffene Rechtssoziologie); keiner entwickelte wie er auf solchen Grundlagen ein Fazit für die Praxis (in: Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit), auch wenn er m. E. zu sehr an Kräfte der Selbststeuerung der Gesellschaft (soziale Interdependenz, Integration) glaubte, was aus seinen rechtssoziologischen und ideologiekritischen Schriften, aber auch aus seinen Lebenserfahrungen nicht unmittelbar, sondern wohl nur durch Wunschdenken, Vorstellung eines Wunschziels (einer Utopie?) abgeleitet werden kann. Immerhin stellt er fest: „Es wird lange dauern...“.

25. Die „offene“ Gesellschaft verdankt ihre Existenz nur dem *Postulat* der „Offenheit“, oder sofern sie sich als Gegenpol einer „geschlossenen“ begreift.

Sie unterstellt – so bei *Popper*, *Geiger* und allen anderen Namhaften – Demokratie, demokratisches Verhalten *bei jedem*. Es fehlt der Mut zur Festlegung (zum Bekenntnis?), unter welchen Bedingungen solches nur möglich ist. Damit kann Offenheit zur Narrenfreiheit geraten – Offenheit als nur Vorbedingung für soziale Macht in immer neuen Formen. Die Aufklärer vermögen bei dieser „Bewegung“ nicht Schritt zu halten: Dem Individuum ist wenigstens irgendeine Elite, die ihren Spielraum besser zu nutzen versteht, *immer* um wenigstens eine Nasenlänge voraus. So gerade in der offenen Gesellschaft, wie sie ihre Verfechter verstehen. Das, was als Antiideologie gegen Herrschaft (totale insbesondere) angetreten war, gerät so zur Herrschaft in raffinierter

Tarnung (neu sich institutionalisierender Gruppen- und individueller Macht – auch die des „Einzelgängers“).

Das bedeutet nicht nur Zementierung von Ungleichheit, weil es Gleichheit unter Gruppen noch weniger gibt als unter Individuen; das bedeutet vielmehr und vor allem Gefährdung, Verdrängung, wenn nicht Bruch eines grundlegenden Rechtsprinzips: der Gleichheit vor dem Gesetz. Das aus individualistischen Prämissen (bis heute) entstandene und entstehende Recht (West-Kontinentaleuropas) tut sich ersichtlich schwer mit rechtlicher Einschätzung sozialer Gruppen, erst recht mit deren Macht.

26. Die Vertreter der offenen Gesellschaft haben die Gesamtgesellschaft im Auge, bieten aber vorwiegend etwas für Privilegierte und Gruppen.

Für diese gelten ihre Prämissen. Sie vernachlässigen zudem das Faktum des Plurizentrismus und der an demgemäß unterschiedlichen Zwecken orientierten „Zweckrationalität“. Neben der Zweckrationalität wirkt das Integrationsprinzip paradigmatisch. Die Untauglichkeit ist offenkundig: Es sind immer nur soziale Untereinheiten, selten oder nie die Gesamtgesellschaft, auf welche Zweckrationalität und Integrationsprinzip angewandt werden. Auch daran stößt sich die Reduktion von Gleichheit. Diese Reduktion bedeutete schon immer nur: Gleichheit vor dem Gesetz, wie eben gesagt, was ohne Zweifel Fortschritt wäre, eigentlich aber mehr sein sollte: Gleichheit im Schutz vor Macht, worin sich Sozialstaatlichkeit manifestiert. Der Schutz und die Rechte gegenüber der Teilordnung Recht und dem Staat sind im demokratischen sozialen Rechtsstaat ein wichtiges, aber nicht hinreichendes Postulat. Dies vor allem, weil es neben dem Recht andere Ordnungen gibt (*Th. Geiger*: „Ordnungsgefüge“), die wesentliche Bereiche der sozialen Wirklichkeit abdecken und ihre Konflikte quasi-autonom regulieren. Diese Ordnungen könnten sich auf strukturell neue Ereignisse elastischer und wirksamer einstellen, als das Ordnungsgefüge Recht. Hinzu kommt die stabilisierende und

kritische Wirkung des „verinnerlichten Ordnungsgefüges der Moral“. Gruppenmacht der offenen Gesellschaft findet bei diesen Ordnungsgefügen mehr Gegenmacht als beim Recht.

Man beobachte die Erscheinungsweisen der offenen Gesellschaft in der Praxis, im Alltagsverhalten (aus lebensweltlicher Erfahrung, die der Theorie nicht folgt, nicht folgen kann, wenn sich Theorie als Hypothese ausgibt): Ihre wesentlichen Attribute sind Einfluß, Vetternwirtschaft, Cliquenbildung, Beziehungen, Nutzbarmachung sozialer Ressourcen etc. Ihre Exponenten und Teilhaber kennen das System und *vermögen* es zu nutzen; in diesem „Vermögen“ liegt ihre Macht. Diese nimmt gegenüber den Unmächtigen oder Ohnmächtigen die Formen an, wie sie sonst nur von der „politischen Macht“ gewohnt waren. Nur kommt die soziale Macht quasi unsichtbar, unkontrollierbar, indirekt – gleichwohl, oder gerade deswegen – wirkungsvoll.

Forschungsproblem ist bei solchen Gegebenheiten, wie sich Gesellschaften und ihre Subgesellschaften integrieren. Machtgebrauch ist doch gerade: Sich über Integration hinwegsetzen, sich – partiell zumindest – nicht integrieren wollen. Integration muß wohl etwas recht Formelles bleiben: Die Rahmenbedingungen – wie Rechtsordnung – werden sehr wohl anerkannt; wen wundert, wenn diese ja gerade das Anstreben und Nutzen der Integrationsbedingungen (ausdrücklich oder stillschweigend) ermöglichen, stimulieren. Der Mächtige übt möglicherweise vor allem die Freiräume aus, die das Herrschaftssystem ausdrücklich ermöglicht. Gesetzgeber, Rechtsprechung und Träger sozialer Kontrolle überschauen gewiß nicht, welche und wie gebundene Freiräume tatsächlich existieren und aus der rechtlichen und sozialen Ordnung neu entstehen.

Unbeantwortet ist, wie sich eine offene Gesellschaft in den Rahmenbedingungen des demokratisch verfaßten sozialen Rechtsstaats *integrieren* kann. *Jede* Integration erscheint plausibel, offensichtlich auch „absolute Integration ist der Völkermord“ (*Adorno*). Ausdruck solchen Denkens: Flucht in die Negation als das eigentlich Wahre für einen bestimmten Moment (*Popper*; „Popper-Kri-

terium“) – Leiden als die einzige Realität (*Adorno*). Die Negation der Negation als Anerkennung und wissenschaftlicher Nachweis von Positivem unterbleibt in so begriffenen und „wissenschaftstheoretisch“ fundierten Sozialwissenschaften. Ihre Entwürfe sind nach solcher Ausrichtung inhaltlich leer. Das ist überraschend, wenn in der offenen Gesellschaft rational und gewaltfrei kommuniziert werden soll. Das soll wohl nicht nur das (elitäre!) Kommunizieren über wissenschaftstheoretische Formalien sein. „Offenheit“ steht gegen das wesentliche Kriterium des sozialen Rechtsstaats.

Es besteht die Antinomie zwischen Freiheit und Gleichheit, die von *Ossip Flechtheim* behandelt worden ist. Die Grenzen der Offenheit sind zu definieren. Sie sind immer neu zu definieren, es sei denn als Generalklausel zu formulieren, etwa im Sinne der französischen Verfassung vom 3. September 1791:

„Art. 4: Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. So hat die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen nur die Grenzen, die den anderen Gliedern der Gesellschaft den Genuß der gleichen Rechte sichern. Diese Grenzen können allein durch Gesetz festgelegt werden.“

27. Für eine Demokratie überraschend,
daß die neuen Eliten zur Oberschicht gehören oder diese
Zugehörigkeit anstreben.

Sie stehen so in der Tradition der *Mosca* und Gefolgsleute. Das Sozialengagement dient als Aufstiegsleiter und entschwindet aus der Sicht der oberen Sprossen – und dies in den sogenannten kapitalistischen wie sogenannten sozialistischen Systemen. Es trifft auch zu für die Gesellschaften des Übergangs: Die Dritte Welt hält selbst bei Proklamation „Dritter Wege“ Beispiele für das Umkippen in polare soziale Systeme parat. Dabei ergibt sich heute eine fast idealtypische Bandbreite zwischen zahlenmäßig extrem begrenzten Herrschaftseliten und Gesellschaften mit Demokratisierungstendenzen. Der Entwicklungssoziologie blieb es vorbehalten, dem einen Pol auch noch eine quasiwissenschaftliche Legitimation nachzuliefern: „Erziehungsdiktatur“.

Die „neue Klasse der Wissenden“, die „Intelligentsia“ und andere abgrenzende Umschreibungen verdeutlichen nur diese Tatsache und den Anspruch der Dazugehörenden. „Elite-Universitäten“ und die Reaktionen der dort nicht Eingang Findenden, die also an „Bildung ist Bürgerrecht“ (*R. Dahrendorf*) glauben, deuten auf neue soziale Klassen hin, die nicht mehr, wie bei *Max Weber*, auf „ständischen Privilegien“ (*pecuniae causa*) beruhen, sondern auf anderweitiger sozialer Privilegierung: Neue Geschlossenheit wird produziert.

IV. Abschließende und weiterführende Gesichtspunkte

28. Sozialer Rechtsstaat setzt Konsens voraus
hinsichtlich grundlegender Ziele,
vor allem eines grundlegenden Zieles, von dem alle anderen
abgeleitet werden können: Lebenserhaltung.

Die nachfolgenden Überlegungen können nach dem oben Gesagten nur „offen“ sein; es sind Hinweise zu Problemen, die aus obigem folgen, die aber nicht abschließend, auch nicht systematisch, abgehandelt werden können. Das Ziel wird im fortgesetzten Elitenbildungsprozeß verdeckt, verdrängt, förmlich „hintangestellt“. Es wird von den auf Formalismus fixierten Theoretikern der offenen Gesellschaft aus ihrer Theorie verdrängt. Es ist im historischen und interkulturellen Vergleich sinnvoll, tragfähig, wenn und wo es „vorangestellt“ wird. Der Konsens über das Ziel ist nicht offen. Die offene Gesellschaft muß an die Grenzen ihrer Geschlossenheit stoßen. Angesichts der von ihr tatsächlich bewirkten Geschlossenheit in wesentlichen Bereichen kann sie sich dabei immer noch als offen bezeichnen, da ihre Handlungsspielräume im bestimmten Rahmen prinzipiell umfassend sind.

Der Inhalt der „Offenheit“, soweit diese Wendung überhaupt Sinn haben kann, ist Freiheit des Individuums; Freiheit begriffen im Sinne *Th. Geigers* „als der Inbegriff der Möglichkeiten sozial

risikoloser Dispositionen im Lebensvollzug.“ Vor dieser Freiheit sträubt sich, wie oben dargetan, die Theorie der offenen Gesellschaft.

29. Die Generalklausel kann in der Verfassung verankert werden:
„Lebenserhaltung“ als erster und letzter Wert,
auf den sich alle einigen können.

Vielleicht ist *H. Marcuse* eine Ausnahme. Als zukunftsorientierter Gesellschaftsveränderer stellt er, gefragt nach den Kosten einer Veränderung, auch Revolution, entwaffnend fest: „Die Geschichte ist keine Versicherungsanstalt“ – und beweist damit eine erschreckende Konsequenz seines formalistischen, inhaltsarmen Denkens und Verheißens.

Eine Lebenserhaltungs-Klausel bedeutet nicht nur Schutz im engeren Sinne, sondern Respektierung der vom ersten und letzten Wert, dem absoluten Wert, abgeleiteten und ableitbaren Werte. Wer den Wert des menschlichen Lebens anerkennt, vermag auch davon abgeleitete Werte anzuerkennen: also nicht nur Leben im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern auch *wie* Leben erhalten, *wie* Leben (des Nächsten) respektieren, *wie* dieses fördern...

30. Der Satz „der Weg vom Machtprinzip zum durchgeführten Rechtsprinzip ist der wesentliche Inhalt der Menschheitsgeschichte“ (*Theodor Geiger*) kann unter den Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft mit dem Ruf nach der rule of law nur bestätigt werden.

Damit setze ich mich vielleicht dem (rufmörderischen) Vorwurf aus, *irgendeiner* law and order-Richtung anzugehören oder dieser das Wort zu reden. Ich möchte wenigstens feststellen: Schon mancher, der sich gegen law and order gewandt hat, interessierte sich für Unrecht und Unordnung. Übersehen wird in diesem Zusammenhang häufig, was *Th. Geiger* auf die Formel gebracht hat „geltendes Recht ist ... stets regelhafte Begrenzung tatsäch-

licher Machtsituation“ – zu ergänzen wäre: im sozialen Rechtsstaat!

Hinter dem Konzept der „offenen Gesellschaft“ steht die grundlegende Annahme der Integrationstheorie – im sozialen Handeln *aller* ordnet sich die Gesellschaft gleichsam von selbst. Die „offene Gesellschaft“, wie sie sich heute selbst darstellt und wie sie dargestellt wird, ist bestenfalls ein Zwischenergebnis auf dem Wege zur demokratischen Gesellschaft, in der es um mehr geht als um die von *W. Hill* so bezeichnete „situative Partizipation“. Die offene Gesellschaft ist, wie gesagt, lediglich „offener“ als die Extremfälle, gegen die sie angetreten ist. Gegenüber diesen ist sie ohne Zweifel die leistungsfähigere Gesellschaftsform. Dies aus gesamtgesellschaftlicher Sicht. Die wesentlichen Träger der so vorgestellten offenen Gesellschaft artikulieren sich in (meist) geschlossenen Gruppen. Der Raum des Individuums ist eng; bricht es aus diesem aus, wird es als Einzelgänger, als nicht-integriert, als Störenfried, Spielverderber, Systemgegner denunziert. Seine Chance liegt im Wissen, eines die neue Oberschicht konstituierenden Wissens. Das Individuum – sozial bewußt und kritisch rational – kann sich als solches, zumal als Mitglied der Oberschicht, noch halten. Ansonsten wirkt das Individuum im sozialen Kleinraum; es gibt seine Autonomie an Gruppen ab. Die Privatautonomie spielt im geschlossenen Kleinraum; Gruppenautonomien im „staatlichen Großraum“ (*Adolf Gasser*), in der Gesamtgesellschaft – die, wie oben gezeigt, in der offenen Gesellschaft aus geschlossenen Machtgruppen zusammengesetzt ist.

Dem Abbau von Staat und Recht kann unter den Bedingungen der offenen Gesellschaft, so wie sie sich in der Praxis darstellt, nur in Grenzbereichen Hand geboten werden, nämlich da, wo soziale Grundwerte tragend geworden sind.

Eine freie Gesellschaft unter den Bedingungen der modernen Großgesellschaft entwickelt sich nur auf dem Boden eines demokratisch verfaßten und gelebten sozialen Rechtsstaats.

Es ging in diesen Thesen und Erläuterungen darum, daß eine moderne Großgesellschaft „*nur demokratisch*“ nicht funktioniert.

Literatur

- ADORNO, THEODOR WIESENGRUND, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966.
- ALBERT, HANS, Hgb., *Theorie und Realität, Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften*, Tübingen 1964.
- BACON, FRANCIS, *Novum Organum Scientiarum*, 1620.
- BEHRENDT, RICHARD FRITZ, *Dynamische Gesellschaft*, Bern 1963.
- BELL, DANIEL, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt/New York 1975 (Original: *The Coming of Post-Industrial Society, A Venture in Social Forecasting*, New York 1973).
- DAHRENDORF, SIR RALF, *Bildung ist Bürgerrecht, Plädoyer für eine aktive Bildungspolitik*, Hamburg (Neuaufgabe) 1968.
- DERS., *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München 1965.
- ETZIONI, AMITAI, *Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesamtgesellschaftlicher Steuerung*, Opladen 1975 (New York 1968).
- FÉNELON, FRANÇOIS, *Les aventures de Télémaque* (1699).
- FLECHTHEIM, OSSIP K., „Das Dilemma der Demokratie“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. XLIX/2-3, Neuwied/Berlin 1963, S. 213-236.
- FORSTHOFF, ERNST, *Lehrbuch des Verwaltungsrechts, Bd. I: Allgemeiner Teil*, München 1950.
- FRIEDRICH DER GROSSE, „Der Antimacchiavell“, in: *Die Werke Friedrichs des Großen für die Gegenwart herausgegeben von A. RITTER*, 2 Bd., Berlin 1915, S. 219-345.
- GALBRAITH, JOHN KENNETH, *American Capitalism, The Concept of Countervailing Power*, New York 1952.
- DERS., *The Affluent Society*, London 1965.
- GASSER, ADOLF, *Staatlicher Großraum und autonome Kleinräume (Social Strategies, vol. 3)*, Basel 1976.
- GAUS, GÜNTER, „Die zynischen Macher“, in: *Die Zeit*, Nr. 44, Hamburg 26. Okt. 1984.
- GEIGER, THEODOR, *Arbeiten zur Soziologie (Soziologische Texte, Bd. 7)*, Neuwied/Berlin 1962.
- DERS., *Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit*, Kopenhagen 1960.
- DERS., „Ideologie“, in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Tübingen 1954, S. 179-184.
- DERS., *Ideologie und Wahrheit*, Stuttgart/Wien 1953.
- DERS., *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart 1949.
- DERS., *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Kopenhagen 1947.

- DERS., Die Gestalten der Gesellung, Karlsruhe 1928.
- VON GIERKE, OTTO, Das deutsche Genossenschaftsrecht, 4 Bde., Berlin 1868, 1873, 1881, 1913.
- HABERMAS, JÜRGEN, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1984.
- HARTFIEL, GÜNTER und KARL-HEINZ HILLMANN, Wörterbuch der Soziologie, 3. Aufl., Stuttgart 1982.
- HILL, WILHELM, Auf der Suche nach einem neuen Rationalitätsverständnis der Führung (Basler Universitätsreden, Heft 78), Basel 1984.
- HOBBS, THOMAS, Leviathan or the Matter, Form, and Authority of Government, 1651.
- KREYENBÜHL, THOMAS, „Neue Physiognomie der organisierten Kriminalität, Breitere Berührungsflächen zwischen legaler und illegaler Wirtschaft“, in: Neue Zürcher Zeitung, No. 130, 8./9. Juni 1985.
- KRIESI, HANSPETER, Entscheidungsstrukturen und Entscheidungsprozesse in der Schweizer Politik, Frankfurt/New York 1980.
- LOCKE, JOHN, Two Treatises of Government, 1690.
- MACCHIAVELLI, NICCOLO, Il Principe, (1513) Firenze 1532.
- MANNHEIM, KARL, Ideologie und Utopie, Bonn 1929.
- MARCUSE, HERBERT, siehe STARK, FRANZ.
- MARX, KARL, MEW, 40 Bde., Berlin 1962–68.
- MILLS, CHARLES WRIGHT, The Power Elite, New York 1956.
- MORGAN, LEWIS, Ancient Society, London 1877.
- MOSCA, GAETANO, Elementi di Scienza Politica, 2 voll., Bari 1895.
- NIZAM AL MULK, The Book of Government or Rules for Kings, London 1960 (Original: Persisch, Istanbul 1086).
- PACKARD, VANCE, The Hidden Persuaders, London 1961.
- PARETO, VILFREDO, Trattato di Sociologia Generale, 2 voll., Firenze 1916.
- PAZ, OCTAVIO, „Zweierlei Vernunft“, in: Die Welt, Nr. 235, Hamburg 6. Okt. 1984.
- POPPER, SIR KARL RAIMUND, Objektive Erkenntnis, Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1973.
- DERS., Conjectures and Refutations, London 1963.
- DERS., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde. Bern 1957 u. 1958 (Original: The Open Society and its Enemies, London 1945).
- DERS., Logik der Forschung, Wien 1934.
- DERS., siehe STARK, FRANZ.
- RADDATZ, FRITZ J., „Die Aufklärung entläßt ihre Kinder“, in: Die Zeit, Nr. 27, Hamburg 29. Juni 1984.
- REES, PHILIP, Fascism and Pre-Fascism in Europe, 1890–1945: A Bibliography of the Extreme Right, Brighton/Sussex 1984.
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES, Du Contrat Social, 1762.

- SCHENK, MICHAEL, Soziale Netzwerke und Kommunikation (Heidelberger Sociologica, Bd. 20), Tübingen 1984.
- SMITH, ADAM, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776.
- STEINER, H. R., „Zur Unabhängigkeit der Rechtsanwälte, ‚Hungrige‘ Anwälte – eine Bedrohung des Rechtsstaates?“, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 33, 9./10. Febr. 1985, S. 17 f.
- STEINER, JÜRIG, Das politische System der Schweiz, München 1971.
- THOMAS VON AQUIN, De Regimine Principum (1266), Editio Marietti, Turin 1924.
- STARK, FRANZ, Hgb., Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper, Eine Konfrontation, München 1971.
- TRAPPE, PAUL, Kritischer Realismus in der Rechtssoziologie, Wiesbaden 1983.
- DERS., „Sozialstruktur und Rechtsprechung“, in: NORBERT ACHTERBERG, Hgb., Rechtsprechungslehre (Verlag Heymanns, im Druck) Köln 1985, 23 MS S.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL, The Road to Independence, Ghana and the Ivory Coast, Paris/La Haye 1964.
- WEBER, MAX, Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der verstehenden Soziologie (Studienausgabe), Tübingen 1956.
- XENOPHON ATHENAIOS, Kyropädie (um 360 v. Chr.).

Hans Joachim Türk

DIE RETTUNG DER GESELLSCHAFT AUS DEM WERTCHAOS IN CHRISTLICHER SICHT

Vorbemerkungen

Ich habe vor, mit meinen Überlegungen folgendes zu zeigen:

1. Poppers „offene Gesellschaft“ ist nicht gleichzusetzen mit dem offensichtlichen Wertchaos, das das Symposium stimuliert hat. Seine Betonung der gesellschaftlichen Verfahrensweisen *erscheint* nur als rein *formal*, *impliziert* jedoch *inhaltliche* Werte, deren wir uns annehmen sollten.

2. Diese implizierten sittlichen Werte *reichen* allerdings *nicht* aus zur Humanisierung unserer Gesellschaft in der beklagten Situation.

3. Der christliche Glaube, die Theologie, die kirchlichen Äußerungen können und müssen einen erheblichen Beitrag leisten zur Überwindung des Wertchaos auf der Ebene der *rationalen Reflexion und Diskussion*; dafür lassen sich philosophische und theologische Gründe anführen.

4. Auf der *Ebene des lebenspraktischen und politischen Handelns* ist es nicht möglich, auf die rationale Überzeugungskraft christlicher bzw. universal-humaner Werte zu warten; der Argumentationsprozeß muß unweigerlich *abgebrochen* werden durch *Entscheidungen* sowohl innerhalb der christlichen Gemeinschaften als auch in der politisch verfaßten Gesellschaft. – Auf diesen letzten Punkt sollen meine Überlegungen zielen.

Des weiteren gehört es zu meinem Vorhaben, die Problematik mit möglichst eindeutigen Begriffen anzugehen. Mit der Begriffserklärung darf ich nunmehr beginnen.

1. Poppers „Paradoxon der Freiheit“ – Begriffserklärung

1.1 Popper nennt eine magische, stammesgebundene oder kollektivistische Gesellschaft eine „geschlossene“. Sie kann mit einem biologischen Organismus verglichen werden. Eine geschlossene Gesellschaftsordnung ähnelt immer einer Horde oder einem Stamm. Eine Gesellschaftsordnung aber, in der sich die Individuen persönlichen Entscheidungen gegenübersehen, bezeichnet Popper als „offene“¹. Er beschreibt diese beiden idealtypischen Formen, aber er bewertet sie auch zugleich. Menschlichkeit kann nur durch die offene Gesellschaft garantiert werden. Nachdem wir die Periode der geschlossenen Gesellschaft in der entwickelten Welt hinter uns gelassen haben, müssen wir konsequent und in allen Einzelheiten eine offene realisieren.

Allerdings ist diese offene Gesellschaft mit einem Paradox behaftet. Popper erörtert dieses Paradox im Zusammenhang mit dem politischen Problem der Souveränität. In einer offenen Gesellschaft ist der Wähler der Souverän. Die Wähler können durch freie Wahl den offenen Charakter der Gesellschaft abschaffen, indem sie auf freiheitlichem Weg, demokratisch, einen Tyrannen wählen. Popper zitiert Platons „Staat“: „Bringt nicht der Überschuß (an Freiheit) die Menschen in einen solchen Zustand, daß sie nach einer Tyrannei verlangen?“² Und: „Daher zeigt die allzu große Freiheit die Tendenz, sich in nichts anderes als in allzu große Sklaverei zu verwandeln, und das sowohl im Individuum als auch im Staate... Es ist daher vernünftig anzunehmen, daß die Tyrannei durch keine andere Regierungsform als durch die Demokratie in ihre Macht eingesetzt wird. Aus dem größtmöglichen Überschuß an Freiheit

¹ Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. Der Zauber Platons. München 1975, S. 233f.

² 562 c.

entspringt so die härteste und furchtbarste Form der Sklaverei“³. Popper stellt nebeneinander das *Paradox der Freiheit, der Demokratie, der Toleranz*, ohne sie präzise in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen⁴. Mir scheint, daß die genannten und andere verwandten Paradoxien nur spezifische Erscheinungsformen des Paradoxons der Freiheit darstellen, angewandt auf spezielle Bereiche oder Probleme. Was *Platon* angedeutet, was *Popper* beschrieben hat, wurde z.B. im „Ermächtigungsgesetz“ des Deutschen Reichstages von 1933 schreckliche Wirklichkeit. In der Analyse folgt *Popper Platon*, nicht aber in der Bewertung und Schlußfolgerung, was wir hier übergehen können, da unsere Interessen nicht in dieselbe Richtung gehen wie *Poppers* Problematisierung der politischen Souveränität. Mir scheint, daß *Popper* das Paradox der Freiheit nicht zureichend beschrieben und definiert hat. Die Ungenauigkeit betrifft sowohl den Begriff des Paradoxes als auch den der Freiheit. Er ahnte die Ungenauigkeit des letzteren dort, wo er von einer „zu naive(n) Fassung des Liberalismus, der Demokratie und des Prinzips der Herrschaft der Majorität“ spricht⁵ oder dort, wo er von einer notwendigen Einschränkung der Freiheit redet⁶, aber er hat den Freiheitsbegriff nicht geklärt, ebensowenig den des Paradoxons.

1.2 Paradox im gewöhnlichen Verständnis des Wortes wäre etwas, wenn mit der Behauptung oder der Setzung zugleich das Gegenteil mitbehauptet bzw. mitgesetzt wäre. So wäre mit der Praxis gesellschaftlicher Freiheit zugleich ihr Gegenteil gesetzt, sei es notwendigerweise, sei es möglicherweise. Mir scheint, daß der Sachverhalt exakter zu beschreiben ist. Wenn nur „eine scheinbar zugleich wahre und falsche Aussage“ damit gemeint ist, wie der „Duden“ definiert⁷, läßt sich der Widersinn auflösen, wie es die Logik durch genauere Definitionen, durch Präzisierung der

³ 564 a.

⁴ *Popper*, *Offene Gesellschaft I*, S. 359f.

⁵ A. a. O., S. 173.

⁶ A. a. O., S. 156ff.

⁷ 17. Aufl.

Supposition oder durch andere Verfahren zu leisten vermag. So entspricht es dem griechischen Wortsinn, so beschreibt es auch das „Lexikon für Theologie und Kirche“: „ein Satz, der einer gängigen Meinung $\delta\delta\xi\alpha$ widerspricht... und von dieser im Unterschied zur Antinomie nicht nur als Widerspruch, sondern verschärft als Widersinn zum scheinbar Evidenten angesehen wird“⁸, also *einerseits eine Verschärfung des Gegensatzes, andererseits ein bloßer Anschein*, eher ein Stilmittel und ein Sympton prinzipieller oder zufälliger erkenntnistheoretischer Unzulänglichkeit als ein logischer und ontologischer Widerspruch. Auch Kant vermöchte seine „Antinomien“ aufzulösen, wenn die Geltungsbereiche von Sinnes- und Vernunftserkenntnis genau unterschieden werden. In diesem Sinne lassen sich wohl auch die „280 Paradoxa aus der Hl. Schrift“ des *Sebastian Franck* von 1534 verstehen, durch die der Begriff gängig wurde. Wenn man Paradox nur in diesem abgeschwächten Sinn versteht, kann man *Poppers* Redeweise gelten lassen. Auch in der logischen und analytischen Literatur wird der Begriff seltsamerweise nicht scharf gehandhabt. Er ist also eher als ein Oxymoron zu betrachten. Dir mir am geeignetsten erscheinende Darstellung dessen, was ein Paradox ist, entnehme ich dem „Handbuch philosophischer Grundbegriffe“, hrsg. von *H. Krings, H. M. Baumgartner, Chr. Wild*, und zwar dem entspr. Beitrag von *Klaus Schäfer* (leider fehlt noch der 7. Band des „Historisches Wörterbuch der Philosophie“): Zu einem Paradox gehört ein „Zusammenhang von Menschen“⁹, also ein *pragmatischer Kontext*, nicht nur ein logischer, semantischer oder syntaktischer; es ruft immer „Reaktionen des Systems“¹⁰ hervor, in dem seine Widersprüchlichkeit aufscheint, bedeutet eine Gefahr für dieses, aber auch eine Chance¹¹. „Ein ‚Paradox‘ ist ein Mitteilungsvorgang, der seinen Kontext dadurch auf dessen Innovation hin verändert, daß

⁸ Lexikon für Theologie und Kirche, 8. Bd. Freiburg i. Br. ²1963, Sp. 74.

⁹ Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Hrsg. v. *H. Krings, H. M. Baumgartner* u. *Ch. Wild*. Studienausgabe Bd. 4, S. 1051.

¹⁰ A. a. O., S. 1056.

¹¹ Ebd. u. a. a. O., S. 1058f.

er ein Element dieses Kontextes unter Verstoß gegen die herrschenden Regeln verneinend gegen sich selbst kehrt¹². Die herrschenden Regeln scheinen in dieser Definition also ebenfalls nicht die des logischen Feldes zu sein, sondern die des Lebenszusammenhangs. *Popper* dachte bei seinen Paradoxa, wie mir scheint, eher an eine *contradictio in se*. Diese läßt sich aber ohne Schwierigkeit auflösen, und diese Klärung hilft auch, mit der zugestandenen lebenspraktischen und gesellschaftlichen Schwierigkeit fertigzuwerden.

1.3 In der traditionellen christlichen Schultheorie unterschied man immer hinsichtlich der Allmacht Gottes eine „absolute“ von einer „wohlgeordneten“, sinnvollen. Man darf diese Unterscheidung auch auf Gottes Freiheit anwenden, die keine willkürliche Beliebigkeitsfreiheit ist, sondern eine seinem Wesen, dem Guten schlechthin entsprechende, sinnvolle Freiheit. Beliebigkeit und Willkür scheinen ein Mehr gegenüber einer so „gebundenen“ Freiheit darzustellen, aber bezogen auf das Wahre und Gute, das Gottes Wesen selbst ist, würde Beliebigkeit zu allem Möglichen nur Negatives, aber nichts Positives „hinzufügen“¹³. Im Wollen seiner selbst und dessen, was dieses impliziert, ist Gott nicht frei, frei ist er nach außen, aber nur insoweit dieses Handeln nach außen seinem Wesen gemäß ist.

Die Analogie in unserem Paradoxon ist diese: Versteht man unter Freiheit im gesellschaftlichen Feld die *innere und äußere Möglichkeit zu jeweils beliebigem Tun*, so stellen sich tatsächlich paradoxe Situationen auch in einem logisch streng widersprüchlichen Sinn ein; es kann sowohl im psychischen als auch im politischen Bereich durch Beliebigkeit der Wahl diese Beliebigkeit selbst total aufgehoben werden, innerlich und äußerlich. Freiheit muß anders definiert werden, als sie bei *Popper* verwendet wird. Der Frankfurter Philosoph *Werner Becker* nennt eine *Freiheit, die sich in gewisser Weise selbst beschränkt* und sich auf den Kern ihres Wesens besinnt, in Anlehnung an *Kant* „*autonome Freiheit*“, die

¹² A. a. O., S. 1055f.

¹³ S. th. I, qu 25, a 5.

Willkür- oder Beliebigkeitsfreiheit „*dezisionistische Freiheit*“¹⁴. Erstere wird nur so vollzogen, daß die Autonomie des Subjekts, die im Laufe der Geschichte endgültig in der Aufklärung zu Bewußtsein gekommen ist, als Mittelpunkt des sittlich handelnden Subjekts sich niemals aufhebt, ohne sich selbst als sittlichen Menschen aufzuheben. Autonome Freiheit begrenzt sich selbst als beliebige Freiheit, was *Popper* in anderem Zusammenhang sogar selbst schildert¹⁵. Eine *Paradoxie solcher Freiheit gibt es nicht*, lediglich unter dem falschen Anschein, den unsere gesellschaftliche Wirklichkeit gewöhnlich vermittelt. *Nur Willkürfreiheit führt in streng widersprüchliche Situationen*; frei im autonomen Sinn ist nur eine Freiheit, die sich selbst nicht entmündigt.

2. Der Pluralismus der Werte

Unser Thema ist nicht wie bei *Popper* ein eigentlich politisches, sondern ein sozialetisches. *Poppers* Modell der offenen Gesellschaft und des Paradoxons der Freiheit in ihr, in anderem Zusammenhang entworfen, soll auf den moralischen Zustand unserer Gesellschaft angewandt und überprüft werden.

2.1 Das *Wertchaos* in unserer Gesellschaft ist oft genug beschrieben und beklagt worden. Allerdings muß gesagt werden, daß wir nicht zu wenig Werte finden, wie es gelegentlich heißt, sondern im Gegenteil, daß wir unüberschaubar viele Werte vor Augen haben, daß diese Werte aber zu einem großen Teil nicht miteinander verträglich sind und schließlich, daß wir keine gemeinsamen Wertungen vollziehen – es fehlt eine gemeinsam verbindliche Rangordnung von Werten. *Werte* heißen hier Ziele von Handlungen, um derentwillen diese gesetzt werden und die unsere Gefühle und unser willentliches Streben ansprechen bzw. herausfordern. Wir meinen hier nur die Klasse der sittlichen Werte, deren

¹⁴ *Werner Becker*, Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung für die liberale Demokratie. München-Zürich 1982, S. 202.

¹⁵ S. Anm. 6. – Vgl. *Ernst Tugendhat*, Probleme der Ethik. Stuttgart 1984, S. 154 f. u. 162 ff.

Kennzeichen die Erfahrung unbedingter Verbindlichkeit im Praktischen ist, das „kategorische“ Sollen. Diese sittlichen Werte können als Handlungsziele gewissermaßen objektiviert betrachtet werden, d. h. als „Güter“, die von Hause aus keine sittliche Spezifikation an sich haben wie die Gesundheit eines anderen, die Ermöglichung von Eigentum, die unverstellte Kommunikation, aber hinter denen noch nichtempirische Güter liegen wie Menschenwürde und was sich daraus ableiten läßt. Sittliche Werte können aber auch als *Haltungen* des Menschen betrachtet werden, die bewußt eingenommen werden und, wenn sie zu einem Habitus geworden sind, traditionell „Tugenden“ heißen; sie beziehen sich auf die Werte, d. h. die Güter im ersteren Sinn wie Gerechtigkeit, Güte, Mitleid usw.¹⁶. Voraussetzung sittlichen Handelns im Sinne der *Kantschen* Moralität sind *sittliche Urteile* über Werte im doppelten Sinn bzw. über die Geltung oder Anwendbarkeit von *Normen*, die das regelmäßige Anstreben und Verwirklichen von Werten praktisch für Individuen und Gesellschaften sichern. Sittliche Urteile, zumal in einer Zeit pluralistischer Wertungen, scheinen immer „*Wertvorzugsurteile*“ zu sein¹⁷. Um einen Wert

¹⁶ Franz Boeckle, *Fundamental-moral*. München 1977, S. 23f. und: „als Güter verstehen wir reale Gegebenheiten, die unabhängig vom persönlichen Denken und Wollen existieren, die aber unserem Handeln vorgegeben sind... Im Unterschied dazu bezeichnen wir als Werte bestimmte stereotype Werthaltungen (Tugenden), die nur als Qualitäten des Willens als real existent angesehen werden können“ (a. a. O., S. 259f.) Boeckle unterscheidet auch zwischen „Wert-Einsichten“ bez. „sittlich relevanten Einsichten“ und „sittlichen Urteilen“ (a. a. O., S. 23–26).

¹⁷ So Boeckle, a. a. O., S. 307 u. 286f.; *Tugendhat*, Probleme, S. 67 („In allen Fällen scheint ‚gut‘ auf eine Wahl und ein Vorziehen zu verweisen. Der Komparativ ‚besser‘ scheint gegenüber dem positiven Adjektiv ‚gut‘ Priorität zu haben.“); Robert Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1982, S. 39. („Es gehört nun zur Eigentümlichkeit der Wertwahrnehmung, daß wir nicht jeden einzelnen Wert isoliert wahrnehmen, sondern in Akten des Vorziehens und Nachsetzens.“); Rudolf Ginters, *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*. Göttingen-Düsseldorf 1982, S. 215ff.; Wilhelm Korff in: *Handbuch der christlichen Ethik* Bd. 3, hrsg. v. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling. Freiburg 1982, S. 78ff., 81, 84, 91; Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*. Meisenheim² 1974, S. 168ff. (Reiner gibt neben einer Rangordnung der Werte noch eine „Rangordnung der Wertvorzugsprinzipien“ an: S. 175f.).

immer oder unter angebbaren Umständen einem anderen vorzuziehen, bedarf es eines Grundes. Die hier beschworene Situation des Wertpluralismus besteht also darin, daß die Gesellschaft als ganzes *keine gemeinsam erkannten und anerkannten Gründe* mehr sieht, um Werte anderen Werten vorzuziehen, ja um überhaupt die Werthaftigkeit bestimmter sittlicher Werte zu sehen. Es ist unstritten, ob Werte kognitiv oder/und emotional erfaßt werden – jedenfalls gibt es weder eine gemeinsame rationale noch eine gemeinsame emotionale Begründung für die Ranghöhe von Werten. Da *keine begründeten Wertvorzugsurteile* gemeinsam gefällt werden, verbleiben Begründungen, wenn sie überhaupt versucht werden, in einem subjektiven Raum, oder das Handeln ist rein dezisionistisch, oder es ist trotz sittlicher Materie bloß außen-geleitet.

2.2 Die Tatsache, daß wir keine gemeinsamen Wertvorzugsurteile mehr zu fällen imstande sind, die darauf aufruht, daß wir keine gemeinsamen Werteinsichten vollziehen, wird gemeinhin „Pluralismus“ genannt; bewertet wird diese Tatsache heute oft als „Wertchaos“. Daß bedeutende Reste von Gemeinsamkeiten noch vorhanden sind, wird damit nicht gelegnet. Der Begriff „*Pluralismus*“ bedarf aber noch einer Klärung.

Es ist eine historische und ethnologische Tatsache, daß unterschiedliche Gesellschaften mit unterschiedlichen Moralsystemen bestanden haben und bestehen, und dies in synchronischer wie auch in diachronischer Betrachtung. Dieser bekannte Pluralismus ist eine wertfreie Beschreibung von Gegebenheiten. Zu diesen Tatbeständen gehört aber, daß eine jede in sich geschlossene und dauerhafte Gesellschaft selbst ein nicht-pluralistisches, sondern ein in sich konsistentes Moralsystem aufweist. Am Anfang steht nicht die Universalität des Sittlichen, sondern die *Partikularität des konkreten Ethos* einer bestimmten Menschengruppe. Rechtfertigungsbedürftig war nicht die Partikularität, sondern immer die Überschreitung dieser Richtung auf größere Gemeinsamkeit oder gar Universalität, welche erst ein spät auftauchendes Kulturprodukt in problematisch werdenden partikulären Moralsystemen

ist¹⁸. Diesen Begriff von Pluralismus sollte man schlicht „*Pluralität*“ nennen und wertfrei gebrauchen. Man kann ihn auch *kulturellen Relativismus* heißen. Der Begriff „Pluralismus“ würde sich im Sinne eines *ethischen Relativismus oder Skeptizismus* erst dann eignen, wenn man damit die prinzipielle Unmöglichkeit von Bewertungen unterschiedlicher Moralsysteme behauptet, so daß nur die Formel übrigbliebe: „Jede Gesellschaft, jede Kultur hat von ihrem Standpunkt aus ebenso recht wie jede andere“. Unser Problem besteht aber in einer *intra- oder infragesellschaftlichen Pluralität*, die es nunmehr Subgruppen der Gesellschaft und in weitem Ausmaß sogar Individuen erlaubt, eine von der Tradition oder der herrschenden Moral abweichende Einstellung einzunehmen, das heißt, abweichende Werteinsichten und Wertvorzugsurteile zu haben. Als einigermaßen zutreffende Beschreibung eines gegenwärtigen Zustands mag dieser Begriff von Pluralismus hingehen, obwohl ich es vorziehen würde, die *festgestellte* Vielfalt Pluralität zu nennen und erst die daraus oft *hergeleitete Ideologie* im analogen Sinne wie oben Pluralismus zu nennen – mit der Variante: Jedes Individuum hat ein Recht auf seine eigene Moral (gewisse Grenzen einberechnet)¹⁹.

2.3 Die geschilderte und beklagte Situation möchte ich nicht in Analogie zum Paradoxon der politischen Freiheit nach *Popper* betrachtet sehen. Sie ist *nicht ein Paradoxon sittlicher Freiheit*. Nur wenn ich von einem ähnlich ungereinigten Freiheitsbegriff wie *Popper* ausgehe, kann und muß die Freiheit der Wertwahl sich selbst aufheben, da totale Beliebigkeit die sittliche Autonomie des einzelnen Menschen suspendiert und eine gesellschaftliche Lage schafft, in der diese Autonomie erschwert oder unmöglich gemacht wird. Daß im Denken und Handeln der Menschen heute dieser Freiheitsbegriff vorhanden ist oder gar vorherrscht, muß

¹⁸ *Wolfgang Kluxen*, Ethik des Ethos. Freiburg i. Br. - München 1974, S. 56; *Bernard Quelquejeu*, Vielfalt der geschichtlichen Moralsysteme und Universalität als Kriterium des sittlichen Urteils, in: *Concilium*, 17. Jg. (1981), S. 800-806.

¹⁹ *Hans Joachim Türk*, Pluralismus in der christlichen Ethik, in: *Ethos des Alltags*. Festgabe für *St. Pfürtnner* zum 60. Geburtstag, hrsg. v. *A. Bondolfi, W. Heierle u. D. Mieth*. Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, S. 89-102.

zugegeben werden. *Freiheit* wird verstanden und praktiziert *als Beliebigkeit und Willkür in der Wahl irgendwelcher Werte oder Unwerte*. Entweder gehen die Wertesichten auseinander und die Wertvorzugsurteile lauten unterschiedlich bzw. gegensätzlich – oder man handelt, ohne überhaupt Urteile bewußt zu fällen, weil die *Beliebigkeit selbst als Wert* empfunden und erfahren wird. Freiheit scheint also grundsätzlich mißverstanden zu werden. Nicht ein Zuviel an autonomer Freiheit, ein Zuviel an Einsichten zerstört die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft, sondern ein Zuwenig an autonomer Freiheit. Mir scheint, daß wir gar nicht in der von *Popper* beschriebenen offenen Gesellschaft leben, mindestens nicht im Hinblick auf den sittlichen Zustand unserer Gesellschaft. Ich vermute, eine Gesellschaft freier, autonomer Subjekte, die sich an Wertesichten binden und Wertvorzugsurteile begründen würde, verfiel nicht in das Wertchaos, das wir vorfinden. Also scheint mir *Popper* bis zum Beweis des Gegenteils nicht der Schuldige zu sein.

Wenn auch soziologische Autoritäten wie *Max Weber* und *René König* den Antagonismus der Wertpositionen, die in unserer pluralistischen Gesellschaft eingenommen werden, für rational unaufhebbar halten, so muß doch dagegen auf folgendes verwiesen werden: *Autonome Freiheit setzt Vernunft und Verstand* (beides im *Kantschen* Sinne) *voraus*, was hier nicht zu begründen ist. Und *Vernunft* läßt sich nicht davon abbringen, als *theoretische auf Einheit hin* unterwegs zu sein, auch auf Einheit der Wertesichten und Werturteile; als *praktische* wird sie die *Autonomie des sittlichen Subjekts* auch in dessen fehlbaren Einsichten und Urteilen *respektieren*. Zwischen beidem wird ein sittlich legitimerter *Kompromiß* (was traditionell unter ethischen Verdikt stand) immer neu in Theorie und Praxis zu versuchen sein²⁰. Verstand, Vernunft und Freiheit tendieren nicht zum Chaos, sondern eher zur Einheit. Die einzig relevante Frage ist die, ob jene nicht nur *notwendige Bedingungen* gesellschaftlicher Gemeinsamkeit, sondern auch zurei-

²⁰ *Kluxen*, Ethik, S. 56ff., 63, 70f.; Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3, S. 98.

chende sind – worüber noch zu handeln ist; vorweggenommen gesagt: sie dürfen *nicht ausreichen* als Garanten der erstrebenswerten Einheit, aber sie sind freizusprechen von der Anklage der Urheberchaft am Wertchaos.

3. Verfahrensweisen als Grundlage gemeinsamer Werte

3.1 Eine Gesellschaft, die sich die beschriebene *Offenheit*, Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit der Werturteile leisten kann, wird von *Popper* und anderen liberalen Denkern nicht nur als Tatsache akzeptiert, sondern als *Wert in sich* betrachtet. Nach ihnen hängt die Freiheitlichkeit und Humanität der Gesellschaft nicht von den Werten ab, die in ihr inhaltlich etabliert sind, sondern von den *Verfahrensweisen*, mit deren Hilfe man innerhalb dieser Gesellschaft Werte als geltend etabliert. Formale, prozedurale Garantien sind es, die den humanen Charakter einer Gesellschaft ausmachen. Die Analogie zur Wissenschaftstheorie von *Popper* springt in die Augen. Darin geht es nicht um gültige Wahrheiten, sondern um empirische und rationale Verfahren, die den Weg zur möglichen Falsifizierung offenhalten. Die gesellschaftlichen Verfahren zur Wahrung des menschlichen Miteinanders einschließlich der politischen Prozeduren müssen dem offenen Charakter der Gesellschaft entsprechen, d. h. „One man, one vote“, die „Goldene Regel“, der Gerechtigkeitsgrundsatz, daß Gleiches gleich, Ungleiches ungleich zu behandeln ist, die Anerkennung des Mehrheitsbeschlusses, die Respektierung von Wahl- und Abstimmungsmodalitäten. In dieser Konstruktion kann ebenso wie ein Paradox der politischen so auch eines der sittlichen Freiheit auftreten, indem mit freiheitlichen Entscheidungsverfahren freiheitswidrige und damit unvernünftige, unsittliche Werte von der Mehrheit durchgesetzt werden. Somit ist *Poppers* Idee oft genug als nur formal und unter sittlichem Aspekt als inhaltsleer kritisiert worden. Diese *anscheinende Wertfreiheit* in ihrer Beschränkung auf das Prozedurale scheint anfällig für jedweden Unwert, der in das leere Gehäuse von einer Mehrheit eingebracht werden kann. Ich möchte

zu *Poppers* Gunsten, aber auch zur Korrektur an ihm einiges bemerken.

3.2 Die *Verfahren* sind keineswegs so formal, wie sie erscheinen, sie *implizieren materiale Werte*. *Popper* begründet und entfaltet diese Werte leider nicht explizit. Fragt man aber nach dem *Rechtfertigungsgrund* für die erwähnten Verfahrensweisen, so gerät man unweigerlich (es sei denn, man sei ein unbelehrbarer Positivist) auf metaphysischen Grund. Letztlich ist es die Menschenwürde eines jeden Individuums, ferner die Gerechtigkeitsidee (die Crux eines jeden undifferenzierten Utilitarismus), das, was etwa bei *Rawls* „fairness“ heißt, der Wert der und die Bindung an die Wahrheit, was überhaupt die Geltung von Verfahrensregeln begründet, nimmt man diese nicht nur als reine und zufällige Setzungen, die auch genauso gut anders und gegenteilig sein könnten. Ich vermute, daß sogar viel mehr an materialer „Wertethik“ (dies nicht im Schulsinn gemeint) in der Formalität des Kritischen Rationalismus enthalten ist, als dies bei *Kants* kategorischem Imperativ der Fall ist. Ähnliches mag auch für die modernen Konsensentheoretiker wie *Apel* und *Habermas* gelten, auch wenn wir nicht zugeben, daß die *Universalisierbarkeit* bzw. das *Konsensverfahren* den *inneren Grund* des sittlichen Guten konstituiert, wohl aber zugeben, daß jene das sittlich Gute finden helfen. Zur Stützung meiner Vermutung darf ich *Popper* selbst zitieren: „Was ich vom Staat verlange, ist Schutz; nicht nur für mich, sondern auch für andere. Ich verlange Schutz für meine Freiheit und für die Freiheit anderer. Ich möchte nicht einem Menschen ausgeliefert sein, der die größeren Fäuste oder die besseren Waffen besitzt. Mit anderen Worten: Ich wünsche, daß der Unterschied zwischen Angriff und Verteidigung anerkannt werde und daß die organisierten Kräfte des Staates die Verteidigung unterstützen. (Verteidigt wird der status quo, und das vorgeschlagene Prinzip läuft auf folgendes hinaus: der status quo soll nicht gewaltsam, sondern nur auf gesetzmäßigem Wege, durch einen Kompromiß oder eine Entscheidung geändert werden; ausgenommen sind Fälle, in denen es keine legale Prozedur zu seiner Veränderung gibt.) Ich bin zu gewissen Einschränkungen

meiner Freiheit durch den Staat völlig bereit, vorausgesetzt, daß die mir verbleibende Freiheit durch den Staat geschützt wird; denn ich weiß, daß einige Einschränkungen notwendig sind; so zum Beispiel muß ich meine ‚Freiheit‘ anzugreifen aufgeben, wenn ich wünsche, daß der Staat meine Verteidigung gegen Angriffe unterstützt. Aber ich verlange, daß der fundamentale Zweck des Staates nicht aus dem Auge verloren werde: nämlich der Schutz jener Freiheit, die den anderen Bürgern keinen Schaden zufügt. Daher fordere ich, daß der Staat die Freiheit der Bürger auf möglichst gleiche Weise einschränkt, aber nicht mehr, als nötig ist, um eine gleiche Begrenzung der Freiheit zu erreichen“²¹. Popper nennt diese Auffassung eine „*protektionistische Theorie*“ des Staates, hebt sie entschieden ab von der liberalen Auffassung der striktiven Nichtintervention und erklärt: „Freiheit jeder Art ist klarerweise unmöglich, solange sie nicht durch den Staat gesichert wird“²². Diese Theorie „enthält keine Aussagen über die wesentliche Natur des Staates oder über ein natürliches Recht auf Freiheit... Die Theorie formuliert eine politische Forderung oder genauer einen Vorschlag zur Annahme eines bestimmten Verfahrens“²³. Die Argumentationsweise ist erkennbar eine aus der angelsächsischen Tradition. Sie will sich metaphysischer Wesensaussagen enthalten, nimmt ihren Ausgangspunkt beim vernünftigen Selbstinteresse und sucht dieses zu verallgemeinern²⁴ und will sich mit Verfahrensregeln bescheiden. Die Bescheidung irrt. Ein natürliches Recht auf Freiheit ist unbedingte Voraussetzung für die Geltung der zitierten Regeln, ja *diese Freiheit ist inhaltlich spezifiziert*, um sie von uneigentlicher Freiheit (siehe die Anführungszeichen im Popper-

²¹ Popper, Offene Gesellschaft I, S. 156f.

²² A. a. O. 158.

²³ A. a. O. 159.

²⁴ Einen beachtlichen, wenn auch nicht ganz überzeugenden Versuch, aus rationalem Selbstinteresse allgemeine moralische Regeln anzuleiten, hat *Bernard Gert* vorgelegt: Die moralischen Regeln. Für eine neue rationale Begründung der Moral. Frankfurt a. M. 1983. – Besonders beachtenswert der Gesichtspunkt, daß die Basis (nicht die „Ideale“) der Moral in Regeln zur Abwehr des Bösen, nicht zur Erstellung des Guten besteht. Hierin ist *Gert* dem theoretischen und gesellschaftlichen Fallibilismus *Poppers* ähnlich.

schen Text!) zu unterscheiden; das Wort „gleich“ setzt eine inhaltliche Gerechtigkeitsidee voraus, im Verlangen nach Schutz ist eine inhaltliche Qualifizierung der Wertigkeit von Angriff und Verteidigung vorausgesetzt usf. Die Einschränkung der eigenen Freiheit, des scheinbar höchsten Gutes, läßt sich nur ontologisch in der Personwürde und diese nur im Absoluten zureichend begründen und absichern. *Popper* nähert sich dem sittlich gefüllten Begriff autonomer Freiheit, den wir oben beschrieben haben. Im Zusammenhang mit seiner Option für die Bescheidenheit des *Sokrates* gegen *Platons* Totalitarismus sieht *Popper* in jedwedem „Philosophenkönigtum“ die Gefahr, unter Berufung auf unkontrollierbare höhere Einsichten mit staatlicher Macht das sittliche höchste Gut durchzusetzen. Es wäre dies „die Methode des Planens im großen Stil, die utopische Sozialtechnik, die utopische Technik des Umbaus der Gesellschaftsordnung oder die Technik der Ganzheitsplanung“, der er gegenüberstellt „die von Fall zu Fall angewendete Sozialtechnik, die Sozialtechnik der Einzelprobleme, die Technik des schrittweisen Umbaus der Gesellschaftsordnung, oder die ad-hoc-Technik“²⁵. Hierzu bedarf es einer Verfahrensordnung, in der, wenn auch undeutlich und nur in der Weise der Antizipation und Voraussetzung, wesentliche humane Werte investiert sind. Wer z. B. jemals einige Zeit in angelsächsischen Ländern zugebracht hat, wird bemerkt haben, welche bedeutenden sittlichen Werte in den strikt allenthalben (wenn auch leider gewöhnlich nur innerhalb ein und derselben Schicht) eingehaltenen Spielregeln des zwischenmenschlichen, öffentlichen und politischen Lebens verborgen sind, obwohl kaum jemand sie in ihrer Tiefe begründet und gerade weil sie sich von dem Hintergrund eines ansonsten recht lässigen Benehmens abheben. Im zitierten Zusammenhang spricht *Popper* von einem „Recht, nicht unglücklich gemacht zu werden“ und einem „Recht auf alle nur erdenkliche Hilfe“ auf seiten der Leidenden. Und er sieht die gesellschaftliche Aufgabe nicht darin, das sittlich höchste Gut zu realisieren,

²⁵ *Popper*, *Offene Gesellschaft I*, S. 213f.

sondern Übel abzuwehren²⁶. Es weiß aber jeder metaphysisch und platonisch Geschulte, daß die *Definierung* von etwas als *eines physischen oder sittlichen Übels* den *Vorgriff auf etwas Gutes impliziert*, der nicht im Bewußtsein ablaufen muß; demnach ist hier eine materiale, normative Ethik vorausgesetzt, wenn auch leider nicht expliziert. Mit den Erfahrungen, die wir seit der Abfassung von *Poppers* Werk gemacht haben, sind wir zur genaueren Explikation angehalten. So ist Freiheit nicht nur von individueller Willkür und Aggression bedroht, sondern von institutionellen und strukturellen Faktoren. Aber ich weiß nicht, was man dem Gedanken entgegensetzen soll, daß die Aufgabe der öffentlich etablierten Verfahren, unbeschadet ihrer Wertgebundenheit und Werthaftigkeit, nicht darin besteht, das positiv Gute in dieser Welt zu etablieren, sondern daß in dieser Welt institutionell und politisch nicht mehr durch Verfahren geleistet werden kann, als Übel abzuwehren, die im öffentlichen Prozeß als Übel verstanden werden. Was sittlich gut ist, kann – abgesehen von seiner ontologischen und transzendenten Herkunft – Realität doch nur gewinnen vom guten Willen allein (nach *Kant*), vom einzelnen also. Wie die Musik im Unterschied zur bildenden Kunst existiert das sittlich Gute nicht in einer zeitüberdauernden Hypostase, sondern nur im je zeitlichen Tun von je einzelnen. So ist es nicht Funktion von Institutionen und Organisationen, das Gute zu repräsentieren; vielmehr ist das Aufgabe der je handelnden Menschen, von denen nur ein Abglanz auf Strukturen, Verfahren und Institutionen fallen kann, der das Gute ahnen läßt. *Öffentliche Verfahren* können und müssen moralische Regeln sanktionieren, moralische Regeln oder Normen verstanden als Verbote von öffentlich als schlecht befürworteten Handlungen; *sittliche Werte* selbst können *nur im individuellen und gemeinsamen Handeln* sittlich autonomer Menschen repräsentiert und realisiert werden. Die Freiheit, die *Poppers* Protektionismus und Formalismus erhalten will, ist kein Selbstzweck, sondern nur der von Verfahren geschützte Handlungsraum, in dem das sittlich Gute überhaupt möglich ist. In der inzwischen zur Ruhe gekommenen

²⁶ A. a. O., S. 215; vgl. Anm. 24.

Debatte über die Grundwerte in der Bundesrepublik Deutschland wurde in der viel diskutierten Rede von *Helmut Schmidt* eine verwandte Position bezogen²⁷. Ich sehe in *Poppers* Konzept der offenen Gesellschaft, in der angedeuteten Weise vertieft und angereichert, durchaus einen Beitrag für das notwendige ethische Minimum, das die Gesellschaft benötigt. Man nehme dazu die folgenden Überlegungen von *Ernst Tugendhat* zur Begründung der Einschränkung individueller Freiheit, die nur formal zu sein scheint, es aber nicht ist: „Das Individuum sieht sich in der Gesellschaft mit Normen konfrontiert, die es befolgen muß, und zwar in einem Sinn von ‚muß‘, der besagt, daß diese Normen belegt sind mit derjenigen Sanktion, die im Schätzen/Geringschätzen der Person in dem, was sie selbst ist, besteht ... Ein Individuum, das gegenüber dieser ... Sanktion unempfindlich ist (‘lack of moral sense’), kann diesen Sinn von ‚muß‘ nicht verstehen. Für ein solches Individuum bleibt ‚Moral‘ ein leeres Wort. Im andern Fall wird (bzw. kann) es nach einer Begründung verlangen, warum es seine Freiheit gemäß gerade diesen Normen einschränken muß, um von seinen Mitmenschen bejaht zu werden.“ Und: „Diese Voraussetzung, daß die wechselseitige Schätzung der Personen als solcher bejaht wird, liegt allen moralischen Konzeptionen gleichermaßen zugrunde.“ Und: „Die Frage: Warum muß ich meine Freiheit gemäß gerade diesen Normen einschränken, um von allen bejaht zu werden? wird so beantwortet: Weil diese Normen die Eigenschaft haben, gut für alle zu sein, und weil du einer von allen bist. Die so begründete Moral ist die Moral des wechselseitigen Respekts, die gebietet, sich wechselseitig als „Zweck an sich“ praktisch anzuerkennen (zu berücksichtigen)“²⁸.

3.3 Nach diesen abstrakten Überlegungen zu einer aktuellen Applikation des Gesagten. Wir treffen heute auf eine Anzahl von „*Bewegungen*“: Friedensbewegung, Frauenbewegung, ökolo-

²⁷ Stellungnahme von *Helmut Schmidt* in: Herderkorrespondenz, 30. Jg., (1976), S. 356–360. – Zusammenfassende Darstellung von *Karl Lehmann*, a. a. O., 31. Jg. (1977), S. 13–18.

²⁸ *Tugendhat*, Probleme, S. 154, 164, 162.

gische Bewegung usw., die sich alle auf hohe oder gar höchste sittliche Werte berufen und *im Namen dieser hohen Werte* das Recht reklamieren, *formale Prozeduren* zu umgehen, zu bekämpfen und wenn möglich abzuschaffen, weil sie *überflüssig* oder sogar den höheren Werten *im Wege* sind. Nicht weil diese Bewegungen etwa falsche Werte im Sinn hätten, sind sie gefährlich, sondern weil sie in der Nachfolge der „volonté générale“ von *Rousseau* den wahren Gesamtwillen oder – neomarxistisch – das „wahre Bewußtsein“ verkörpern und als *Minderheit im Namen höheren Rechts* die bisherigen gesellschaftlichen Verfahrensweisen und deren Ergebnisse nicht nur theoretisch für ungültig erklären, sondern sie auch praktisch aufheben und zerstören wollen. Und noch ein Blick in den kirchlichen Raum: *Wie* in der Kirche Wahrheit gefunden wird, *wie* sie verkündet wird, *wie* Ämter besetzt werden, *wie* Lehrzuchtverfahren ablaufen, *wie* Eheungültigkeits- oder Laisierungsverfahren prozedural geregelt sind, *wie* Rechte und Pflichten kirchlicher Dienste geordnet sind, *wie* Hirtenschreiben entstehen (man vergleiche die Weise, in der die letzten beiden Pastorals über Frieden und Wirtschaft der US-Bischöfe erstellt wurden mit der hieszulande üblichen), alles das impliziert nicht nur inhaltliche sittliche Werte bzw. Unwerte, sondern trägt zur Glaubwürdigkeit des Christentums mindestens ebenso viel bei wie die eigentlichen Inhalte, deren Vehikel sie sind. Manche Dissense und Proteste in der Kirche richten sich nicht gegen Lehren und Weisungen, sondern gegen die Art, wie sie zustande kommen und transportiert werden.

4. Über die Verfahrensebene hinaus: Gesellschaftliche Einsichten in Werte

Wir wären bereits ein gutes Stück weiter in Richtung auf einen gesellschaftlichen Konsens, wenn die Diskussion um bestimmte ethische Werte z. B. hinsichtlich der Abtreibung, der Euthanasie, des Tierschutzes, der Gentechnologie, der Kernkraft, der sozialen Gerechtigkeit nach fairen, vernünftigen, gerechten Verfahren ablaufen würde, die teils rechtskräftig, teils im common sense der

Bevölkerung verankert sein müssten. Wir sind immer noch nicht im Besitz von ausreichenden individuellen, gesellschaftlichen und politischen Regeln für den vielbeschworenen „Diskurs“ in einer gewaltfreien „idealen Sprechsituation“ (Habermas), die eine notwendige, aber nicht ausreichende Bedingung für gemeinsame Werteinsichten und -urteile ist, andererseits aber niemals in dem geforderten Maß realisiert werden kann. Es gilt also, über die Verfahrensebene hinaus auf die Ebene substantiiert sittlicher Werte selbst zu gelangen.

4.1 *Erster Zugang: Rationale Universalisierung.* – Ich setze voraus, daß Christen sittliche Werte erkennen, erfahren, verwirklichen wollen nicht nur für ihr persönliches Leben, sondern für den Bestand der Gesellschaft überhaupt. Diese in der Geschichts- und Weltbetrachtung von heute partikuläre Ethik steht für die einzelnen Christen und die verfaßten Kirchen unter *Legitimationszwang*, wenn sie nicht nur ein *Lebensstil ad intra*, sondern eine *allgemeine Relevanz* haben soll. Einigermaßen gelungene Beispiele für die Lösung dieser Aufgabe bieten die katholische Soziallehre, die aufgegangen ist in die für alle wohltätige Sozialgesetzgebung der Bundesrepublik Deutschland oder der Beitrag von Christen in dem klassischen Land des Pluralismus, den USA, bei der Sklavenbefreiung, in der Civil-Rights-Bewegung, im Umweltschutz und der Anti-Vietnam-Krieg-Kampagne. Eine Einsicht, seit *Kant* immer mehr verbreitet und in dem Terminus „*Universalisierung*“ heute fast allgemein als Kennzeichen des Sittlichen überhaupt anerkannt, kommt den Christen zu Hilfe. Ein Mensch mag subjektiv „gut“ bzw. „schlecht“ handeln, ohne daß dieses Handeln als *Maxime* ein allgemeines Gesetz für die Menschheit sein kann bzw. dagegen verstößt; moralisch „richtig“ bzw. „falsch“ zu handeln beansprucht intersubjektive Gültigkeit und ist nicht zu haben, ohne daß darauf rekurriert wird, daß unter gleichen Bedingungen dasselbe für alle Menschen richtig bzw. falsch sein muß²⁹. Die sitt-

²⁹ Diese Unterscheidung macht *Bruno Schüller*. Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf 1973, S. 159 u. 102 ff.

liche Richtigkeit bezieht sich nicht auf die Individualität des Menschen, sondern auf das Menschsein des Menschen; dies ist allerdings eine nichtempirische Unterstellung. Aber nur so ist die formal erhebliche Gleichheit innerhalb gesellschaftlicher Verfahren zu begründen. Mag die *Kantsche* Universalisierung rein aus logischer Widerspruchsfreiheit ein falscher Weg sein, mag die Universalisierung im Diskurs, in der Kohärenz und im Konsens auch nur heuristischen, aber nicht konstitutiven Rang haben, mag die hypothetische Fragestellung, was alle vernünftigen Menschen befürworten würden unter vernünftigen Bedingungen³⁰, einer empirisch gesicherten Antwort entbehren, so bleibt es doch allemal wenigstens ein *Kennzeichen* alles sittlich Richtigen, unter angebbaren Bedingungen universalisierbar zu sein. Das Problem ist nur, daß in der Realität diese Bedingungen nicht ohne weiteres herstellbar sind – darüber noch später. „Mangelnde Universalisierbarkeit macht eine Handlung nicht unmoralisch. Wenn aber eine Handlung die Verletzung einer moralischen Regel ist, dann macht das Fehlen der Universalisierbarkeit sie unmoralisch“³¹. „Jede, auch die konkrete moralische Regel ist universell in dem Sinn, daß, wenn in einem konkreten Fall gesagt wird, so oder so solle gehandelt werden, impliziert ist, daß man dasselbe in jedem anderen Fall, der diesem in allen relevanten Aspekten gleich ist, ebenfalls fordern müßte“³². Ich möchte vorschlagen, daß Christen und Kirchen in der öffentlichen Diskussion sich dieser Aufgabe unterziehen, ohne auf ihre spezifisch eigene Begründung (es sei denn, sie sprechen ad intra oder im missionarisch-pastoralen Sprechkontext, nicht aber in ihrem Öffentlichkeitsauftrag als „Sauerteig“ der Gesellschaft) zu rekurrieren, und mit allen rationalen Mitteln die Universalisierbarkeit sittlicher, sozial bedeutsamer Werte zu erweisen. Gemäß der Tradition der moraltheologischen Lehre von

³⁰ Nächst *Habermas* (bes. in: *Jürgen Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. 1983, S. 53–125), und *Apel* sei hier auf *John Rawls* oder *Ernst Tugendhat* verwiesen.

³¹ *Gert, Regeln*, S. 228.

³² *Tugendhat, Ethik*, S. 99.

der „geordneten Selbstliebe“ kommt eine solche Universalisierungsstrategie nicht aus, ohne die Stationen der so mißachteten Selbstliebe, des *bonum utile auf dem Weg zum bonum honestum* zu durchlaufen. Und, wie mir scheint, lassen sich auch nicht deontologisch verstandene Normen aus höheren Regionen gesellschaftlich kommunizieren, sondern diese nur in der Weise *regelutilitaristischer Konstruktion*, vom *teleologischen Aufweis* der (vor allem negativen) *Folgen* – da Moral in der Sozietät in Normen zur Verhinderung von Bösem besteht, die Anziehungskraft des Guten sich jedoch nicht organisieren läßt³³. Der Argumentationsweg verlief dann etwa wie folgt: „Die Individuen appellieren gegenseitig aneinander, daß es in ihrem wechselseitigen Interesse liegt, sich auf eine normativ sanktionierte Praxis zu einigen, derart, daß nur solche Normen zugelassen sein sollen, deren Geltung für sie gleichermaßen gut ist. Dieser Einigungsprozeß kann nur zu Normen führen, die symmetrisch sind, weil der Hintergrund dieses Verständigungsprozesses ja die Alternative ist, daß es keine sozialen Normen gibt; daher hat keiner der Beteiligten eine normativ begründete bevorzugte Machtposition als Ausgangslage... Dieser Begründungsprozeß ist kommunikativ, weil nicht ein Wahrheitsanspruch begründet wird, sondern eine gemeinsame Praxis, ein gemeinsames Wollen“³⁴. Dieser Weg zur Universalisierung sittlicher Forderungen an die Gesellschaft und ihre Institutionen suspendiert methodisch eine ontologische Begründung, bleibt aber nicht allein in der Aufstellung von Prozeduren, sondern bezieht sich auf empirisch *feststellbare Tatsachen*, die (aus welchen Quellen auch immer gespeist) *öffentlich als nicht-sein-sollend erklärt* werden können, die es zu verhindern gilt. In einem gewissen Sinne ist es eine naturalistische, kognitivistische und teleologische Ethik, die damit installiert wird. Ganz schlicht gilt es öffentlich zu fragen und

³³ Zum Regelutilitarismus s. *Ginters*, Werte, S. 201–214; zu Deontologie und Teleologie a. a. O., S. 187–190; *Boeckle*, Fundamentalmoral, S. 306–319; *Schüller*, Begründung, passim; ferner die heftige Diskussion in der Herderkorrespondenz 1982/83.

³⁴ *Tugendhat*, Probleme, S. 127f.

zu antworten: Welche Folgen wollen wir durch moralische Regeln verhindern? Ein großer Teil der Gefolgsleute der Pro-Abortion-Campaign in den USA ermangelt, wie mir berichtet worden ist und wie ich mich von Äußerungen überzeugen konnte, schlichtester biologischer Tatsachenkenntnisse! Die Folgen staatlichen Rechtes über Leben und Tod sind geschichtlich offenkundig geworden, ebenso die eines seinerzeit sittlich begründeten Nationalismus. Die Verarbeitung solcher und anderer Erfahrungen sowie ihrer Folgen führt zu einer gemeinsamen Urteilsbildung. Nicht zu vergessen ist, daß sittliche Werte eigentlich darin bestehen, daß gesinnungsmäßige und willentliche Einstellungen und Handlungen sich auf höchst empirische Fakten richten, als da sind: das Leben, die Gesundheit, der Besitz, die eheliche Gemeinschaft usw. *Der Durchgang durch das Feld der empirisch faßbaren Güter ist für sittliches Handeln nicht zu vermeiden.* Und in der unvollkommenen Welt müssen solche Güter gewogen, verglichen, vorausberechnet werden. Hier ist das Feld rationaler Universalisierung: Was ist für alle gut in Ansehen prinzipieller Gleichheit in der Würde des Menschseins? Nicht ist dieser Universalisierungsweg gleichzusetzen mit dem undurchführbaren utilitaristischen Grundsatz der Pflicht zur Maximierung des Guten – dieser ist in seiner Gültigkeit oft genug widerlegt worden³⁵. Daß die Qualifizierung des Bösen als Bösem einen Vorbegriff des Guten voraussetzt, daß dieser nicht allein von der gemeinsamen Erfahrung etwa des Selbstinteresses und der Reziprozität abzuleiten ist, sondern so allenfalls plausibel gemacht werden kann, ebenfalls nicht vom öffentlichen Befürworten oder von der Konsensprozedur allein begründbar ist, sei hier als selbstredend verschwiegen. Die sittliche, humane Relevanz mag sich spiegeln in allgemeiner Bewertung von empirischen Gütern, sie *entstammt aber der Tiefenstruktur des Seins*, in der der *Humesche* Satz nicht mehr gilt, daß vom Sein kein Weg zum Sollen führt. Nur sehe ich keine Möglichkeit, mit dieser

³⁵ Gert, Regeln, 108ff.; John Leslie Mackie, Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen. Stuttgart 1981, S. 157–189; John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1975, passim.

Sicht der Dinge in die gesellschaftliche und politische Diskussion einzutreten, um universalisierbare Regeln zu etablieren, nach denen sich eine pluralistische Gesellschaft trotz ihres so benannten Selbstverständnisses richten will und soll. Ob das *Zeugnis gelebter und vom Evangelium und von Gott her begründeter sittlicher Werte* nicht einzelne – das ist unbestritten –, sondern die Gesellschaft als Ganzes zur Annahme universeller Regeln bestimmen kann, scheint mir ganz und gar fragwürdig. Von fundamentalistischen, biblizistischen und charismatischen Bewegungen in den Kirchen verspreche ich mir nichts für die Bewältigung des gesellschaftlichen Wertchaos, denn diese Richtungen pflegen ihre Partikularität, allenfalls mit der sektiererischen Attitüde des Missionars. Aber das Verfahren ist ganz und gar unpolitisch und bedeutet nur für die eigenen Mitglieder Rettung aus dem Chaos. Der klassische Weg der katholischen Soziallehre und mancher, nicht aller, päpstlichen und bischöflichen Schreiben argumentiert auf die vorgeschlagene Weise, und die Mitarbeit der Kirche in politischen Institutionen scheint sich doch wohl nicht als spezielle Interessenverfolgung, sondern als Sachwahrung universaler Menschheitsgüter zu verstehen.

4.2 *Zweiter Zugang: Autonome Ethik.* – Der Christ ist immer schon ein sittliches Wesen, bevor (nicht immer psychologisch, wohl aber erkenntnistheoretisch gesehen) er ein Gläubiger sein kann. Glauben-können, Glauben-dürfen, Glauben-müssen ist selbst Ausdruck und Folge moralischer Erlaubnis bzw. Verpflichtung. Seit Jahrzehnten hat sich in der katholischen Moraltheologie die Formel entwickelt von der „*Autonomie des Sittlichen*“. Erst jüngst (1984) hat *Alfons Auer* in der Neuauflage seines Buches zu diesem Thema die von ihm entfachte Diskussion noch einmal gesichtet und die Position der autonomen Sittlichkeit erhärtet. Im Grunde ist es nichts anderes als die Wiederaufnahme der im „*Eutyphron*“ von *Plato* vertretenen These unter christlichen Vorzeichen. Das Sittliche hat die ontologische und logische Priorität vor dem positiven Willen Gottes. Inhaltlich sind die geoffenbarten sittlichen Werte und Normen nichts anderes als diejenigen, die aus

dem Menschen ein sittliches Wesen machen und grundsätzlich, abgesehen von besonderen empirischen Bedingungen, von jedem Menschen erkannt und als richtig anerkannt werden können. Der Christ hat lediglich zusätzliche *Erkenntnis- und Motivationshilfen*, er schaut in einen umfassenderen Sinnzusammenhang, aber inhaltlich unterscheidet sich das Christlich-Sittliche nicht vom Menschlich-Sittlichen. Die Argumentationen in den Reden Jesu, die paulinischen Laster- und Tugendkataloge belegen dies anschaulich. Nur so ergibt sich eine Legitimation dafür, daß die Christen und die Kirchen scheinbar spezifisch christliche Moralvorstellungen nicht nur für sich selbst, sondern für die Gesellschaft insgesamt in Geltung setzen wollen. So wie Jesus als der Mensch schlechthin (z. B. explizit in der transzendentalen Christologie von *Karl Rahner*) betrachtet werden muß, unbeschadet dessen, was der Glaube über seine Identität mit Gott sagt, so ist christliche Sittlichkeit vom Anspruch her universalisierbare, *kommunizierbare Sittlichkeit*, mögen auch noch so viele empirische Bedingungen den Prozeß der Universalisierung und Kommunizierung behindern. „Die Kernfrage einer vom Glauben geprägten Ethik kann darum nicht heißen, ob die für das zwischenmenschliche Verhalten sich stellenden Forderungen nur von Christen vertreten werden. Die Frage heißt vielmehr, ob und wie die sich aus der umfassenden Botschaft des Evangeliums ergebenden Konsequenzen für das zwischenmenschliche Leben allen Menschen verständlich gemacht werden können. Im Prinzip müssen sie verständlich und auch konsensfähig sein. Mit einem Wort: Das Eigentümliche der christlichen Ethik liegt nicht in der *Exklusivität* ihrer Handlungsnormen, sondern vielmehr in deren *Kommunikabilität*“³⁶. Daß diese Erkenntnis sich erst aus dem Weg des menschlichen Ethos von partikulären Moralsystemen, auch dem christlichen, über Vermischungen, Auseinandersetzungen, Amalgamierungen und Konvergenzen hin zum Bewußtsein der Universalität überhaupt und zugleich zur Universalität des Christlichen entwickelt hat, ist

³⁶ Franz Boeckle in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, S. 273.

ebensowenig ein Einwand wie die Tatsache, daß historische und kulturelle Farben und Formen das christliche Ethos immer noch partikulär erscheinen lassen. Aufklärung, „Bill of Rights“ von 1789 und 1791, Französische Revolution, amerikanische Sklavenbefreiung von 1863, Völkerbund und Vereinte Nationen, die UN-Erklärung der Menschenrechte 1948, die Dokumente von Helsinki 1975 konvergieren mit innerkirchlichen Vorgängen wie den Friedensbemühungen des Vatikans, den Sozialenzykliken, den vielen Stellungnahmen zu sozialetischen Problemen von *Pius XII.*, der Pastoralkonstitution des Vatikanum II und dessen Erklärung über die Religionsfreiheit³⁷ bis zur heutigen Rolle des Vatikans und der Bischofskonferenzen in Politik und sozialer Welt. Dieser Prozeß der Konvergenz in Richtung auf *Koinzidenz von allgemeiner Humanität und Christlichkeit* im Sittlichen ist geschichtlich involviert und kann nicht willkürlich abgekürzt werden; Rückschläge sind unausweichlich. Zugeständnisse an den Entwicklungsstand bestimmter Kulturen und Gesellschaften sind zu machen – die Richtung aber bleibt unumkehrbar.

Es könnte scheinen, als ob in dieser Konzeption nur das alte neuscholastische *Naturrecht* fröhliche Urständ feierte. Das Verständnis des Naturrechts ist keine einheitliche Größe. Heutige Thomaskenner legen das Gewicht nicht auf eine statische, vorfindliche, ablesbare Ordnung des Seins, sondern auf die *Vernunftfähigkeit des Menschen*, der auch unter wechselnden geschichtlichen Bedingungen das Gute und Böse konkret orten kann, auch wenn eine endgültige bleibende Ordnung des Sittlichen in der Welt nicht einfach für immer dingfest gemacht werden kann; unter dem Vorbehalt von Korrekturen im geschichtlichen Verlauf sind von dieser natürlichen Vernunft wohl aber Invarianten zu erkennen und Ziele als Fixpunkte der sittlichen Orientierung³⁸. Es ist bedauerlich, daß

³⁷ Hans Joachim Türk, *Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz?* Mainz 1967, S. 49–62.

³⁸ Wilhelm Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft.* Mainz 1973, S. 62 ff. u. 76 ff. Ähnlich im Handbuch der christ-

der vor Jahren einmal aufgekommene Begriff der „Zielethik“ zwar noch im Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage) behandelt wurde, aber seitdem eher verdächtigt oder ignoriert worden ist. Korrekturfähigkeit ist ein Essential von Vernünftigkeit und somit von Sittlichkeit. Aber ebenso ist es ein Signum der Vernunft, als richtig erkannte Ziele und Leitlinien als bindend und unumkehrbar anzusehen, wie sehr auch Normen zum Gebrauch auf dem Weg zu diesem Ziel immer wieder einmal der Umdefinierung bedürfen. Variabilität von handlichen Normen auf dem Weg im Blick auf unveränderbare Werte als Ziele heißt nicht Orientierungslosigkeit und Wertchaos. Eher führt eine Überdefinierung von Normen zur Irritation, wenn eine Korrektur durch Einsicht in neue Fakten und Umstände fällig wird. Diese Variabilität statt statischer Überdefinition in allen Details stammt von dem oben beschriebenen empirischen Anteil der Güter, die nie das absolute Gute sind, außerdem von der beschränkten Einsicht des Menschen in die Werthaftigkeit des Guten überhaupt, die sich mildern oder verschärfen kann³⁹. Mit einer hier nur flüchtig skizzierten neueren Naturrechtskonzeption wären auch Gemeinsamkeiten mit der lutherischen Tradition der Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Eigenständigkeit des Sittlichen und der unaufhebbaren Unzulänglichkeit des Guten in dieser Welt zu erreichen, nicht dagegen mit den neuesten biblizistischen Begründungen für bestimmte politische Ziele und Wege.

Die hier vertretene Gleichsetzung von „christlich“ und „allgemeinmenschlich“ unter sittlichem Aspekt darf nicht verwechselt werden mit dem *elitären Minderheitsanspruch bestimmter*, besonders marxistischer *Gruppen*, die sich ihres richtigen Bewusstseins rühmen, den Gegnern dieses absprechen, damit den Dialog und Konsens für unmöglich halten und allein auf die gewaltsame oder

lichen Ethik, Bd. 1, S. 147–164. Zum Naturrecht a. a. O., S. 317–338. – *Wilhelm Korff*, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik. München 1985, S. 40–45, 47, 260–271.

³⁹ *Hans Joachim Türk*, Wandlungen sozialer Hilfe. Zu einer gemeinsamen Theorie von Sozialarbeit und Sozialpädagogik. Düsseldorf 1976, S. 158–172. – Vgl. *Boeckle*, Fundamentalmoral, S. 307 ff.

auch taktische Durchsetzung ihrer das Menschheitsinteresse repräsentierenden Überzeugung bauen. Erstens versuchen Christen ihre Universalisierung der „eigenen“ Werte und Normen rational, argumentativ und kommunikativ zu erweisen, zweitens anerkennen sie die menschliche Gleichwertigkeit ihrer Partner und Gegner, drittens fühlen sie sich aus inhaltlicher Moralität an bestimmte Verfahrensregeln gebunden – nicht nur taktisch, viertens sind sie für Korrekturen auf dem Wege offen.

5. Über die rationale Ebene hinaus: Abbruch des Verfahrens – Entscheidung

5.1 Das Pläydoyer lautete bisher: Christen sollen sich um geregelte Verfahren bemühen, sie einhalten, sie verbessern. Zweitens: Christen sollen empirisch argumentieren und Regeln zur Verhinderung des Bösen in der Weise argumentativer Universalisierung in die Gesellschaft einbringen. Ein dritter Schritt ist zu gehen, der die rationale Argumentation verläßt. Es ist menschliche, individuelle und kollektive Erfahrung, die sich erkenntnistheoretisch untermauern läßt, daß *Rationalität allein nicht zur Anerkennung von Werten und Normen führt* – sie ist eine notwendige, aber keine ausreichende Bedingung für Werteinsicht und Werturteil. Weil Werte unsere *Emotionalität* und unser *willentliches Vermögen* unmittelbar ansprechen, ist der Anteil nicht universalisierbarer und nicht transparenter Aufnahmefaktoren und Reaktionen bedeutend. Darüber besteht kein Zweifel, wie immer man erkenntnistheoretisch des näheren die Beziehungen zwischen Werten und menschlichem Erkennen zu beschreiben sucht⁴⁰. Daher ist eine der wirkungsvollsten Weisen, gemeinsame Wertungen zu fördern das *gemeinsame Erleben*; dieses ist im Gesellschaftlichen im großen Stil leider nur gegeben und auswertbar in der Reaktion auf gemeinsam erfahrene *Desaster*, die eine neue Wertorientierung

⁴⁰ Mackie, Ethik, S. 11ff. u. passim; Tugendhat, Probleme, S. 69; Gert, Regeln, S. 277; Richard Mervyn Hare, Freiheit und Vernunft, Düsseldorf 1973, S. 105ff. u. 209ff.

veranlassen, seltener in positiven Erfahrungen des Guten, da diese in gesellschaftlichen Systemen emotional manipuliert zu werden pflegen (z. B. „Reichsparteitage“, Olympische Spiele 1936 oder auch in den USA 1983, die das nationale Selbstbewußtsein, den Glauben an sich selbst in der Nation gewaltig beförderten). Wollen wir Christen also unseren Beitrag zur Humanisierung und Versittlichung der Gesellschaft einbringen, können wir nicht allein auf der Ebene der rationalen Universalisierung agieren. Die rationale Begründung für moralische Urteile und Einsichten reicht nie ganz aus, besonders dann, wenn die letzten Gründe anvisiert sind: Personenwürde, Gleichheit, Gerechtigkeit, Selbstlosigkeit. Hier verlassen uns alle rationalen Kognitivisten, Konsenstheoretiker, selbst *Kant*. Auf der Handlungsebene im öffentlichen Raum können wir nicht endlos argumentieren, nicht die Herstellung aller erforderlichen Diskursbedingungen abwarten, nicht warten, bis sich Werteinsichten als gemeinsame rational und emotional einstellen. In den Konsenstheorien wird der hypothetische Diskurs nicht genügend von dem real stattfindenden unterschieden. „So zeichnet sich eine Sachlage ab, deren Konturen im Kontext der Moral sich noch verschärfen werden, daß wir nämlich, soweit eine Rechtfertigung durch Gründe reicht, in der semantischen Dimension bleiben, und daß, sobald etwas irreduzibel Kommunikatives auftritt, dies nicht mehr eine Sache der Argumentation, sondern der Entscheidung ist, nicht mehr etwas Kognitives, sondern etwas Voluntatives“⁴¹. Zu überlegen und zu begründen „Könnte jeder zustimmen?“ ist etwas anderes als im sozialen und politischen Leben Übel wirksam zu verhindern und sittliche Werte zu schützen. Noch einmal dasselbe mit *Poppers* Worten, und zwar zunächst zur Defizienz des Rationalen überhaupt, dann zur Applikation auf die Gesellschaft: „Die rationalistische Einstellung ist dadurch charakterisiert, daß dem Argument und der Erfahrung große Bedeutung zugemessen wird. Aber weder ein logisches Argument noch die Erfahrung reichen aus zur

⁴¹ *Tugendhat*, Probleme, S. 117, vgl. S. 124.

Begründung der rationalistischen Einstellung; denn nur Menschen, die bereit sind, Argumente oder Erfahrungen in Betracht zu ziehen (und die daher bereits die rationalistische Einstellung angenommen haben), werden von ihnen beeindruckt werden. Das heißt, daß man zuerst eine rationalistische Einstellung annehmen muß und daß erst dann Argumente oder Erfahrungen Beachtung finden werden, woraus folgt, daß jene Einstellung nicht selbst auf Argumente und Erfahrungen gegründet werden kann. Aber das bedeutet, daß ein Mensch, der die rationalistische Einstellung annimmt, so handelt, weil er, ohne rationale Überlegungen, einen Vorschlag, einen Entschluß, einen Glauben oder ein Verhalten akzeptiert hat, das daher seinerseits irrational genannt werden muß – wir können es einen irrationalen Glauben an die Vernunft nennen⁴². Über Sittliches läßt sich also mit Hilfe der Rationalität nur Plausibilität gewinnen, im Grunde hängt der Rationalismus in der Luft, während der Irrationalismus, auch in der Begründung des Sittlichen logisch konsistent ist, allerdings keine Einheit unter den Menschen stiften kann. *Vernunft und Einheit korrelieren, Irrationalität dagegen ist bezogen auf Individualität*. Daher muß es noch auf andere Weise möglich gemacht werden, sittliche Normen zu etablieren als nur auf die Weise rationaler Plausibilität, die immer von nicht zwingenden Prämissen ausgeht, die geleugnet werden können, nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch. *Popper* spricht von „intoleranten Philosophien“: „... wir sollten für uns das Recht in Anspruch nehmen, sie, wenn nötig, mit Gewalt zu unterdrücken; denn es kann sich leicht herausstellen, daß ihre Vertreter nicht bereit sind, mit uns auf der Ebene rationaler Diskussion zusammenzutreffen, und beginnen, das Argumentieren als solches zu verwerfen; sie können ihren Anhängern verbieten, auf rationale Argumente – die sie ein Täuschungsmanöver nennen – zu hören, und sie werden ihnen vielleicht den Rat geben, Argumente mit Fäusten und Pistolen zu beantworten. Wir sollten daher im Namen der Toleranz das Recht für uns in Anspruch nehmen,

⁴² *Popper*, Offene Gesellschaft II, S. 283f.

die Unduldsamen nicht zu dulden“⁴³. Vor gewaltsamer Verteidigung und nach (vergeblicher) Argumentation stehen also wieder Verfahrensweisen, deren besonderen Charakter es aber nun herauszuarbeiten gilt. In letzter Zeit hat niemand über die *Notwendigkeit des Abbruchs von Diskussionen, Argumentationen und Verfahren* auf der gesellschaftlichen *Handlungsebene* sich so ausführlich und dezidiert geäußert wie der Frankfurter Philosoph *Werner Becker*. Im besonderen nimmt er Bezug auf die Schwierigkeiten, dies zuzugestehen, die sich bei politischen Philosophen oder philosophierenden Politikern (man vergleiche die Warnung *Poppers* vor den Philosophenkönigen!) feststellen läßt, zumal bei deutschen. Einige Stellen sollen zitiert werden.:

„Es kam ... zu einer Entwicklung, die selbst die Situation in der Gegenwart noch prägt, nämlich zur Abspaltung des politischen Denkens von der politischen Wirklichkeit. Besonders die bedeutendsten politischen Philosophen des 19. Jahrhunderts – von *Fichte* und *Hegel* bis zu *John St. Mill* und *Marx* – hielten am Konsensbegriff als Maßstab staatlicher Legitimationen fest, während sich im realen gesellschaftlichen Bewußsein das demokratische Ideal im Sinn überwältigend-mehrheitlicher Zustimmung durchzusetzen begann. Um einen Konsens aber noch für denkbar zu halten, setzten jene Denker an die Stelle des historisch unglaubwürdig gewordenen christlich-religiösen unterschiedliche Versionen des rationalistischen Legitimationsrahmens: die deutschen Idealisten einen Begriff ‚absoluter Vernunft‘, *Mill* die Rationalität utilitaristischer Ethik und *Marx* ‚wissenschaftlichen Sozialismus‘“⁴⁴. „Diese Philosophen verbindet ein Kerngedanke: Sie halten alle an der liberalen Idee eines Staates bzw. einer Gesellschaft fest, die als Verwirklichung des Konsens-Modells verstanden wird. Die leitende Idee ist die, daß eine Gleichverteilung von Freiheitsrechten der Individuen die konsensmäßige Zustimmung zur sozialen Ordnung sichert. Die unübersehbaren Abweichungen der bisherigen

⁴³ A. a. O. I, S. 359.

⁴⁴ *Becker*, Freiheit, S. 125.

Menchheitsgeschichte von dieser Grundidee sollen als notwendige Durchgangsstufen zum Staat der Freiheit gerechtfertigt werden. Es ist auffallend, daß keiner dieser Philosophen die aus der historischen Erfahrung ablesbare Schwierigkeit, konsensfähige Freiheiten zu verwirklichen, zu einer Kritik des Konsens-Ideals selbst genutzt hat. Sie gehen zwar alle davon aus, daß es bisher noch keine Verwirklichung der auf Konsens beruhenden ‚Gesellschaft der Freien‘ gegeben hat. Sie verknüpfen diese Feststellung indes mit der Forderung gesellschaftlicher Verhältnisse, die die Verwirklichung des Konsenses bringen sollen. Der utopische Charakter der meisten modernen Geschichtsphilosophien, die bis zu den Vertretern des Anarchismus die liberalistische Idee der Individualfreiheit zum Leitbild haben, geht geradezu auf die Überzeugung zurück, daß der Konsens den nicht in Frage gestellten Maßstab für staatliche und gesellschaftliche Normen darstellt⁴⁵. *Becker* leugnet keineswegs, was an diesen Gedanken vernünftig, berechtigt und unaufgebar bleibt (was wir oben über Universalisierbarkeit u. a. m. gesagt hatten, obwohl *Becker* nicht so weit geht, wie wir gehen), aber er sieht einen fundamentalen Irrtum in der Gleichsetzung von Konsens und *Einstimmigkeit*. „Von *Locke* bis heute haben die meisten Philosophen und Theoretiker der Politik Konsens unter der Hand jedoch stets im Sinn der Einstimmigkeit verstanden“⁴⁶. „Versteht man demgegenüber ‚Konsens‘ im individualistischen (Vertrags-) Sinn, dann garantiert nichts, daß ein kollektives Entscheidungsverfahren konsensuell entstehen wird ... der ‚individuelle Konsens‘ kommt nicht zustande, weil es die nichtwiderlegbaren Theorien über gemeinsame menschliche Interessen nicht gibt, welche die rationalistische Legitimation erfordert, Theorien nämlich, die Konsense stiften könnten“⁴⁷. Alles andere ist nach *Becker* Konstruktion und Fiktion; den demokratischen und universalen Sinn können sich Theoretiker denken, aber nicht alle Menschen zusammen, und schon gar nicht kann

⁴⁵ A. a. O., S. 140f.

⁴⁶ A. a. O., S. 143.

⁴⁷ A. a. O., S. 145f.

man ohne autoritäre Minderheiten oder Tyrannen einen solchen Konsens in politische Praxis umsetzen. Die Ausführungen *Beckers* mögen zwar die bisherige Realität, wenn auch durch eine alles Helle abfilternde dunkle Brille, zutreffend beschreiben, aber im Zuge von einigenden Tendenzen könnten sich auch die lichtereren Seiten der gesellschaftlichen Wirklichkeit offenbaren – und vor allem enthebt dieser Befund samt der Notwendigkeit der Mehrheitsentscheidung uns nicht vom Zwang universaler Rechtfertigungen. Mit der bislang unaufhebbaren Spannung zwischen rationaler und Handlungsebene müssen wir leben, weder *Becker* allein noch *Habermas* allein können wir folgen. Zuzugeben bleibt aber allemal das, was *Becker* lapidar ausspricht: „Kompromißbereitschaft stellt eine moralische Kategorie... dar“, auch wenn sie und die damit verknüpften Prozeduren nur eine „Verhaltenseinstellung“ und nicht einen „Zielwert“ (d. h. inhaltlichen sittlichen Wert) verkörpert⁴⁸. Im übrigen bemüht sich auch *Becker* wie andere, in dem von ihm vorgeschlagenen Verfahren die Moralität auch ego-bezogener Verhalten als Basis für Konsense zu erweisen. Das sittlich Richtige bzw. Falsche wird nicht durch Konsens konstituiert, aber *moralische Minimalregeln zur Abwehr von sittlichen Übeln*, die die Gesellschaft bedrohen (mögen sie auch in *ordine reali* nur einen Kompromiß darstellen, weil das reine Gute nicht gesellschaftlich beschlossen und verwirklicht werden kann), können einzig und alleine nach politischen Verfahrensregeln, d. h. unter den heutigen Bedingungen durch *Abstimmung, Wahl und Beschluß*, in Kraft gesetzt werden. Da der christliche Beitrag zur Universalmoral zwar als solcher von Christen intendiert ist, aber von anderen nicht als dieser erkannt, sondern als Partikularinteresse einer Gruppe interpretiert wird, muß auf der drängenden Handlungsebene von Christen zunächst in den eigenen Reihen ein Entscheid gefällt werden und muß dieser Entscheid in das Ringen um einen Mehrheitsbeschluß eingebracht werden. Dieser Abbruch der Argumentation nicht auf der rationalen Ebene (dort läuft der

⁴⁸ A. a. O., S. 171.

Prozeß endlos weiter), sondern auf der gesellschaftlichen Handlungsebene hat einen doppelten Aspekt: Er scheint für nicht wohlinformierte Beobachter oder auch für in das Ringen verwickelte Teilnehmer ein *Kampf von Interessengruppen* zu sein, die ihre Interessen möglichst wirksam auf Kosten der Interessen anderer durchsetzen wollen: struggle for life unter bestimmten Spielregeln. Der Christ wird eine andere Sicht haben. Er wird zwar alle Spielregeln, die legal erlassen sind und nicht gegen seine Moral verstoßen, peinlich einhalten, weil sie bereits inhaltliche Moral befördern, aber er wird sich nicht als Lobby, als Pressure Groupe, als „Partei“ verstehen, sondern als das, was nach idealer Denkweise die Parteien im Staat zu sein hätten: Teil als *Sachwalter des Ganzen*. Es gibt Gründe genug, das Bemühen unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen um Einfluß und Mehrheit, auch wenn die Intentionen offen oder versteckt partikulär sein sollten, als sozialetisch erlaubt und notwendig anzusehen, wenn es entlang sittlich verantwortbarer Spielregeln verläuft und in einem Kompromiß (statt in einem totalen Sieg) endet. Aber dies erst recht, wenn eine Gruppe wie die Christen und die Kirchen (immerhin geschichtlich nicht nur moralisch befleckt, sondern auch erheblich verdient um das Wohl der Gesellschaft, in deren Mitte sie wirkten), sich von Tag zu Tag mehr verstehen als Sachwalter dessen, was für alle als gut öffentlich befürwortet werden kann in der Hoffnung auf sittliche Einheit der Menschen, und wenn sie unter den gegebenen historischen Umständen die parlamentarischen Spielregeln der Freiheit und der Freiheitseinschränkung als das einzig vernünftige und humane Vehikel zum Transport universaler Werte und Normen praktizieren. In der Vergangenheit scheint mir viel zu viel Genierlichkeit und viel zu viel Leisetreterei praktiziert worden zu sein. Sowohl das Recht als auch die Pflicht ist aus solchen Überlegungen abzuleiten, daß Christen sich auf der Handlungsebene nicht als endlose Diskussionsredner, sondern als solche betätigen, die Mehrheiten und Beschlüsse und bestimmte Abstimmungsergebnisse tatsächlich erreichen wollen, um damit moralische Regeln in Geltung zu setzen, ohne die beste aller Welten oder gar das Reich Gottes

errichten zu wollen. Gerade heute besteht wieder die Gefahr, von der Kardinal *Ratzinger* am 4. August 1984 in der FAZ warnte: „Das ‚Reich‘ oder die ‚neue Gesellschaft‘ ist zu einem Moralismus geworden, der politische und ökonomische Argumentationen ersetzt. Worin liegt das Bedenkliche solcher Naheschatologie? In der befreiten Gesellschaft beruht das Gute nicht mehr auf der ethischen Anstrengung der Menschen, die diese Gesellschaft tragen, sondern es ist durch die Strukturen einfach und unwiderruflich vorgegeben... das Ethos ist allzeit gefährdet, nie vollkommen und muß immer neu errungen werden... Für den Fortbestand der pluralistischen Demokratie, also für den Fortbestand und die Entwicklung eines menschenmöglichen Maßes an Gerechtigkeit ist es dringend, den Mut zur Unvollkommenheit und die Erkenntnis der stetigen Gefährdung der menschlichen Dinge wieder zu erlernen. Nur jene politischen Programme sind moralisch, die diesen Mut wecken. Unmoralisch ist daher umgekehrt jener scheinbare Moralismus, der sich nur mit dem Vollkommenen zufrieden geben will“⁴⁹. Die hier vorgeschlagene Beschränkung der öffentlichen moralischen Regeln auf die Verhinderung von Bösem, die Betonung der Verfahren, die Notwendigkeit, sich in das pluralistische Gerangel zu begeben, wird trotz des hohen Universalisierungsanspruchs die von *Ratzinger* geforderte *Bescheidenheit* einigermaßen garantieren können. *Ratzinger* ist nicht weit von *Popper*: „Es gibt keine Rückkehr in einen harmonischen Naturzustand. Wenn wir uns dahin zurückwenden, dann müssen wir den ganzen Weg gehen – wir müssen zu Bestien werden... (Dasselbe gilt für den Weg ins künftige Paradies auf Erden. *Der Verf.*) Aber wenn wir Menschen bleiben wollen, dann gibt es nur einen Weg, den Weg in die offene Gesellschaft. Wir müssen ins Unbekannte, ins Ungewisse, ins Unsichere weiterstreiten und die Vernunft, die uns gegeben ist, verwenden, um, so gut wir es eben können, für beides zu planen: nicht nur für Sicher-

⁴⁹ Nr. 171 v. 4. 8. 1984, Beilage.

heit, sondern zugleich auch für Freiheit“⁵⁰. Die Sicherheit gültiger moralischer Regelungen in der Gesellschaft ist nicht zu haben, es sei denn um den Preis der Freiheit, der wiederum moralisch nicht gezahlt werden darf. Daraus ergibt sich für die christliche bzw. kirchliche Intervention im öffentlichen Raum noch einiges nicht ganz Selbstverständliche, was noch zu skizzieren bleibt.

5.2 In zunehmendem Maße sprechen nicht nur die Christen, christliche Organisationen, sondern auch kirchenamtliche Verlautbarungen aus dem Vatikan und von den Bischofskonferenzen nicht mehr mit einer und gleichbleibender Stimme. Es herrscht auch *innerhalb der Kirchen eine Pluralität* von sozialetischen und anderen Überzeugungen, Lehren und Meinungen, wobei sich die Fronten bekanntlich nicht mit Konfessionsgrenzen decken oder zwischen Klerus und Volk oder hohem Klerus und niederem verlaufen. Einigkeit scheint sich nur noch dort zu zeigen, wo die kirchlichen Stimmen sich auf allgemeinste Grundsätze, im Sinne meiner früheren Terminologie würde ich sagen: auf Ziele und Wegrichtungen beziehen, so daß die konkreten Anwendungen desselben Grundsatzes wieder weit auseinandergehen. Diese allgemeinen Aussagen interessieren gewöhnlich niemand, da jeder innen oder außen das Gesagte ohnehin kennt. Nun ist dieser innerkirchliche Pluralismus nicht so neu, wie er erscheint. Nur auf dem Hintergrund des monolithischen Phänotyps „Katholische Kirche“ im 19. und 20. Jahrhundert konnte dieser falsche Eindruck entstehen. Von den Theologien und den Gemeindestrukturen und den moralischen Vorstellungen in der neutestamentlichen und unmittelbar folgenden Zeit muß man sich nach den heutigen Erkenntnissen ein ziemlich vielfältiges Bild machen. Es sei an die Ost- und Westkirche erinnert in der Zeit vor ihrer Spaltung. Es sollen die Schulen der Orden erwähnt werden mit ihren höchst unterschiedlichen Theologien und ihren bitterbösen Streitigkeiten. Daß sich in der Dritten Welt neue Theologien, neue Gemeindeformen, neue moralische Präferenzen herausbilden, ist bekannt.

⁵⁰ Popper, Offene Gesellschaft I, S. 268.

Für unser Feld ist es aufschlußreich, daß sich das kirchliche höchste Lehramt bis heute nicht getraut hat, eine Lehrentscheidung in moralischen Fragen zu fällen, die Unfehlbarkeit beansprucht⁵¹.

Mir scheint es der Rolle der Kirche, der Christen, des christlichen Glaubens in der immer mehr zusammenwachsenden und zugleich in ihrer Ganzheit bedrohten Welt zu entsprechen, sich *auf allen Ebenen* zu engagieren an der Verhinderung des Bösen und der Übel, an der Ermöglichung des Guten, d. h. das Lehramt von Papst und Bischöfen, kirchliche Gruppen, freie Vereinigungen von Christen, Christen als einzelne. Im Ringen um das Richtige sollten wir uns weniger zieren und mit allen verfahrensmäßigen Mitteln um Mehrheiten ringen. Im Unterschied zu dem, was wir gewöhnt waren zu sehen und zu tun, mögen aber zwei *Bedingungen* für einen solchen fairen Machtkampf benannt werden, die wir uns selbst aufzuerlegen haben: Wir müssen *Verfahren* etablieren, wie wir mit dem offensichtlichen Dissens in unseren Reihen umgehen – im Sinne dessen, was über die sittliche Bedeutung von Verfahren oben gesagt worden ist. Mancher Dissens würde sich in einen Kompromiß oder gar in einen Konsens verwandeln, wenn wir gelernt hätten, voneinander zu lernen. Mancher Dissens würde bleiben. Zweite Bedingung: Abgestuft nach dem Grade der Offizialität, aber im Prinzip auch für die Äußerungen höchsten Amtes, sollte die Möglichkeit der *Unvollkommenheit*, der Beimengung von *Irrtümern* in der Tatsachenbeschreibung und auch in der Bewertung, die *Offenheit zur Korrektur* ein integraler Bestandteil jeder gesellschaftlich relevanten Äußerung und Aktion sein. Am gefährlichsten scheinen mir heute nicht mehr Deduktionen aus dem Dogma, die die Amtskirche vorlegen könnte, zu sein, sondern unmittelbare, ohne Sachkenntnis aus der Bibel abgeleitete und als absolute Forderung verstandene soziale oder politische Applikationen.

Wir hatten vermutlich ein Zuviel an inflationär entwerteten amtlichen Verlautbarungen, aber ein Zuwenig an von Organisationen

⁵¹ *Türk*, Pluralismus, passim. – Die Beiträge in *Concilium*, 17. Jh. (1981), Heft 12.

der Christen getragenen Einflüssen. Wir sollten wieder an die Traditionen der wilhelminischen Zeit und der zwanziger Jahre anknüpfen und die kirchenorganisatorische Spiritualisierung nach 1945 als Verschleierung der öffentlichen Aufgaben von Christen und Kirchen erkennen. Mehr Vorbehalte angesichts der möglichen Unzulänglichkeit unseres christlichen Denkens und Tuns, mehr gesellschaftliches und politisches Agieren wären nötig. Der Weg der katholischen Kirche in den USA in den letzten 20 Jahren scheint mir eine Richtung zu weisen: von politischer Enthaltbarkeit bzw. schweigender Zustimmung zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten und von partikularer Gettomoral und -mentalität zur Verantwortung für das Ganze und in aller Öffentlichkeit, und dies auf dem Wege vielseitiger Partizipation der Gläubigen. Was vor 30 Jahren in den USA undenkbar war, ist denkbar und machbar geworden. Diese Kirche will nicht mehr sich und ihre Seele retten, sondern die ganze Nation und die ganze Welt; dafür ist sie bereit, sich den Mund und die Finger zu verbrennen, vielleicht auch sich zu irren. Wir aber hier murmeln und ziehen feine Handschuhe an. – Soweit meine drei Plädoyers für Verfahren, für rationale Universalisierung, für gesellschaftliches Handeln.

Helmut J. Patt

DIE RETTUNG DER GESELLSCHAFT
AUS DEM WERTCHAOS
DURCH GESELLSCHAFTLICHE KRÄFTE
UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG
DES KIRCHLICHEN VERBANDSWESENS

I. Bemerkungen zum Thema

Wäre nicht *Karl Poppers* aufsehenerregender Buchtitel, sollte man das große Wort von der „offenen Gesellschaft“ schnell vergessen. Allerdings darf man die Entstehungszeit dieses Buches nicht außer acht lassen. In Neuseeland geschrieben, während des Zweiten Weltkrieges, immer in der Sorge um die Macht der ideologisch bestimmten Staaten, legitimiert sich vielleicht ein Buch mit solcher Überschrift. Ansonsten gilt für dieses wie für andere Werke die Überschrift, die *Werner Brede* über eine Rezension des neuesten Bandes *Karl R. Poppers* „Auf der Suche nach einer besseren Welt“, Vorträge und Aufsätze aus 30 Jahren, stellt¹: „Gegen die großen Worte“².

Brede erinnert an *Poppers* Wort anlässlich seiner Ehrendoktorwürde der Universität Salzburg 1979: „Was können wir tun, um unsere politischen Institutionen so zu gestalten, daß schlechte oder untüchtige Herrscher (die wir natürlich zu vermeiden suchen, aber trotzdem nur allzuleicht bekommen können) möglichst geringen

¹ Piper-Verlag, München/Zürich 1984.

² FAZ, 6. 11. 1984.

Schaden anrichten können?“³ Dies ist tatsächlich die Frage. Und in einem anderen Zusammenhang bei Erwähnung des viel zu hoch gespielten Positivismusstreites heißt es: „... Die Suche nach einer besseren Welt bewegt – nach *Popper* – jeden denkenden Menschen. Aber wie soll man denken?“⁴

Wie soll man denken? Das ist wahrlich die Frage. Der Autor der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ fordert: „Die erste Bedingung einer Analyse ist die völlige Bereitschaft, sich von der zu beschreibenden Wirklichkeit belehren zu lassen ohne vorgefaßte Ideen. Ein kritisches Bewußtsein muß mit dem Gebrauch der Arbeitshypothesen Hand in Hand gehen, die man übernimmt. Man muß wissen, daß diese einem Teilgesichtspunkt entsprechen, was unweigerlich zur Folge hat, daß gewisse Aspekte der Wirklichkeit hervorgehoben, andere im Dunkel gelassen werden“⁵. Dann ist im Anschluß an diese Sätze noch die Rede von der Begrenztheit, die sich aus der Natur der Sozialwissenschaften ergebe und von vielen übersehen werde, die statt Hypothesen zu gebrauchen, eine Weltanschauung übernehmen.

Ganz frei kann man sich wohl von einer solchen Weltanschauung nicht machen. Nur wenn sie bewußt propagiert wird, kann man ihr entgegentreten und muß dieses auch um der Redlichkeit willen. Wie weit in unseren Aussagen Ideologien mitschwingen, vermögen wir nicht immer selbst zu erkennen. Darum gibt es die Notwendigkeit, sich über bestimmte Fragen auszutauschen und die hohe Kultur des Dialogs⁶ zu üben. Inwieweit die Vorstellung von der Rettung der Gesellschaft aus dem Wertchaos von Arbeitshypothesen oder gar von Weltanschauung bestimmt ist, vermag ich nicht darzustellen. Phänomene des Wertchaos in unserer Gesellschaft gibt es gleichwohl. Welche Grundvorstellung einen Referenten oder Diskussionsteilnehmer bestimmt, dieses

³ Zit. nach FAZ, 6. 11. 1984.

⁴ FAZ, a. a. O.

⁵ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 57, Bonn 1984, VII, 13, S. 17.

⁶ Vgl. Papst Paul VI: „*Ecclesiam suam*“ – 1963.

darzustellen, gehört m.E. mit zur geistigen Bemühung, die der Wahrheit verpflichtet ist.

Meine Vorstellung von der Gesellschaft ist geprägt vom Denken der Kirche seit Papst *Johannes XXIII.* Enzyklika „*Mater et magistra*“ (1961). Dort ist einleuchtend die Gesellschaft im Prozeß beschrieben. Der Abschnitt hat im deutschen Text die Überschrift erhalten: „Die gesellschaftliche Verflechtung“, würde aber besser mit „Vergesellschaftung“ überschrieben sein. Unter dieser Überschrift findet sich dann eine knappe beschreibende Darstellung: „Zu den für unsere Zeit kennzeichnenden Merkmalen gehört zweifellos die wachsende Zahl gesellschaftlicher Verflechtungen. Dieses täglich dichter werdende Netz sozialer Beziehungen zwischen den Menschen, die ihr Leben und Wirken durch eine Fülle von Organisationen bereichert haben...“⁷. Dieses Phänomen wird positiv beschrieben und mit vielen Vorteilen dargestellt. Die Wertung ist außerordentlich offen und zukunftsgerichtet. Dann aber folgt ein scharfer Umschlag, der die Nachteile ebenso deutlich markiert: „Aber dieser täglich fortschreitende und wechselvolle Vergesellschaftungsprozeß läßt in vielen Bereichen auch die Vorschriften und Bindungen zahlreicher werden, die die wechselseitigen Beziehungen der Menschen regeln wollen. Dadurch wird der den einzelnen zur Verfügung stehende Freiheitsraum mehr und mehr eingeschränkt. Es kommen Mittel zur Anwendung; es entwickeln sich Methoden; es bilden sich Umweltbedingungen, unter denen es für den einzelnen wirklich schwer ist, noch unabhängig von äußeren Einflüssen zu denken, aus eigener Initiative tätig zu werden, in Eigenverantwortung seine Rechte auszuüben und seine Pflichten zu erfüllen, die geistigen Anlagen voll zu betätigen und zu entfalten“⁸.

Sollte unsere Vorstellung vom Wertchaos hier ihre Ursache und auch ihre Begründung finden, nicht etwa ihre Legitimation, wohl aber eine gewisse Modifikation der Methoden, wie man einer

⁷ MM 59.

⁸ MM 62.

solchen Art von unbeabsichtigter Veränderung von Wertauffassungen entgegenzuarbeiten vermöchte?

Nehmen wir noch den von Papst *Johannes XXIII.* in „*Pacem in terris*“ (1963) gegebenen Hinweis hinzu, wie schwer es sei, „das Verhältnis zwischen dem wirklichen Leben und den Forderungen von Recht und Gerechtigkeit genau zu erfassen, also zuverlässig die Stufungen und die Formen zu umschreiben, in denen die lehrhaften Grundsätze und Weisungen dem gegenwärtigen Stand des Gesellschaftslebens anzupassen“ seien⁹ – ebendort wird in der nächsten Aussage ausdrücklich vom „Druck eines überstarken Dynamismus“ gesprochen, unter dem unsere Zeit leide – so ergeben sich nicht in jedem Falle entschuldigende, wohl aber erläuternde Aussagen in bezug auf ein Vorstellungsbild von Gesellschaft, das nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen ist und das von den in ihr wirkenden Kräften mitzutragen wäre. Am Ende des schon zitierten Absatzes aus „*Mater et magistra*“ lautet darum auch die Frage: „Werden also mit fortschreitendem Vergesellschaftungsprozeß die Menschen entpersönlicht werden und aufhören, eigenverantwortlich zu sein? Dem ist entschieden zu widersprechen“¹⁰.

Ich möchte auch entschieden widersprechen und sehe vor allem die Kirchen nicht nur vom Auftrag, sondern auch von ihren Möglichkeiten her als wesentliche Träger eines geistigen Ordnungsvermögens – sogar dann, wenn die Personen, die heute die Kirche darstellen, oft unter den gleichen Phänomenen und Einflüssen leiden wie diejenigen, die als besonders Betroffene häufig „die Gesellschaft“ genannt werden. Die Kirche sieht sich in die Gesellschaft eingeflochten und weiß doch um ihren überzeitlichen Auftrag. Allerdings würde man schwerlich Begründungen dafür finden können, daß es ihr um die Rettung der „Gesellschaft“ gehe. Nein, es geht um die Rettung der Menschen trotz der gesellschaftlichen Verflechtung und dem sich dynamisch überschlagenden Vergesellschaftungsprozeß, der weltweite Ausmaße angenommen hat.

⁹ PT 154.

¹⁰ MM 62.

Die Rolle der Kirchen ist unterschiedlich. Die katholische Kirche hat in dem Gebiet des Deutschen Reiches infolge ihrer besonderen historischen Bedingungen eine Verwirklichungsform gefunden, die allen Anlaß gibt, sich mit Zuversicht und Hoffnung auf die Aufgaben einzustellen, wenn auch viele Phänomene unserer unmittelbaren Erfahrungswelt die Kirche mehr als Betroffene denn als Handelnde zeigen. Es ist sicher berechtigt, von kirchlichem Verbandswesen zu sprechen, wenn damit katholische und evangelische, seit dem II. Vaticanum beide als kirchliche Gemeinschaften bezeichnete Einheiten gemeint sind und als Ausgangspunkt eines Verbandswesens dargestellt werden. Zwar läßt sich im Detail ein Unterschied zwischen katholischer und evangelischer Entwicklung herausarbeiten. Dieser spielt aber für die im Thema ausgesprochene Hoffnung eine geringere Rolle; es sei denn, man müßte in Einzelfragen die theologische Selbstbestimmung der Kirchen heranziehen, das sogenannte Selbstverständnis, das – wie man weiß – zwischen katholischen und evangelischen Christen unterschiedlich ist.

Mir kann im Folgenden lediglich die Aufgabe zufallen, das katholische Verbandswesen im konkreten Bezug zur Aufgabenstellung zu sehen. Für die entsprechende evangelische Perspektive fehlt nicht so sehr der Einblick als die Zeit zur jeweiligen variierenden Darstellung.

Genaugenommen könnte man mit Bezug auf die katholische Kirche nicht so sehr vom kirchlichen als vom katholischen Verbandswesen sprechen. Es handelt sich nämlich um eine eigenartige Verwirklichungsform kirchlicher Weltverantwortung, wenn von katholischen Verbänden die Rede ist. Mit diesem Wort bezeichnen wir die im gesellschaftlichen Raum wirksamen, aber aus kirchlichen Motiven gespeisten verbandlichen Gliederungen und Organisationen, die sich im Laufe der neueren Geschichte, speziell des 19. und 20. Jahrhunderts, entwickelt haben. Dabei ist die Ambivalenz zu beachten, die sich am kürzesten ausdrückt in der Überschrift einer Stellungnahme, wie sie vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 18. November 1978 herausgegeben

wurde. Sie lautet: „In der Kirche zu Hause – offen für die Gesellschaft – Zum Profil der katholischen Verbände“. Auf diese Grundperspektive werden die nun folgenden Ausführungen hin zu denken sein.

Im näheren wird also zu fragen sein, welche Rolle die kirchlich-katholischen Verbände in bezug auf die Gesellschaft übernehmen können und ob sie dazu beizutragen vermögen, den erkannten oder postulierten Wertverfall aufzuhalten. Dabei bleibt die Betonung der Person vor der Gesellschaft ungesagtes Prinzip.

II. Was ist kirchliches Verbandswesen?

Die Kirche ist selbst eine Großorganisation, in vielen Ländern der Welt neben dem Militär die einzig funktionierende. Sie ist die älteste Institution Europas (*Hans Urs von Balthasar*). In der Kirche ist der einzelne nicht Mitglied, sondern Glied kraft Selbstbestimmung der christlichen Offenbarung. Die Kirche hat neben ihren territorialen Untergliederungen immer auch schon personale Gemeinschaften (Orden und fromme Vereinigungen) zugelassen. Die Ordensgeschichte zeigt starke Spannungen zwischen den feudal eingeflochtenen kirchlichen hierarchischen Strukturen und den neu aufkommenden geistigen Bewegungen. Die Bettelorden des 13. Jahrhunderts, die Reformationsorden des 16. und 17. Jahrhunderts und die großen Missionsgesellschaften des 18. und 19. Jahrhunderts sind Zeichen der Dynamisierung kirchlichen Lebens auf dem Hintergrund fester, manchmal erstarrter kirchlicher Autoritätsformen. Dieses für die einzelnen Länder der Welt nachzuzeichnen ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, wenn auch heute angesichts der weltweiten Verbindungen notwendig. Bei vielen Urteilen über die kirchliche Situation in unterschiedlichen Ländern wird dieser Aspekt leider allzuoft übersehen.

Auch bei der Beurteilung der kirchlichen Verhältnisse und der Entwicklung des Katholizismus in Deutschland fehlt oft die historische Perspektive. Unverkennbar hat das kirchliche Verbandswesen mit der Industrialisierung und der politischen Veränderung,

die wir Säkularisation nennen (seit 1803), wesentliche Anstöße erhalten. Im Gefolge der gesellschaftlichen Umschichtungen, die sich durch die Industrialisierung und die Verschiebungen der politischen Gewichte in Deutschland am Anfang des 19. Jahrhunderts ergaben, läßt sich die heutige Form des kirchlichen Verbandswesens erklären. *Adolf Kolping* kommt das Verdienst zu, in der Mitte des 19. Jahrhunderts mit seinem Gesellenverein eine geniale Lösung für die veränderten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen gefunden zu haben. Jahrelang hat er einen entsagungsreichen Kampf gegen die von seiner kirchlichen Behörde geforderte Eingliederung dieses Gesellenvereins als fromme Vereinigung geführt. Er hat den Anstoß gegeben für eine Lawine von Gründungen, von denen nur die Arbeitervereine, der Volksverein für das katholische Deutschland (1891), die Jugend-, Frauen- und Männerwerke zu nennen sind, daneben die sehr eigenständige, im deutschen Burschenschaftswesen erfolgende Gründung von katholischen Kooperationsverbänden. Viele kirchliche Aktivitäten wurden in die Rechtsform des Vereins gefaßt und blieben doch unmittelbar pastorale und liturgiebezogene Organisationsformen. Andere – wie die katholischen Studentenverbände – gründeten sich aus eigener Initiative und behielten zur Kirche lediglich die innere Beziehung. Sie wollten katholisch bleiben und formulierten Katholizität als Prinzip. Noch nicht genannt sind die vielen Vereinsformen, die sich auf sachliche Ziele, etwa auf caritative Hilfe oder auf Unterstützung von bestimmten Personengruppen, ausrichteten.

Alles dieses hat zu einem Geflecht von unterschiedlichen Vereinsformen in, mit und neben der Kirche geführt. Die letztere Gruppe veranlaßt uns heute eher, von katholischen Verbänden zu sprechen als von kirchlichen Vereinigungen. Dieser Situation hat der neue Codex von 1983 Rechnung getragen. Im neuen Codex *Iuris Canonici*, aber auch erst darin, also erst in unseren Tagen, wurde formuliert: „In der Kirche gibt es Vereine, die sich von den Instituten des geweihten Lebens und den Gesellschaften des apostolischen Lebens unterscheiden; in ihnen sind Gläubige, seien es

Kleriker oder Laien, seien es Kleriker und Laien zusammen, in gemeinsamem Mühen bestrebt, ein Leben höherer Vollkommenheit zu pflegen oder den amtlichen Gottesdienst bzw. die christliche Lehre zu fördern oder andere Apostolatswerke, d.h. Vorhaben zur Evangelisierung, Werke der Frömmigkeit oder der Caritas, zu betreiben und die weltliche Ordnung mit christlichem Geist zu beleben“¹¹.

Erst in unseren Tagen erfolgt also die kirchenrechtliche Kodifizierung einer inzwischen rd. 150jährigen Geschichte, speziell in Mitteleuropa und noch spezieller in Deutschland. Nach allgemeinem Sprachgebrauch und durch rechtliche Bedingungen vorgeschrieben, sind die meisten Vereinigungen als „eingetragener Verein“ organisiert und als Verbände zusammengeschlossen. Ein Verein ist ein freiwilliger Zusammenschluß von Mitgliedern zu dem Zweck, gemeinsame Ideen und Bedürfnisse zu pflegen. Vereine verstärken und ergänzen das persönliche Leben der Mitglieder und ermöglichen eine Verbindung mit dem Kultur- und Wirtschaftsleben in der Gesellschaft, in der sie gegründet werden. Vereine erfassen Teilgebiete des persönlichen Lebens. Sie bieten Hilfe für ihre Mitglieder, Förderung und Interessenvertretung nach außen. Um eine entsprechende Größe und damit auch gleichzeitig entsprechende Macht zu erhalten, organisieren sie sich als Verbände. Verbände sind Organisationen, deren Mitglieder juristische Personen sind und deren Leiter als Delegierte von juristischen Personen handeln. Vereine sind demgegenüber Organisationen, deren Mitglieder natürliche Personen sind.

Unter der Bezeichnung „kirchliches Verbandswesen“ oder „katholisches Verbandswesen“ fassen wir also eine Vielzahl von Organisationsformen zusammen, in denen sich entweder Personen zusammenschließen, um eine bestimmte Form des Lebens zu verwirklichen oder bestimmte Sachaufgaben erfüllen zu können. Auch zu diesem Zweck werden Personen organisiert. Wir unterscheiden also Personen- bzw. Sozialverbände und Sach-

¹¹ Canon 298, § 1, unter dem Titel V „Vereine von Gläubigen“.

verbände. Katholische Verbände sind historisch als Organisationen von wohlverstandenen Interessen der katholischen Christen in einer kirchen- oder christentumsfeindlichen Umwelt entstanden. Es handelt sich um Selbsthilfe- oder auch Selbstschutzvereinigungen gegenüber einer glaubens- und kirchenfeindlichen Umwelt. Katholische Verbände sind also immer auch Wirkkräfte in den gesellschaftlichen Raum hinein.

Katholische Verbände sind aber auch Handlungsträger im Raum der Kirche. Die gesellschaftliche Differenzierung, die mit der modernen Industrie erfolgte, verlangte auch im Raum der Kirche andere Handlungsträger kirchlichen Lebens als die bis dahin vornehmlich mit Pfarrei und Klöstern verbundenen Lebensäußerungen der Kirche des Mittelalters. Im 19. Jahrhundert entwickelten sich die katholischen Verbände als kategoriale Organisationsstrukturen, die zusätzlich zu territorialen Einheiten wie Pfarrei und Diözese als orthafte Verwirklichungsform der Kirche hinzutraten. Fast tausend Jahre hat die spannungsreiche Geschichte zwischen Kirche und Staat gedauert. Im 19. Jahrhundert hat sich eine erst heute in den Blick tretende Ablösung ergeben. Die Säkularisierung des Kultursachgebietes der Politik verlief spannungsreich und zeitweilig auch tragisch. In die Ablösungsvorgänge hinein entwickelten sich demokratische Parteien und Verbände als Träger demokratischer Willensbildung. Auch die anderen Kultursachbereiche folgen diesem Säkularisierungstrend. Die große Auseinandersetzung um die christlichen Gewerkschaften am Ende des vorigen und am Anfang des 20. Jahrhunderts offenbart die Tiefe der Veränderung. Damals zeigte sich die Auseinandersetzung in dem Spannungsbogen zwischen Integralismus, der von kirchenamtlicher Seite vertreten wurde, und Modernismus, wie die Ablösungsbewegung zeitweilig fälschlich genannt wurde.

Noch heute ergibt sich auf diesem Feld Nachholbedarf. Immer noch wird von Säkularisierung gesprochen. Die katholischen Verbände haben eine säkulare Bedeutung in der Aufarbeitung dieses Spannungsfeldes und sind wohl soeben dabei, die Kirche

von allzu enger und unmittelbarer Verknüpfung in die Aufgabenfelder der Welt abzulösen, um eine Eigenverantwortung der Laien in organisierter Form zu ermöglichen. Mit der Ablösung der institutionellen Gleichrangigkeit von Staat und Kirche verlagern sich die Felder der Berührung in das, was man „Gesellschaft“ nennt. Heute übernehmen katholische Verbände Aufgaben der katholischen Christen in einer sich wandelnden Gesellschaft auf weltweite Perspektiven hin.

III. Welche Bedeutung haben kirchliche Verbände im demokratischen Staat?

Ein Staat, der sich nicht nur als Hoheitsträger, sondern als Rechtswahrer der Einzelpersonen und der gesellschaftlichen Gruppen versteht, bedarf der Verbände als Substrukturen. Sie werden sozialwissenschaftlich als „corps intermédiaires“ bezeichnet. Innerhalb des Staates organisieren die Verbände öffentliche Bedürfnisse und Interessenlagen bestimmter Gesellschaftsschichten, hier der Katholiken oder auch der evangelischen Christen. In einem pluralistisch verstandenen Gesellschaftskonzept muß der Staat den unterschiedlichen Gruppen das zu ihrem Lebensvollzug Notwendige nicht nur zugestehen, sondern nach dem Subsidiaritätsprinzip diese in Eigenverantwortung sich selbst verwirklichen lassen. Bedürfnisse und Interessenlagen können von materieller Absicherung bis hin zu geistig-religiösen Zielen reichen. Nach *Paul Mikat* gehört es zum wohlverstandenen Interesse unseres demokratisch verfaßten Staates, auch religiöse Interessen in einer angemessenen Weise abzusichern.

In einem Staat, der sich als in den gesellschaftlichen Gruppen und Personen existierend versteht, bedarf es, um handlungs- und entscheidungsfähig zu werden, der gesellschaftlichen Untergliederungen. Gegenüber staatlichen und anderen großgesellschaftlichen Instanzen bilden die Verbände Gesprächspartner und Meinungsträger. Sie klären die anstehenden Fragen und Interessenlagen vor einer staatlichen Einflußnahme ab. Sie stellen damit

wertvolle Zwischenglieder zwischen Personen und Staat sowohl im kulturellen wie im politischen Raum dar. Vor allem für das Funktionieren der parlamentarischen Demokratie bedeuten Verbände – auch religionsbestimmte Verbände – wichtige Instanzen des vorparlamentarischen Raumes.

In einer Gesellschaft mit vielen Verflechtungen, die pejorativ „Massengesellschaft“ genannt wird, sind Übungsfelder zur Meinungsbildung und Entscheidungsvorbereitung unverzichtbar. In Vereinen und Verbänden, ja in Vereinigungen und Gemeinschaften jeglicher Art, werden diese für das gesellschaftliche Zusammenleben notwendigen geistigen Vorgänge vorab geklärt und einer gewissen Vereinheitlichung zugeführt. Mit Blick auf die einzelnen Personen und ihr Verhältnis zum Staat sind also katholische Verbände Elemente der gelebten Demokratie. Historisch gesehen wurde durch sie die Einführung der Demokratie in Deutschland überhaupt erst ermöglicht. Dieses geschah in vielfacher Spannung zu herrschenden Kreisen von seiten der Arbeiterschaft und der Kleinbürger gegen die monarchisch und autoritär eingestellten Instanzen und Persönlichkeiten des Staates und der Kirche. Hierin liegt auch ein Unterschied zwischen katholischer und evangelischer Verbandsentwicklung. Die evangelische Kirche hat erst nach 1919 eine wesentliche Veränderung ihrer Autoritätsstruktur erlebt. Bei der Beurteilung von unterschiedlichen Entwicklungssträngen ist dieses Datum von großer Bedeutung.

Verbände sind also spezifisch politische (nicht parteipolitische) Gruppenbildungen innerhalb der demokratischen Staaten. Sie sind organisatorische Zusammenschlüsse, die auf freier Initiative der Interessenten beruhen und die den verschiedensten ideellen und materiellen Gruppeninteressen Einfluß auf die staatlichen Entscheidungen, auf die ökonomischen, sozialen oder kulturellen Prozesse verschaffen sollen. Sie suchen als solche nicht die Übernahme der politischen Verantwortung. Die Kirchen selbst sind in diesem Sinne nicht Verbände, ebensowenig wie die politischen Parteien oder die Massenmedien, die eine öffentlich-rechtliche Organisationsstruktur haben. Im kirchlichen Sinne sind die katho-

lischen Verbände private oder öffentliche Vereine. Sie sind weder Bestandteil des kirchlichen Organismus noch durch unmittelbare Einwirkung kirchlicher Autoritäten gestiftet, sondern lediglich unter Berufung auf das natürliche Recht nach verfassungsmäßigen Spielregeln in das allgemeine Leben der Gesellschaft zugunsten religiöser Interessen eingreifend. Demgegenüber gibt es kirchliche Vereinigungen, die kirchenamtlich formell errichtet oder gutgeheißen sind mit dem Ziel der unmittelbaren Vervollkommnung des christlichen Lebens.

*

So gibt es also Vereine und Verbände der Kirche. Worin liegen ihr Sinn und ihre Aufgaben?

1. Die Verbände ergänzen das territoriale Zuständigkeitsprinzip der kirchlichen Organisation durch das kategoriale oder auch personale Gruppenprinzip.
2. Sie ermöglichen den einzelnen die Entfaltung der Eigeninitiative und der Eigenverantwortung gegenüber den Großorganisationen.
3. Sie begegnen vielfältigen, sich weiter differenzierenden geistig-geistlichen Bedürfnissen der Kirchenglieder.
4. Sie sind in ihrer Vielfalt Zeichen der menschlichen Variabilität.
5. Sie geben Gelegenheit, die einzelnen auf längere Dauer hin geistig zu formen und zu bilden.
6. Sie bedeuten in einer dynamischen Gesellschaft eine für viele Menschen notwendige Stabilisierung und geistige Bindung.
7. Sie ergänzen das hierarchische Prinzip der Kirche durch ein demokratisches, das in der Begegnung mit der demokratisch verfaßten Gesellschaft notwendig ist.

In einer als Demokratie verfaßten Gesellschaft bewahren die katholischen Verbände das Bewußtsein von der Notwendigkeit hierarchischer Strukturen gegen eine allgemeine Nivellierungstendenz; für die Kirche ermöglichen sie das Mitleben mit einer sich dauernd verändernden Gesellschaft unter unterschiedlichen Bedingungen, wie es Papst *Johannes XXIII.* in unnachahmlicher

Kürze in der ekklesiologischen Einleitung von „Mater et magistra“ gesagt hat: „Die heilige Kirche hat so zwar vor allem die Aufgabe, die Seelen zu heiligen und ihnen die Teilnahme an den himmlischen Gütern zu schenken. Sie bemüht sich aber auch um die Bedürfnisse des menschlichen Alltags. Dabei geht es ihr nicht nur um das Lebensnotwendige, sie kümmert sich auch um der Menschen Wohlstand und Wohlergehen in den verschiedensten Kulturbereichen, so wie es jeweils die Zeit erfordert“¹².

IV. Welche Erwartungen kann man mit kirchlichen (katholischen) Verbänden verknüpfen?

Die Stellung der Verbände zwischen Kirche und Welt ist innerster Kern der Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 18. November 1978 „Zum Profil der katholischen Verbände“ unter dem Motto „In der Kirche zu Hause – offen für die Gesellschaft“. Diese Stellungnahme verdient es, genauer bedacht zu werden. Um der notwendigen Zusammenfassung willen erfolgt dieses enumerativ. Die Stellungnahme des ZdK gibt gleichzeitig Antwort auf die oben gestellte Frage: Welche Erwartungen kann man mit Verbänden verknüpfen?

1. Im Thema der Stellungnahme des ZdK wird präzise die eigenartige Spannung angesprochen, der katholische Verbände ausgesetzt sind: kirchlich und gesellschaftlich relevant zu sein. Diese Polarität ist gleicherweise Befund wie Bedingung wie Auftrag und auch satzungsmäßige Aufgabenstellung, solange der einzelne Verband seinen spezifischen Anteil an der kirchlichen Sendung in der heutigen Gesellschaft zu verwirklichen versucht¹³.
2. Während vor einigen Jahren noch lebhaft Diskussionen über die Existenzberechtigung katholischer Verbände überhaupt stattfanden (z.B. auf dem Katholikentag in Bamberg 1966, in dessen Auftrag eine Kommission des Zentralkomitees jahrelang

¹² MM 3.

¹³ S. 17.

- die Möglichkeit der Zusammenlegung und Vereinfachung des katholischen Verbandswesens versuchte), verzeichnet diese Stellungnahme des ZdK eine wachsende Einsicht in die Notwendigkeit katholischer Verbände und eine breite Anerkennung von seiten der Kirche. „Die Existenzberechtigung katholischer Verbände wird heute kaum grundsätzlich bestritten“¹⁴. Wohl bleibt unklar, welchen Stellenwert Verbände in der Gemeinde haben, wie sie sich zu den anderen Gremien der Kirche verhalten sollten, und was eigentlich katholisch an ihnen ist. Auch unter den Mitgliedern katholischer Verbände werde gelegentlich kritische Distanz zur Kirche artikuliert¹⁵. Dann folgt eine Fragestellung, die unmittelbar mit unserem Thema in Verbindung steht: „Zugleich zeichnen sich in der Gesellschaft harte und grundsätzliche Polarisierungen ab. Das öffentliche Wirken der Kirche selbst und fundamentale Wertorientierungen der christlichen Überlieferung werden in neuen ideologischen Auseinandersetzungen in Frage gestellt“¹⁶.
3. Die Veränderungen im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft werden dann beschrieben als Säkularisierungen des Lebens, jedoch ohne Totaleffekt. Sie habe nicht zu totaler Rationalisierung geführt¹⁷; es handele sich also um eine halbe Säkularisierung, einen halbherzigen Verzicht auf religiöse Sinndeutung. Deshalb gebe es auch „Teilidentifikationen mit der Kirche“ oder „kirchendistanzierte Frömmigkeit“. So könne man von einer „Auseinanderentwicklung von Kirche und einer nach Sinnantworten und religiöser Erfahrung suchenden Gesellschaft“ und einer „Auseinanderentwicklung von Religion und Ethos“ sprechen. Diese Situation zeige sich staatlich im Verlust vom Grundwertekonsens. Solcher Gefahr gegenüber gebe es eine Verpflichtung der Katholiken zur Sinnorientierung und Wertentscheidung. Die rechtsstaatliche Ordnung sei in hohem Maße

¹⁴ S. 2.

¹⁵ S. 2.

¹⁶ S. 2.

¹⁷ S. 3.

davon abhängig, welche Kräfte in der Gesellschaft bei der Begründung und Artikulierung von Wertentscheidungen wirksam würden.

„In unserer pluralistischen Gesellschaft bedürfen Wertentscheidungen und ihre praktischen Konsequenzen der Diskussion, der politischen Meinungsbildung und der weitgehenden inneren Zustimmung der Bürger. Die Bemühungen um Übereinstimmung im Wertbewußtsein setzen voraus, daß sich der einzelne und die verschiedenen Gruppen an verbindlichen Maßstäben orientieren, zumal wenn es um fundamentale Entscheidungen geht. Sonst ist das Vielerlei und Gegeneinander der Verpflichtungen und Ansprüche der verschiedenen Lebensbereiche nicht in eine sinnvolle und menschenwürdige Ordnung zu bringen“¹⁸.

Für Katholiken sei diese Orientierung grundsätzlich in Person und Werk Jesu Christi zugänglich. Bei der Vermittlung seien alle kirchlichen Kräfte zu mobilisieren. Vor allen Dingen komme den katholischen Verbänden die Bemühung um konkrete Wertentscheidung zu.

4. Katholische Verbände werden dann beschrieben. Folgende Kennzeichen sind allen gemeinsam:
 - Verbände sind freie Initiativen; sie sind nicht durch Mandat oder Auftrag, sondern aus eigenständiger Verantwortung von Katholiken konstituiert.
 - Katholische Verbände wirken in von ihnen selbst bestimmten Sach-, Berufs- oder Lebensbereichen.
 - Katholische Verbände haben teil an der einen Sendung der Kirche. Ihr Wirken hat nicht bloß privaten Charakter, ist aber andererseits auch nicht für alle Katholiken in der gleichen Weise verbindlich. Verbände unterscheiden sich also, und diese Verschiedenheit ist notwendig.
 - Katholische Verbände können über ihre Aufgaben hinaus mit einzelnen Aufgaben des kirchlichen Amtes betraut

¹⁸ S. 4.

werden¹⁹. (So zum Beispiel hat die Katholische Akademikerarbeit Deutschlands – KAD – gleichzeitig die Aufgabe einer Arbeitsstelle für Akademikerpastoral der Deutschen Bischofskonferenz übernommen.)

5. Für die Zukunft der katholischen Verbände lautet die entscheidende Frage: „Wie können Verbände ihr katholisches, ihr kirchliches Profil stärker ausprägen und sich zugleich entschiedener in den solidarischen Dienst für die Gesellschaft stellen?“²⁰ Zunächst ist die Profilierung der Kirchlichkeit zu sichern. Persönlicher Glaube, Christlichkeit verlangen nach Kirchlichkeit. Ohne Gemeinschaft ist der christliche Glaube nicht zu leben; vor allem in Fragen der Norm- und Wertverwirklichung ist Bindung in und an Gemeinschaften notwendig. Die Gemeinschaften sind darin von ihren geistigen Führern und leitend Verantwortlichen abhängig²¹.
6. Kirchlichkeit, „d.h. grundsätzliche Orientierung auf Glauben und Leben der Kirche“, ist für die Verbände „ein unentbehrliches, aber nicht das einzige Kriterium“. „Die Ausrichtung auf spezifische Lebenssituationen, Sachgebiete und Aufgabenfelder in Welt und Gesellschaft ist für ihn (den Verband) ebenfalls konstitutiv“²². So entsteht eine besondere Problematik der Mitgliedschaft. Für die Kirche gibt es Bedingungen aus Glaube und Sitte, für den Verband Bedingungen, die mit dem Verbandszweck gegeben sind. Für den Verband gilt eine Erklärung des Beitritts als Beginn der Mitgliedschaft. Es kann vorkommen, daß auch Nichtkatholiken die Verbandszwecke bejahen und beitreten. Keinesfalls darf dadurch das katholische Profil des Verbandes gefährdet werden. Die Verantwortung für diese Grenzziehung liegt beim Verband selbst. Sie ist vornehmste Pflicht aus der Eigenständigkeit eines katholischen Verbandes. Andererseits müssen alle kirchlich Verantwort-

¹⁹ S. 5f.

²⁰ S. 7.

²¹ S. 8.

²² S. 9.

lichen dafür sorgen, daß diese Verbände ihr kirchliches Profil gewinnen, wahren und vertiefen können.

7. Der andere Bezugspunkt katholischer Verbände, der solidarische Dienst in der Gesellschaft, wird pastoral gesehen. Die Kirche hat die Aufgabe, in allen Bereichen der Gesellschaft geistige Orientierung und wertgebundene Haltung zu vermitteln. Die katholischen Verbände haben die durch nichts zu ersetzende Möglichkeit, kirchliches Leben für unterschiedlichste Sachbereiche und Aufgabenfelder sowie für unterschiedlichste Gruppierungen und Interessen in der heutigen Gesellschaft zu öffnen²³. Sie sind „Zellen wertgebundener Solidarität und können anderen Menschen helfen, Wertorientierung zu erhalten“²⁴. Unter Anerkennung der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ können Verbände so Menschen außerhalb der Kirche helfen, den Sinn ihres Lebens zu finden. Dabei kann es in bezug auf einzelne Sachfragen von einzelnen katholischen Verbänden durchaus unterschiedliche Antworten geben; jedoch sollten alle bemüht sein, durch die Gegensätzlichkeit nicht das Zeugnis und den Dienst der Kirche „ins Zwielicht geraten zu lassen“²⁵.
8. Angesichts der „wachsenden Polarisierung in gesellschaftlichen Ziel-Fragen“, angesichts des „Schwindens des Grundwertekonsens“ und angesichts „des wachsenden Bedürfnisses nach Sinnantworten“ gebe es eine neue Dringlichkeit der Zusammenarbeit in Verbänden und unter Verbänden für ihren gesellschaftsbezogenen Dienst. Folgende konkrete Schritte könnten dazu dienen, im Sinne der Kirche zu helfen:
 - eine gewisse Offenheit der Verbände für kirchendistanzierte Katholiken und Nichtkatholiken
 - kontinuierliche sachbezogene Zusammenarbeit mit anderen christlichen Organisationen und Gruppen

²³ Vgl. S. 13.

²⁴ S. 13.

²⁵ S. 14.

- Zusammenarbeit mit anderen Organisationen, um christliches Gedankengut einzubringen – evtl. in Form von Arbeitsgemeinschaften, Diskussions- und Aktionsgruppen auf lokaler Ebene.

9. Abschließend wird die Notwendigkeit ausgeführt, auch morgen katholische Verbände zu haben²⁶. „Katholische Verbände haben sich also keineswegs überlebt, sie haben an Aktualität eher gewonnen. Sie werden den Anforderungen der Zukunft aber nur gewachsen sein, wenn sie in gleicher Weise auf ihre kirchliche Profilierung und auf ihre Offenheit für den solidarischen Dienst an der Gesellschaft bedacht sind. Diese sind keine Gegensätze, zwischen denen ein Kompromiß zu suchen wäre, sondern die zwei Seiten der einen Aufgabe und Sendung von Jesus Christus her“²⁷.

Die Zielrichtung ist also klar. Sie wird am stärksten deutlich unter der Überschrift „Offenheit für den solidarischen Dienst in der Gesellschaft“. Mit dem Vorstellungsbild einer Pastoral der konzentrischen Kreise ergebe sich Mitte und Peripherie. Darauf bezogen heißt es: „Ausweitung der Peripherie gemeinsamen Handelns und Verstärkung der Zentren für die Vertiefung im Glauben und Leben der Kirche müssen sich gegenseitig ergänzen, wenn eine für die gesellschaftliche und kirchliche Effizienz fruchtbare Spannung nicht in sich selbst zusammenfallen soll. Dies verpflichtet heute Gemeinden und Verbände in gleicher Weise zur Pflege von Intensivkreisen für Glaubenserfahrung und Frömmigkeit wie zur ständig neuen Bemühung um die Kenntnis gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten, aktueller Situationsbedingungen und Sachgegebenheiten des jeweiligen Handlungsfeldes“²⁸.

Zu der zuletzt und auch unter der Überschrift „Konsequenzen aus der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ auftauchenden Problematik ist eine spezielle Anmerkung zu machen. Diese Aufgabenstellung und diese Überschrift erinnern an das von einem

²⁶ S. 16.

²⁷ S. 16.

²⁸ S. 12.

Generalsekretär des Katholischen Akademikerverbandes veröffentlichte Buch²⁹. Die Bemühung um die Gesetze der irdischen Wirklichkeiten – oder wie es oben hieß: Kenntnis gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten – aktueller Situationsbedingungen und Sachgegebenheiten des jeweiligen Handlungsfeldes, „also die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete“, gehört zu den klassischen Aufgabenfeldern aller geistig befähigten Kräfte der Kirche. Auf dem II. Vatikanischen Konzil hat die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ in der Nr. 36 eine deutliche Abklärung des Problemkreises vollzogen. Der Abschnitt ist überschrieben: „Die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“. Es wird deutlich gemacht, daß die richtig verstandene Autonomie der geschaffenen Dinge und der Gesellschaften im Schöpfungsplan Gottes beschlossen liege. Allerdings habe eine falsch verstandene Autonomie einen Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft hervorgerufen. Demgegenüber stellt das Konzil fest: „Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge‘ gemeint, daß die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist.“

Diesem Problemkreis wendet also das Verbände-Papier des Zentralkomitees besondere Aufmerksamkeit zu. Katholische Verbände sind durch ihre Aufgabenstellung in ganz besonderer Weise zur Zusammenarbeit mit Menschen außerhalb der Kirche aufgerufen. Es ergeben sich vielfältige Möglichkeiten und Versuchungen, sich das Problem der Eigengesetzlichkeit als „autonom“ aufdrängen zu lassen. Diese Vorstellung ist falsch und braucht auch wissenschaftstheoretisch nicht beibehalten zu werden. Seit der großen Rede des Papstes *Johannes Paul II.* am

²⁹ *Franz Xaver Landmesser*, Die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete – Wirtschaft und Staat. Ein Beitrag zum Problem Religion und Kultur. Zuerst veröffentlicht in Köln/München/Wien 1926, dann als Nr. XVIII der Reihe „Der Katholische Gedanke“ unter gleichem Titel im Jahre 1927.

15. November 1980 im Kölner Dom ist hier eine deutliche Klarstellung erfolgt.

In einer anderen Perspektive könnte die Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete eine wichtige Rolle spielen. Es kann sein, daß für die Lösung konkreter Sachfragen unterschiedliche Ergebnisse erkannt und vertreten werden müssen. So kommt den katholischen Verbänden in der Vertretung ihrer Interessen und ihrer Auffassung eine gewisse Eigenständigkeit zu, die im extremen Fall bis zur Gegensätzlichkeit führen kann. Demgegenüber gilt es, Fassung zu bewahren und nicht sofort nach einer kirchlichen Instanz zu rufen, welche die Einheitlichkeit in kirchlichem Öffentlichkeitsbezug herzustellen hätte.

Diese Problematik ist von außerordentlichem Gewicht, andererseits auch nicht generell lösbar. Es gilt immer zu unterscheiden, wo Grundwerte und Grundüberzeugungen getroffen sind, ob es sich um dogmatische Grundfragen wie z. B. bei den heutigen Auseinandersetzungen um einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ handelt und ob Einheitlichkeit der Vertretung nach außen nötig ist. Die kirchlichen Verbände erhalten hier eine große Mitverantwortung und müssen sich darauf einzustellen versuchen.

Schaut man die Binnenstruktur der katholischen Verbände an, manchmal auch die nicht gerade entgegenkommende Behandlung durch kirchliche Amtsträger, kann man natürlich große Fehlstellen nicht übersehen. Ob die historisch überkommene Aufgabenstellung verändert werden kann, ober der Mut zu Neuem gefunden wird, ob sich die Freiheit gegenüber den wirklich bedrängenden Einflüssen öffentlicher Medien erhalten läßt, das ist heute ein nicht eindeutig zu erhellendes Problemfeld. Jedoch zeigen sich auch Ansätze einer innerverbandlichen Abklärung. Die Re-Ideologisierung des öffentlichen Lebens hat vielfach zu einem wachsenden Bewußtsein und einer Schärfe der Aufmerksamkeit innerhalb bestimmter Gruppierungen geführt, die man mit dem gängigen Bild vom historisch bedingten Verbandsleben kaum verbinden möchte.

Zum Schluß gilt es noch zu untersuchen, welche Bedingungen sich für die zukünftige Wirksamkeit des kirchlichen Verbandswesens im Hinblick auf die Werte und die Hierarchie der Werte stellen.

V. Bedingungen künftiger Wirksamkeit

Das kirchliche Verbandswesen nimmt teil an dem im II. Vaticanum der Kirche insgesamt zugeschriebenen Dienst der Laien. Die Verbände sind Handlungsträger für die von der Kirche aus innerster Intention als Verwirklichung des Glaubens in Liebe vorgesehenen und erkannten Sendungsaufträge. In einer Zeit wachsender Differenzierung, industriell organisierter Arbeitsteiligkeit und allgemeiner Periodizität von Funktionen in der Gesellschaft stellen die katholischen Verbände in ihrer Vielfältigkeit Teile dieser auf die Gesellschaft ausgerichteten Intentionen der Kirche dar. Sie bedeuten für viele Mitglieder die Weise, wie sie kirchliches Leben in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verwirklichen können. Dabei spielt das Moment der Eigenverantwortung als Laien in der Kirche eine stark motivierende Rolle. In der mittelalterlichen Welt konnten durch die Einheit von Dorf- und Pfarrgemeinde als Ortsgemeinde alle wesentlichen Lebensbedingungen pfarrlich erfaßt werden. In einer komplexen Gesellschaft mit vielen Verflechtungsvorgängen ist diese Beziehung nur noch über die gesellschaftlichen Strukturen möglich. Die Verbände sind diesen Strukturen angepaßt und somit wichtige Handlungsträger für den Weltdienst der Kirche durch die Laien. Die Lehren des II. Vaticanums über das Apostolat der Laien können mit diesen Handlungsinstrumenten am ehesten verwirklicht werden. Dazu ist es notwendig, die Mitglieder der Verbände entscheidend durchzubilden und ihnen ihre Aufgaben und ihre Möglichkeiten bewußt zu machen.

Katholische Verbände bieten für ihre Mitglieder dazu den wirksamsten Realisierungsansatz. Für die vom Glauben geforderten Dienste am Nächsten gibt es heute veränderte Wirkbedingungen. Das Antlitz der Not hat sich verändert. Darauf kann im Rahmen

der Verbandsarbeit am ehesten aufmerksam gemacht werden. Die Verbände stellen somit eine über die Familie hinausgehende Form des menschlichen Lebens dar und schaffen den Freiraum für persönliche Verantwortung. Angesichts der zunehmenden Anonymität und Komplexität aller staatlichen Verwaltungsinstanzen eröffnen die Verbände einen Freiraum für die Umsetzung des Glaubens in die Wirklichkeit. Selbst unter schwierigsten und mit Bezug auf Effektivität vielleicht häufigsten Bedingungen verbandlichen Lebens scheint diese Form des Zusammenschlusses von einzelnen aus freier Initiative wertvoller als die heute noch oft praktizierte Einzelpastoral. Katholische Verbände haben in der verwirrenden Vielfalt und Diskontinuität unseres gesellschaftlichen Lebens die wertvolle Aufgabe der Bindung auf Lebenszeit.

Natürlich erfassen nicht alle Mitglieder katholischer Verbände diese Aufgabe in der gleichen Weise. Manche stehen selbst noch unter dem Eindruck, sich nur unter dem Bedürfnis der Geselligkeit zusammenschließen zu wollen. Demgegenüber muß die pastorale Bedeutung dieser Zusammenschlüsse verdeutlicht werden.

Verbände sind in sich ein religiöses Phänomen. In der Anfangszeit war die Notwendigkeit, einzelne Katholiken bestimmter Berufs- und Sozialsituationen zu sammeln, deutlicher. Unter dem scharfen Druck der konfessionellen und geistig-wissenschaftlichen Auseinandersetzung ergaben sich vielfach Motivationen. Heute darf darauf hingewiesen werden, daß die Kirche selbst sich aus vielen zur Einheit sammelt. Das Bild vom Weizenkorn und Brot, wie es in der Zwölf-Apostel-Lehre am Ende des 1. Jahrhunderts formuliert wurde, hat auch für die moderne kirchliche Verbandsstruktur Bedeutung. Zielstellung und innere Ausrichtung der Verbände lassen erkennen, was in der Pastoralkonstitution mit dem Begriff „Bürger beider Gemeinwesen“³⁰ bezeichnet wird. Die Christen sind sowohl auf die Kirche wie auf die Gesellschaft aus-

³⁰ PK 43.

gerichtet. Verbandsarbeit wird dann eine religiöse Aufgabe und bietet eine pastorale Chance.

Von Zeit zu Zeit geschieht es, daß die religiöse Bindung, vor allen Dingen die aktive Gläubigkeit und manchmal auch die Glaubwürdigkeit, zum Maßstab für die katholischen Verbände und ihre Wirksamkeit gemacht wird. Die in Verbänden zusammengeschlossenen Katholiken fühlen sich dann leicht überfordert. Ob nicht Zielstellungen von kirchlichen Vereinigungen und kirchenrechtlich bestimmten Untergliederungen der Kirche als Maßstab verwendet werden? Bei den Verbänden handelt es sich größtenteils um kirchlich orientierte, aber als eigenständig und eigenverantwortlich gebildete Zusammenschlüsse. Wohl bieten diese Zusammenschlüsse die Chance zu Glaubensvertiefung und Durchdringung mit kirchlichem und gesellschaftlichem Auftragswissen. Über die bloße Sammlung und Bindung katholischer Christen und Verbände hinaus bieten die Verbandsaktivitäten immer auch Gründe und Anregungen für Vertiefung und Entfaltung des Glaubens. Sie sind darüber hinaus auch auf Bildungsziele allgemeiner Art ausgerichtet und können in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf gesellschaftliche Notwendigkeiten, vielleicht auch auf politisch bedingte und ideologisch bestimmte Aufgabenfelder hingewiesen werden. Übrigens hat Papst *Johannes XXIII.* 1963 im Zusammenhang mit der Friedensfrage die Forderung aufgestellt, daß es notwendig sei, „gleichen Fortschritt in der religiösen Bildung wie in der beruflichen Bildung zu gewährleisten oder anzustreben“³¹.

Unter diesem Aspekt müßte wohl die Art und Weise, wie heute die vielfältigen Aktivitäten der Weiterbildung praktiziert werden, kritisch beachtet werden. Meines Erachtens fehlen im Spektrum unserer Bildungsbemühungen, auch der Weiterbildungsbemühungen, die systematischen Kurse, die über die Spezialkenntnisse hinausführen und Grundlagen und Zusammenhänge zu ver-

³¹ PT 153.

mitteln trachten. Lehrformen von Seminaren – wie etwa die der „Sozialen Seminare“ – müßten weitere Beachtung finden. Nur auf diese Weise wird das Bewußtsein der Verbandsmitglieder durchgebildet bis zu einer selbständigen Denkweise und aktuellen Vertretungsmöglichkeit auch auf allen Feldern des Berufes und der Öffentlichkeit. Es fehlt heute – leider auch bei den kirchlichen Amtsträgern – weithin das Bewußtsein, solche Ziele mit dem Verbandswesen zu verbinden. Nichtsdestoweniger muß darüber gesprochen werden.

In Ansehung der gesellschaftlichen Situation läßt sich zusammenfassend sagen, was *Lothar Roos* in seiner Arbeit „Humanität und Fortschritt am Ende der Neuzeit“, Beiträge zur Gesellschaftspolitik, herausgegeben vom BKU, Köln 1984, ausführt. Damit sollen unsere Ausführungen auch schließen. Nach sehr ernststen Überlegungen in bezug auf den Weg zum Fortschritt in Humanität macht er darauf aufmerksam, daß unsere gesellschaftlichen Kräfte nicht mehr in der Lage zu sein scheinen, über die antagonistisch vertretenen Positionen hinauszudenken und deswegen auch wichtige Fragen wie die Sanierung der Staatsfinanzen und der Sozialversicherung, ein effektiver Umweltschutz, eine allmähliche Lösung des Arbeitslosenproblems sozusagen auf halbem Wege steckenbleiben. Und dann schließt er: „Läßt vielleicht der Wertzerfall in unserer Gesellschaft eine solche ‚große Koalition‘, die natürlich nur auf der Basis eines gemeinsamen Menschenbildes gefunden werden kann, überhaupt unwahrscheinlich erscheinen? Die Unfähigkeit dazu ist jedenfalls auch der Nährboden für Utopisten und Phantasten, die einer wirklichen Lösung der Probleme ebenso im Wege stehen wie viele Funktionäre von Interessengruppen, die deswegen gegenüber ihren Mitgliedern die Wahrheit nicht mehr zu sagen wagen, weil sie Gefangene ihrer eigenen Propaganda geworden sind. In einer solchen Situation kommt der Wissenschaft, den Kirchen, allen Gruppen, die unabhängige Bildungsarbeit betreiben können, eine hohe und unersetzliche Verantwortung zu. Sie müssen versuchen, den Fragestand nüchtern zu formulieren und aufgrund ihrer Überzeugungskraft konsens-

fähige Wege finden, die nicht nur eine Zusammenschau, sondern auch ein Zusammenwirken des Ganzen unserer Gesellschaft möglich machen – trotz ihres fast heillosen Pluralismus. Nur so können Fortschritte hin zu mehr Humanität gefunden und begangen werden“³².

³² S. 41f.

DAS PROBLEM EINER GESETZLICHEN VERANKERUNG DER ÜBERWACHUNG DER GESELLSCHAFTLICHEN WERTENTWICKLUNG

1. Die gesellschaftliche Wertentwicklung ist ein Produkt der Denker¹, der Ideologien², die heute von politischen Parteien und Gruppierungen getragen sind, der weltanschaulichen Vorstellungen von Kirchen und Religionsgesellschaften und nicht zuletzt jener Vorstellungen, die in den raumgreifenden internationalen Organisationen als eine Art „Wertkompromiß der Regionen“ entwickelt werden³. Gerade das letztere ist hervorzuheben, wenn man sich auf die freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Staaten bezieht⁴ und dabei den Wert der Selbstbestimmung⁵, den Wert der Umwelt⁶, den Wert der Gewaltlosigkeit und des Friedens⁷ beachtet, die vor allem durch die Arbeit der Vereinten Nationen in den Vordergrund gerückt worden sind.

¹ H. Heller, Die politischen Ideenkreise der Gegenwart, 1926.

² A. Destutt de Tracy, Eléments d'idéologie, 5 Bde., 1801–1805.

³ Als einen solchen Wertkompromiß kann man etwa die beiden Menschenrechtspakte der Vereinten Nationen bezeichnen, die 1966 von der Generalversammlung beschlossen worden sind, GV Res 2200/A (XXI).

⁴ Siehe dazu die UN Declaration on Principles of International Law concerning Friendly Relations and Cooperation among States in accordance with the Charter of the United Nations, GV Res v. 24. Oktober 1970, 2625 (XXV).

⁵ Siehe dazu die Art. 1 der beiden Menschenrechtspakte und die Abhandlung von K. Rabl, Das Selbstbestimmungsrecht der Völker², 1973 sowie Gros-Espiell, The Right to Self-Determination, Implementation of United Nations Resolutions, New York, 1980, Sales Nr E. 79. XIV. 5.

⁶ Siehe die UN-Erklärung von Stockholm v. 16. Juni 1972, „Nur eine Erde“ (UN Dok. E 73. II. A. 14.).

⁷ Friedenshaltung ist ein Hauptziel der Vereinten Nationen.

Dazu kommt, daß die Menschen in den Staaten, den Regionen und der Welt als ganzes solche Wertvorstellungen mitvollziehen oder doch zumindest Klischees solcher Wertvorstellungen mittragen. Das bringt Denker, politische Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften und internationale Organisationen zu dem Versuch, solche Wertvorstellungen zu festigen. Es ist ein dialektischer Prozeß, der Wertvorstellungen von der Idee zur Handlungslehre und zur Darnachachtung führt.

2. Das positive Recht hat einen entscheidenden Einfluß auf diesen Wertvorstellungsprozeß. Wenn man es vom Naturrecht löst, so ist dieses positive Recht das Produkt vielfacher Erzeugungsvorgänge. Sie reichen vom nationalen Gesetzgeber und vom Richter bis zum Rechtssetzer in den internationalen Organisationen. Im positiven Recht spielt der normative Verselbständigungsprozeß des Rechts eine große Rolle, so daß bei den gesellschaftlichen Wertentwicklungen das positive Recht und die es bewegenden gesellschaftlichen Kräfte einen zusätzlichen Verstärker- und Veränderungseffekt auslösen. Ich betrachte dies als ein Element im dialektischen Prozeß, den ich schon vor 14 Jahren als den Prozeß der „normativen Dialektik“ bezeichnet habe⁸. Darunter verstehe ich die Verwandlung von gesellschaftlichen Sachverhalten in normative Tatbestände, wodurch jene zu etwas anderem und neuem werden und ein normatives Eigenleben zu führen beginnen, solange nicht andere Kräfte diesem entgegen treten. So z. B. ist der Sachverhalt des menschlichen Lebens nicht notwendigerweise mit dem normativen Tatbestand des Lebens identisch. Ist das menschliche Leben von der Empfängnis über die Geburt bis zum Tode, so ist der normative Tatbestand des Lebens vor allem im Lichte der modernen europäischen strafrechtlichen Regelungen, die auch die Abtreibung der Leibesfrucht straffrei stellen, ein reduziertes Leben. Der normative Tatbestand macht aus dem gesellschaftlichen Sachverhalt das, was der Rechtssetzer will! Das ist in den offenen Gesellschaften weniger der Fall als in

⁸ F. Ermacora, Allgemeine Staatslehre, 1970, S. 3 ff.

geschlossenen Gesellschaften. Dieser Vorgang bezieht sich auch auf gesellschaftliche Wertentwicklungen, sofern sie in die ungezählten Normen positiven Rechts offen oder verdeckt Eingang gefunden haben. Durch die normative Selbständigkeit und das normative Eigenleben bewirkt das positive Recht eine Art Überwachung der gesellschaftlichen Wertentwicklung. Auch die internationalen Beziehungen und Entscheidungen sind, vor allem in der Gegenwart, zu bewegenden oder stabilisierenden Kräften für die Wertvorstellungen geworden.

3. Dem positiven Recht immanent sind die durch dieses geschaffenen Institutionen, aber auch die durch das positive Recht getragenen Verfassungsorgane (Entscheidungsstellen)⁹, ja das politische System selbst, zu dem auch extrajudizielle Kräfte gehören, wie z. B. die Kräfte des sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen, aber auch die Kräfte des publizistischen Lebens. Dazu tritt heute unbestreitbar das System der internationalen Institutionen, die sich mit Fragen der Werte im positiven internationalen Recht befassen.

Der Franzose *Hauriou* hat mit seiner Institutionenlehre bestimmten Einrichtungen Festigkeit gegeben, die vom positiven Recht getragen sind. Sie haben Wertcharakter. Doch jede Rechtsordnung hat ihre eigenen Institutionen. Längst sind sie entsprechend dem jeweiligen gesellschaftlichen System relativiert. *Hauriou* hat die Grundlehre der Institutionen aus den Erfahrungen der liberalistischen Epoche bloßgelegt. Dort hat sich seine Lehre von den Institutionen entfaltet.

Zu diesen Institutionen gehört vor allem der unabhängige Richter, es gehören dazu neue Rechtsschutzinstanzen, wie die Verfassungsgerichte und Ombudsleute, es gehören dazu die den Rechtsprozeß entscheidend mitgestaltenden Parlamente und die immer unabhängiger agierenden Journalisten und, wenn Sie so wollen, auch das zu Entscheidungen aufgerufene Volk.

⁹ Siehe dazu *F. Ermacora*, Grundriß einer Allgemeinen Staatslehre, 1979, S. 105 ff.

Alle haben eine gleichartige Funktion: sie haben die durch das gesetzte Recht gefestigten Werte zu sichern und zu garantieren. Der gesamte Komplex von Rechtseinrichtungen ist – entsprechend traditionsreichen westlichen Grundsätzen, die Teile der westlichen Geistesgeschichte (und des politischen Erbes) sind, – nach dem System des Gleichgewichtes der Kräfte (im amerikanischen: der weit über das Recht in den Staat als ganzen hinausgreifenden „checks and balances“) konstruiert. Das Gleichgewicht muß als werterhaltendes Element bestehen; es sollte sich nur nach dem Grundsatz eines Kräfteparallelogramms fortentwickeln, sollen gesellschaftliche Verhältnisse nicht in revolutionärem Chaos versinken. Die einen Kräfte müssen sich von anderen Kräften einholen lassen können, wenn sie vordringen!

Es gibt zwei entscheidende Ausgleichsmittel, die die westliche Gesellschaft geschaffen bzw. zugelassen hat. Einerseits das „unabhängige Gericht“, andererseits die Öffentlichkeit¹⁰, vor allem in der Struktur der Massenmedien.

Das unabhängige Gericht kann durch die internationalen Instanzen überhöht werden. So sind vor allem jene internationalen Gerichtsinstanzen zu nennen, die im europäischen Rahmen durch ihre Entscheidungen die Staaten verpflichten können. Da ist zum Beispiel der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte für den Europarat in Straßburg zu nennen. Das unabhängige Gericht hat vor allem dort seine besondere Bedeutung, wo die Staatsmacht nicht wie in den Demokratien des Westens geteilt, sondern in einer Partei, in einer Junta, in einer Oligarchie konzentriert ist. Wenn in solchen Machtsystemen auch noch die richterliche Gewalt von den Machthabern der Regierung allein abhängig ist, dann gibt es keine Garantie mehr dafür, daß Recht vor Macht gehen könnte. Dabei rede ich nicht dem Richterstaat das Wort – die Idee *Marcic*' ist in der Gegenwart nicht Wirklichkeit geworden¹¹ und kann auch nicht Wirklichkeit werden. Dennoch kann das Gericht ein zen-

¹⁰ J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit⁸, 1976.

¹¹ R. Marcic, Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat, 1963.

trales Ausgleichs-, Vermittlungs- und Konfliktlösungsinstrument sein, wenn es aus von der politischen Macht unabhängigen und ausgebildeten, dem Recht und seinen Werten dienenden Personen zusammengesetzt ist¹². Es hängt entscheidend vom Bestellungsverfahren für Richter ab; wer darf sie vorschlagen, wer sie ernennen?

4. Die Öffentlichkeit, einst lediglich als Medium für die Parlamente verstanden, ist heute dezentriert und dezentralisiert. Die moderne Presse, das Fernsehen, der Rundfunk weisen heute in der westlichen Welt eine atomisierte Struktur auf. Sie gibt oft und oft die „*opinion particulière*“ als eine „*opinion de tous*“ oder gar als eine „*opinion générale*“ aus, um Gedanken abzuwandeln, die *J.J. Rousseau* vor allem in seinem „*Contrat Social*“ bei der Charakterisierung des allgemeinen Willens ausgesprochen hat¹³. Und gerade die Besinnungslosigkeit, mit der sich die Massenmedien in die Diskussion über Wert und Unwert einer Ordnung werfen und sich oft in „*single issues*“ erschöpfen, ist geradezu zum Antipoden der ausgleichenden Institutionen geworden. Das gilt auch für Fehl- und Desinformationen durch die Massenmedien. Sie beherrschen geradezu das öffentliche Leben, geben Halbwahres in spektakulärer Weise wieder, greifen Themen auf, ohne über umfassende Sachinformation zu verfügen und entstellen so die Wahrheit oder sie verschweigen die Fakten. Da der Mensch nicht immer den wahren Sachverhalt kennt, ist er geneigt, Meldungen dieser Art als die Wahrheit anzuerkennen. Das platonische Höhlengleichnis ist die philosophische Durchdringung dieses Phänomens, wenngleich ich zugebe, daß es vermessen ist, dieses Gleichnis auf einen derart irdischen Sachverhalt anzuwenden, wie er sich aus der Lehre von der Desinformation durch Massenmedien ergibt.

Ein weiteres Element, das zur Verstärkung gemeinsamer Wertvorstellungen beiträgt, ist die internationale Institution. Sie ist das

¹² Dieser Gedanke wird vor allem auch für Einparteiensstaaten und diktatorische Staatsformen ausgesprochen.

¹³ *Contract Social*, II. Buch, Kap. 6.

Spiegelbild der nationalen Ordnung im regionalen und im internationalen Bereich, oft aber von anderen Kräften als im nationalen Bereich getragen!

Vor allem im Schoße der europäischen Organisationen – gleichgültig ob Europarat oder Europäische Gemeinschaften – zeigt sich, daß deren Organisationsformen den staatlichen nachgebildet sind: nämlich das Europäische Parlament den nationalen Parlamenten, das gilt auch für die parlamentarische Versammlung des Europarates; die Hohe Kommission entspricht den nationalen Regierungen, ähnliches gilt im Europarat für das Ministerkomitee; der Europäische Gerichtshof entspricht den obersten Gerichtshöfen der Staaten; im Schoße des Europarates stellt der Menschenrechtsgerichtshof eine Entsprechung jener nationalen Gerichte dar, die zum Schutze der Menschenrechte eingerichtet sind oder Funktionen dieser Art haben.

5. Ein ganz besonderes Beispiel für das Kräftespiel der Werte im Recht und seinen Institutionen bieten die Menschenrechte, die heute in den einzelnen Staatsverfassungen als Verfassungsnormen, als Gesetzestexte, als richterliche Urteile, als internationale Instrumente und Entscheidungen in den Rechtskörper Eingang gefunden haben¹⁴.

Ich möchte in diesem Referat keine Entwicklung der Menschenrechte, die wie kein anderes rechtliches Instrument Ausdruck der Wertvorstellungen der Gesellschaft sind, darstellen¹⁵. Das würde zu weit führen. Ich möchte an einzelnen menschenrechtlichen Beispielen, die fundamentale Fragen betreffen, die gesellschaftliche Wertentwicklung durch das Recht – das eigentliche Thema – sichtbar machen. Dabei geht es mir weniger um die Kataloge im einzelnen, sondern um menschenrechtliche Institute und Institutionen, die besonderer Ausdruck der gesellschaftlichen Wertentwicklung sind.

¹⁴ Über den Komplex der Menschenrechte siehe *Emmacora*, Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. I. 1974.

¹⁵ Ebenda.

Wie sind sie konzipiert, wie haben sie sich entwickelt, was konnten sie bewirken?

Alles, was in rechtliche Normen gekleidet ist, hat nur dann über das Deklamatorische hinausgehende, gestaltende Kraft, wenn es Gültigkeit hat. Gültigkeit hat es, wenn es effektiv ist, und effektiv ist es nur, wenn es von Staat und Menschen, von Staaten und Regionen beachtet wird und im Endergebnis nicht nur zu einem Frieden, sondern auch zum Glück des Menschen beizutragen vermag. Dieser Satz soll deutlich machen, daß es nicht auf das Deklamatorische ankommt, sondern auf die Verwirklichung des Deklamierten. Viele Beispiele aus der Gegenwart unterstreichen die Richtigkeit dieses Satzes.

6. Es bedarf keines Beweises, daß die menschenrechtlichen Kataloge in staatlichen Verfassungen und internationalen Instrumenten – sie mögen von wem auch immer konzipiert sein – gesellschaftliche Wertaussagen besonderer Art beinhalten. So betont die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 den Wert des menschlichen Lebens, die Bedeutung der Menschenwürde, die Notwendigkeit von Pflichten gegenüber der Gemeinschaft. Man wird mit ihrem Inhalt nicht immer konform gehen, aber der Ausdruck von Wertvorstellungen durch menschenrechtliche Aussagen kann nicht bestritten werden. Die menschenrechtlichen Kataloge, von denen nicht einer etwa sagt, daß der Mensch kein Recht auf Leben haben solle, oder daß er in seiner Würde gekränkt werden dürfe usw., stehen im Mittelpunkt positivrechtlicher Wertaussagen in der Gegenwart. *Hans Kelsens* Staatslehre hatte solche Kataloge noch als eine Art Rarität und Ausnahme gekennzeichnet¹⁶. Die Fakten sind in dieser Hinsicht über seine Theorie längst hinausgegangen. Die Menschenrechte sind heute materielle Grundnormen für jede Staatsverfassung mit Rechtsordnung!

7. Die menschenrechtlichen Aussagen sind ein Produkt aufklärerischen und damit liberalen Denkens. Sie sind heute mehr als

¹⁶ *H. Kelsen*, Allgemeine Staatslehre, 1925 (Neudruck 1965).

irgendeine ad hoc-Entscheidung oder als ein aktuelles Konfliktlösungsmittel. Sie wurden im 18. Jahrhundert, unter Bedachtnahme auf die menschliche Natur, zum erstenmal in ein Rechtssystem gebracht oder, um dies anders auszudrücken, in ein Normensystem. Die Texte der Verfassungen der amerikanischen Staaten und die Deklarationen der französischen Revolutions-epoche sind dabei zuallererst zu nennen¹⁷. Es waren Wertvorstellungen, die in diese Texte Eingang gefunden haben! Wertvorstellungen über die Stellung des Menschen in der Gemeinschaft, über seine Bedürfnisse, über die staatliche Gewalt in ihrer Beziehung zum Menschen, über die Stellung der kleineren Gemeinschaften. Die Texte haben sich seither in den Formulierungen wenig geändert. Die Inhalte dieser vor 200 Jahren zum erstenmal formulierten Texte sind heute auch in zahlreiche internationale Texte aufgenommen worden¹⁸, so daß sie zu einem weltweiten Standard über den Wert des Menschen und von Gruppen im Bereich seiner zivilen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Beziehungen geworden sind. Alle Staaten sind heute hinsichtlich der Menschenrechte sensibel geworden; werden Menschenrechte auch noch so verletzt, so versuchen die betroffenen Staaten entweder eine Verletzung der Menschenrechte zu leugnen oder sie mit „höheren Werten“ bzw. „Interessen“ zu rechtfertigen. Da stößt man als einen „höheren Wert“ nach wie vor auf die Souveränität des Staates und seine Sicherheit. Bei einem Blick auf die menschenrechtlichen Kataloge zeigt es sich, daß diese in den völkerrechtlichen Vorbehalten und in den Gesetzesvorbehalten, die sie ausformulieren, in der Referenz vor dem Ausnahmezustand, im System deklarativer Erklärungen, im System der Ratifikation und der Übernahme völkerrechtlicher Verpflichtungen in das innerstaatliche Recht besonderen Ausdruck findet.

¹⁷ Siehe die historischen Texte bei W. Altmann, *Ausgewählte Urkunden zur außerdeutschen Verfassungsgeschichte seit 1776*, 1913.

¹⁸ Eine Übersicht über diese Menschenrechtstexte für die UN findet sich in dem von den UN herausgegebenen Werk *Human Rights, a Compilation of International Instruments*, New York, 1983, Sales Nr. E. 83. XLV. 1.

Die Betonung der staatlichen Sicherheit und die Rücksichtnahme auf diese ist nicht allein in südamerikanischen Staaten zu einem Wesensmerkmal moderner „Staatsideologie“ geworden, sondern findet auch im sogenannten Ausnahmezustand Niederschlag, der in den Menschenrechtskatalogen abgesichert ist¹⁹. Streitpunkt ist, ob dieser Ausnahmezustand von internationalen Organen kontrolliert werden darf oder ob die Souveränität der Staaten ausnahmslos gilt.

Die menschenrechtlichen Wertsätze haben seit 200 Jahren einen unbeschreiblichen Siegeszug angetreten.

8. Zu diesen menschenrechtlichen Wertsätzen gehörte seinerzeit die „menschenrechtliche Trias“: Leben, Freiheit, Eigentum. Das waren und sind Werte, die, als man die Sätze formulierte, bedroht waren. Dazu treten heute als menschenrechtliche Anliegen das Recht auf Umwelt, das Recht auf Entwicklung und das Recht auf Selbstbestimmung aller Völker und der ganze Komplex der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte. Die modernen internationalen Texte versäumen es nicht, auf die Pflichten des Menschen in der Gemeinschaft hinzuweisen²⁰, ein Anliegen, das seit *Thomas von Aquin* abgehandelt wird. Man spricht heute auch von einer dritten und vierten Generation der Menschenrechte.

9. Alle Menschenrechte, die heute positives Recht sind, enthalten Grundwerte oder sie beziehen sich auf solche. Es würde zu weit führen, das im einzelnen nachzuweisen. Alle diese Grundwerte scheinen festgefügt zu sein, so daß man zu sagen verleitet ist, das Recht trage zur Festigung der Werte entscheidend bei. Die Menschenrechte und ihre Werte scheinen auf den ersten Blick nicht nur universell zu sein, sondern auch jedermann zu binden. Der Internationale Gerichtshof hat hinsichtlich wichtiger Menschenrechte in seinem weltbekannt gewordenen Barcelona Traction

¹⁹ In deutsch *Emacora*, Internationale Dokumente zum Menschenrechtsschutz, Reclams³, 1982 (Nr. 7956).

²⁰ So vor allem Art. 29 in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte v. 10. Dezember 1948, UN GV Res 217 (III).

Case hervorgehoben, daß sie – die Menschenrechte – „erga omnes“ wirken²¹.

Die „erga omnes“-Klausel im Text dieses richterlichen Urteils wird seither immer wieder zitiert und angerufen, wenn es darum geht, säumige Staaten auf ihre menschenrechtlichen Pflichten zu verweisen. Dabei kann es strittig sein, ob sich diese Klausel auch auf die Beziehungen der Individuen unter sich bezieht (also Drittwirkung hat) oder ob sie sich nur an die primären Völkerrechts-subjekte wendet.

10. Bei genauerem Hinsehen ist jedoch zu erkennen, daß sich die in diesen Regeln ausdrückenden Wertvorstellungen in sich zu widersprechen scheinen und Antagonismen herbeiführen mit der gesellschaftlichen Realität, ja auch oft mit der juristischen Realität und sich in den verschiedenen Gemeinwesen nicht immer decken.

Gesetz, richterliches Urteil, die Entscheidung des Staates, die Entscheidung der Delegationen internationaler Organisationen wirken wie ein Prisma im Lichte verschiedenster Kräfte, welches das menschenrechtliche Verständnis verzerrt. Aber auch das Verhalten der Menschen selbst, ob dies nun im Falle der Abtreibung, der Kindesmißhandlung, der seelischen Grausamkeit oder im Falle des Unwesens nationalen und internationalen Terrorismus gegeben ist, zeigt, daß das menschenrechtliche Wertgefüge nicht so fest verankert ist, wie man dies im Hinblick auf die Bedeutung der Aussagen annehmen darf, und daher in wichtigen Fällen nicht wirkt!

Die Verzerrungen der Menschenrechte spiegeln aber eine zeitbedingte Realität wider. Die Werte werden zu dem, was Gericht, Politik, internationale Organisationen und Staaten je nach den Regionen der Welt aus ihnen machen und über eine geraume Zeit hinweg zu erhalten imstande sind.

Plötzlich wird deutlich, daß es nicht eine, sondern mehrere Vorstellungen von Freiheit gibt, daß es nicht eine, sondern mehrere

²¹ Siehe *Barcelona Traction, Light and Power Company, Limited, Judgement*, ICJ Reports 1970, SS. 3, 32.

Vorstellungen von Eigentum gibt, daß es nicht eine, sondern mehrere Vorstellungen von Leben gibt. Daß Leben, Freiheit, Eigentum konkret je anders aussehen, wenn man sie im Osten und Westen, im Norden und Süden, wenn man sie von Leidtragenden in Äthiopien oder in Afghanistan aus ansieht – wo aber überall dieselben Texte und menschenrechtlichen Wertvorstellungen gelten²². Das Staatseigentum im kommunistischen Kapitalismus ist ein anderes als das Eigentum in den Händen des westlichen Kapitalismus, die Verfügungsgewalt über dieses und ihr Ausmaß werden von sozialdemokratischen Parteien anders beurteilt als von nichtsozialistischen Parteien; die Apartheidpolitik²³ ist für die einen keine verwerfliche Diskriminierung, für die anderen jedoch mehr als eine Rassendiskriminierung. Das Leben gilt nicht als je dasselbe; es hat anderes Gewicht unter den Bedrohungen der Umwelt, des Krieges und des Friedens, und es hat anderes Gewicht, wenn man es als „geborenes“ oder als „ungeborenes“ ansieht.

Zu diesen Wandlungen menschenrechtlicher Wertvorstellungen tragen trotz gleichlautender Texte die Politik des Staates, die Gesetze, die Rechtsprechung entscheidend bei.

11. Wer sind sie, die Gesetze, wer ist die Rechtsprechung und wer sind die Handlungen der Staaten? Sie sind die in Formen, in Rechtsformen, gekleideten Willensäußerungen von Menschen die mehr oder minder legitimiert sind, Recht zu setzen. Diese tragen auch dazu bei, daß klar formulierte Wertvorstellungen, die Gesetze äußern, geändert werden.

Auf nationaler und internationaler Ebene begegnet es uns all-orten, daß seit Jahrhunderten geltende in ein und dieselben Worte gekleidete Wertvorstellungen wie Sand zwischen den Fingern zu verrinnen scheinen.

²² Siehe als Beispiel *F. Ermacora*, Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. II, Afrika, 1983.

²³ Siehe die Hinweise bei *Ermacora*, Nationalitätenkonflikt und Volksgruppenrecht, Bd. II: UNO und Europarat: Ansätze – Hindernisse für Konfliktverständnis und Konfliktlösung, 1978.

Obwohl in unseren westlichen Gesellschaften

– das Recht auf Leben und das Verbot der Todesstrafe deklariert sind, kennen alle westlichen Gesellschaften die Abtreibung und die Abtreibungsgesetze. Das Leben wird halbiert, die Wertvorstellung, die mit dem Leben verbunden ist, wird relativiert ;

– die Freiheiten groß geschrieben werden, werden sie in anarchischen Vorstellungen, die jenen *Max Stirners* zu entsprechen scheinen²⁴, atomisiert. Die Auflösung der Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehre in absolut Unvernünftiges, die Auflösung der Medienfreiheit wandelt sich zu einem institutionslosen pluralistischen Freigestelltsein ;

– das Eigentum gesichert scheint, hat es unter dem Druck von Wohlstandsgesellschaft, Industriegesellschaft und Verteilungswirtschaft seinen Eigenwert längst verloren und ist durch totale Veränderungen in der Verfügungsgewalt über das Eigentum zu etwas Neuem geworden. Schon *Karl Renner*, der österreichische Staatsmann und Wissenschaftler, hat zu Beginn des Jahrhunderts den Wert- und Strukturwandel des Eigentums wissenschaftlich erhellt²⁵.

Diese Beispiele kann man fortsetzen, man kann aber auch auf internationaler Ebene Gleichartiges beleuchten:

– das Leben, das nichts gilt, wenn staatliche Interessen ihm vorgehen sollen ;

– die Freiheit, die nichts ist, wenn Menschen lästig fallen ;

– der Hunger, der mit dem Eigentum der eigenen Staaten nicht bekämpft werden kann, und wo es der internationalen Solidarität bedarf.

Das sind Beispiele, die – in extremis, das wird zugegeben – zeigen, daß das Recht, durch das die menschenrechtlichen Wertvorstellungen besonders plakativ normiert sind, dennoch nicht jene Sicherung bietet, die es seiner Natur, seiner normativen Merkmale nach – wie die der Vorausssehbarkeit, der Zugänglichkeit, der Durchsetzbarkeit – in sich hätte.

²⁴ *M. Stirner*, *Der Einzige und sein Eigentum*, 1844 (Neudruck 1968).

²⁵ *K. Renner*, *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion*¹, 1904.

An einem sehr konkreten Beispiel erlaube ich mir zu zeigen, wie festgefügt Scheinendes im Wandel begriffen ist. Dieses Beispiel wird man als harmlos ansehen dürfen. Die Aufsplitterung der Tatbestände der Pornographie durch Rechtsprechung, Staatsanwälte und Polizeiorgane in eine „harte“ und eine „nicht harte“ Pornographie²⁶. Das gilt gewiß für Österreich und die Bundesrepublik. Ich möchte mich darüber nicht vom Sittlichen her engagieren, sondern möchte dieses Faktum nur als ein Beispiel dafür angeben, daß eine gesetzliche Verankerung von Wertvorstellungen allein nicht genügt, die gesellschaftliche Wertentwicklung zu überwachen.

In diesem Zusammenhang ist unübersehbar, daß vom Rechte her eingerichtete, und zwar gerade zur Sicherung der Wertvorstellungen eingerichtete richterliche Instanzen nicht nur Kompromisse mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit eingehen, sondern, daß sie sich dieser, die offensichtlich vom Recht unbeeinflussbar erscheint, anpassen. Ich habe dies kritisch als eine „Anpassungsjudikatur“ bezeichnet²⁷.

Ein anderes Beispiel für die Anpassung des Rechtes an gesellschaftliche Wertentwicklung liefert uns das Recht Pakistans. Durch eine Änderung des staatlichen Strafgesetzbuches wird die religiöse Äußerung der vier Millionen umfassenden islamischen Religionsgemeinschaft der Amadejen strafrechtlich belangt, weil nach der Auffassung eines Religionsgerichts die Menschen dieser Glaubensgemeinschaft als Sektierer bezeichnet werden²⁸.

Oder sehen Sie sich die Opfer an, die jene erbringen, die für genau jene Rechtstexte eintreten, die ihre Staaten unterschrieben haben, wie z.B. die menschenrechtlichen und humanitären Klauseln der Helsinki Deklaration, die von diesen jedoch anders

²⁶ SWA Studienarbeit, Pornographie in Österreich, 1977.

²⁷ Siehe dazu *Emmacora*, Österreichische Verfassungslehre, II, 1980, S. 6.

²⁸ Siehe Ordinance No. XX/1984, No. F. 17(1)84 Pub., The Gazette of Pakistan, April 26, 1984.

interpretiert werden als von den Staaten, unter deren Jurisdiktion die Opfer stehen²⁹.

12. Wenn man also jene Rechtskreise, die Wertvorstellungen besonders artikulieren, beachtet, so fällt auf, daß das positive Recht in seinen Institutionen und den Prozessen, in denen es angewendet wird, einige Voraussetzungen erfüllen muß, damit es zur Überwachung der gesellschaftlichen Wertentwicklung beitragen kann: es muß der Text in seinen Inhalten bestimmt sein und darf keine Ausflüchte (wie sie in den Vorbehalten zu finden sind)³⁰ zulassen, es müssen Institutionen eingerichtet sein, damit sie das Recht anwenden und garantieren. Aber es müssen auch die Menschen da sein, die bereit sind, Recht und Institutionen zu setzen und zu garantieren, damit die gesellschaftliche Weiterentwicklung nicht in das Gegenteil verkehrt wird, nämlich in eine Denaturierung der Werte. Das ist die Gefahr in der offenen Gesellschaft.

Eng mit dieser Frage verbunden ist das Problem des sogenannten Widerstandrechtes³¹. Es ist in einer Epoche beschworen worden, als die staatliche Herrschaft, wenn auch von Gottes Gnaden, noch nicht an Gesetz und Recht gebunden erschien und daher immer dazu neigte, in Mißbrauch umzuschlagen, der in seiner systematischen Anwendung den Menschen und seine Würde gefährdet und nicht nur ein Individuum allein, sondern alle Menschen in einem Ordnungssystem betrifft. Man suchte das Recht auf Widerstand gegen die Staatsgewalt naturrechtlich zu begründen. Für diese Begründung bleibt im liberalistischen System der Gesetzesgebundenheit der Verwaltung wenig Raum. Je dichter die rechtsstaatlichen Anordnungen, desto geringer ist der Anwendungsbereich des Widerstandsrechtes. Diese Erkenntnis ist auch im 20. Jahrhundert gesichert, nachdem der Widerstand gegen

²⁹ Siehe den Text dieser Deklaration in *Ermacora* (Hrsg.), Internationale Dokumente zum Menschenrechtsschutz³, Reclam 7956, 1982, S. 9f.

³⁰ Eine Liste der verschiedenen Vorbehalte zu UN Menschenrechtsdokumenten findet sich in dem UN Dokument „Human Rights International Instruments, Signatures, Ratifications, accessions“, etc. ST/HR/4 Rev. 5.

³¹ Siehe dazu *Ermacora*, Allgemeine Staatslehre, 1970 Ex. 7.

die Staatsgewalt vor allem gegen das nationalsozialistische Regime in Deutschland zu einer neuen Blüte der Lehre vom Widerstandsrecht geführt hatte. Das Widerstandsrecht gegen demokratisch beschlossene Gesetze, gegen demokratisch legitimierte Mehrheiten und gegen die Entscheidung demokratisch legitimierbarer Verwaltungsinstanzen zu befürworten, heißt, es zu mißbrauchen. In einem als Rechtsstaat anzusprechenden Staat gibt es genug rechtliche und politische Möglichkeiten, falsche oder fehlerhafte staatliche Entscheidungen zu bekämpfen und sie auf das Recht zurückzuführen, daß es als ein Mißbrauch dieser im Naturrecht begründeten Institutionen gelten müßte, sich auf ein Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt zu berufen. Die Remedur staatlicher Entscheidungen benötigt in Demokratien Zeit. Diese Zeit muß in Kauf genommen werden. Sie steht als ein Wesenselement demokratischer Entscheidungsprozesse gegen den Augenblickserfolg eines Aktes des Widerstandes gegen die Staatsgewalt. Die offene demokratische Gesellschaft verlangt laufenden Kräfteausgleich, der durch Akte des Widerstandes nie erreicht werden kann!

Edgar Nawroth

DIE GESELLSCHAFTSTHEORIE
DES „KRITISCHEN RATIONALISMUS“
VON K. R. POPPER*

Die Frage, auf welchem Wege wir zu einer rationalen und praktikablen Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens gelangen, die den gegenwärtigen Pluralismus an Wertüberzeugungen und Gruppeninteressen ebenso berücksichtigt wie die Grundrechte des einzelnen, ist von überzeitlicher politologischer Bedeutung. Ist diese Ordnung auf dem Wege über systemstabilisierende oder systemverändernde Reformen zu erreichen?

Zu den gesellschaftskritischen Strömungen der Gegenwart, die sich bewußt dieser Frage stellen, gehört die Gesellschaftstheorie des liberalen Gesellschaftsphilosophen *Karl R. Popper*. Seine Theorie hat vor allem im angelsächsischen Raum insofern Beachtung gefunden, als sie vom Denkansatz eines „kritischen Rationalismus“ her die politische Ethik einer prinzipiell „offenen Gesellschaft“ zu fixieren und ideologiefrei zu verwirklichen sucht.

Die gesellschaftstheoretische Auseinandersetzung mit dem „kritischen Rationalismus“ ist insofern von aktueller Bedeutung, als in *Poppers* Programmatik einer „offenen Gesellschaft“ nicht nur die Grundsatzdiskussion über eine zeitgemäße Wissenschaftsauffassung eine entscheidende Rolle spielt, sondern darüber hinaus die Sinnfrage einer praktikablen Ethik für die gegenwärtige pluralistische Gruppengesellschaft erneut gestellt wird.

* Dieser Beitrag wurde nach den Diskussionen eingereicht. Er enthält die vom Autor während den Diskussionen gemachten Interventionen.

1. Methode und Prinzipien des „kritischen Rationalismus“

Popper versteht seine Theorie, von der Philosophie *Kants* herkommend, als Versuch einer methodologischen Synthese zwischen Rationalismus und Empirismus, in bewußter Distanzierung gegenüber einer metaphysischen, also wesensgemäßen Begründung der Ethik, des Gesellschaftsdenkens und der politischen Konzeption. Jegliche Sinnfrage übersteigt seinen von *Kant* übernommenen antimetaphysischen Rationalitätsbegriff, den er ausschließlich auf die empirische Welt begrenzt wissen will.

Damit tritt *Popper* in Gegensatz zu den metaphysischen Denksystemen der platonischen und aristotelischen Tradition, in etwa auch zum dogmatischen Neupositivismus selbst wie vor allem zur dialektischen Sozialphilosophie der Frankfurter Schule (*Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*). Letztere hat gerade die Sinnfrage schlechthin und die „öffentliche Verpflichtung der Philosophie“ in den Mittelpunkt ihrer „kritischen Theorie“ gestellt. Nicht zuletzt aufgrund dieser Frontstellung findet *Poppers* Theorie, die heute in erster Linie von *Hans Albert* weitergetragen wird, zunehmende Beachtung.

a) „Methodologischer Nominalismus“ als wissenschaftstheoretische Leitnorm

Grundlegend für die gesamte soziale und politische Ausrichtung des Systemdenkens *Poppers* ist seine Erkenntnistheorie. Weil die Erkenntnistheorie die Bedingungen der Geltung aller Wissenschaften untersucht, ist sie für alle Wissenschaften, auch für die Philosophie insgesamt, grundlegend. Hinzu kommt die entscheidende Bedeutung des philosophisch-erkenntnistheoretischen Denkansatzes für kulturphilosophische und politische Grundwertentscheidungen.

Der „kritische Rationalismus“ ist von vornherein zu verstehen und zu bewerten als einer der ideengeschichtlichen Versuche

nichtabstraktiver Wirklichkeitserkenntnis. Die lange Reihe dieser Versuche beginnt bereits beim Idealismus *Platons*; sie wird weitergeführt durch den Rationalismus und Empirismus, um schließlich über die kantische und nachkantische Philosophie bis zur Gegenwart hin fortgesetzt zu werden.

Poppers erkenntnistheoretische Grundgedanken sind kurz folgende:

Vom Denkansatz her stellt *Popper* zunächst seinen Rationalismus der Lehre des sogenannten „methodologischen Essentialismus“ gegenüber, der von *Platon* und *Aristoteles* her die Wissenschaft auf Wesenserkenntnis ausrichte und als „Begründungsphilosophie“ für jegliche Erkenntnis nach einem zureichenden Grunde suche (OG I, 59). Da ihr Hauptinteresse auf die Erforschung des sich in der Geschichte offenbarenden Sinnproblems gerichtet sei, ist nach *Popper* dieser sinnorientierte „Essentialismus“ mit „Historizismus“ identisch (El 24 ff.).

Nach *Popper*, der die aristotelische Abstraktionslehre verkennt und ablehnt, liegt die eigentliche Begründung für das angebliche „methodische Elend“ der philosophischen Beschäftigung mit dem Sinnproblem in ihrem Rückgriff auf die Intuition als Letztinstanz der Erkenntnis (El 47).

Dieser ausgesprochen subjektivistische, objektiv nicht zu überprüfende Denkansatz des essentialistischen „Erfahrungsmodells“ führe unweigerlich zur autoritären Interpretation letzter Gegebenheiten und apriorischer Wertbestimmungen.

Das Ergebnis sei

– „theoretischer Monismus“, „Dogmatismus“, Kritikimmunität im Sinne unkritischer Wahrheitsverengung auf sogenannte „einzig wahre“ Standpunkte;

– Meinungsmonopol mit möglichem Unfehlbarkeits-, Gehorsams- und Unterwerfungsanspruch seitens Privilegierter;

– politischer Totalitarismus, womit insgesamt sowohl die Irrationalität wie auch die praktische Unbrauchbarkeit der Begründungsphilosophie sowohl für die zwischenmenschliche Ver-

ständigkeit wie für die Lösung praktischer sozialer Probleme erwiesen sei (Tr 23, 33f.).

Aus diesem Grunde sei nicht die Frage nach dem Was der Wesenserkenntnis, die immer zu subjektiven Antworten führe, entscheidend, sondern das Wie der Überprüfbarkeit konkurrierender Standpunkte mit Hilfe technologischer Theorien. Wesensdefinitionen seien bedeutungslos, an ihre Stelle treten lediglich Namen als „sprachliche Abkürzungen“ für Sachzusammenhänge.

Dem „methodologischen Essentialismus“ stellt daher *Popper* seinen „methodologischen Nominalismus“ entgegen (OG I, 60; II, 362).

*b) Falsifikationsprinzip als Kriterium
hypothetischer Wissenschaftstheorie*

Das Problem, wie sich die Verbindung zwischen wissenschaftlicher Theorie und Praxis verwirklichen läßt, ist nach *Popper* mit Hilfe praktischer Überprüfbarkeit von Theorien und ihrer Übertragung in die Praxis zu bewältigen. An die Stelle der Erkenntnisgewißheit trete die schrittweise Wahrheitssuche von Hypothese zu Hypothese gemäß dem Prinzip ihrer Falsifizierbarkeit, das für *Poppers* Theorie zentral ist.

Die geforderte kritische Überprüfbarkeit von Theorien bildet die Brücke der Wissenschaft zur Wirklichkeit, zu praktikablem Wissen, zu „objektiven“, d.h. zu empirisch nachprüfaren Erkenntnissen, zu theoretischem Pluralismus in Form theoretischer Alternativen (Tr 53), zu wissenschaftlichem Fortschritt von Hypothesen an Stelle der Erkenntnisgewißheit.

Führt die Überprüfung der Theorie zur Tatsachenübereinstimmung, dann kann trotzdem nur die Rede von theoretischer „Bewährung“ sein, freilich immer unter der Voraussetzung einer nur vorläufig gesicherten Wirklichkeitserkenntnis an Stelle endgültigen Wahrheitsbeweises (Log. X).

c) *Hypothetischer Dezisionismus*
als erkenntnistheoretische Voraussetzung

Der Hauptvorwurf *Poppers* gegenüber der klassischen Erkenntnistheorie ist ihr angeblicher Subjektivismus und die daraus sich ergebende Dogmatisierung und Immunisierung der Erkenntnisse gegen jede mögliche Kritik. Die Erkenntnisgewißheit werde in diesem System auf Kosten der Wirklichkeitserkenntnis überzogen.

Auch für *Popper* hängt jeder Erkenntnisvorgang von bestimmten Voraussetzungen ab, seiner Ansicht nach jedoch seien auch diese Voraussetzungen in den Dienst des Erkenntnisfortschritts zu stellen (Tr II 8). Im Unterschied zum Erkenntnisrealismus, der diese Voraussetzungen mittels der Begründungsidee verabsolutiere und dogmatisiere, sind nach *Popper* auch diese zu überprüfen und in Hypothesen umzuwandeln.

Damit soll gesagt sein, daß unsere Erkenntnis ihren Ausgangspunkt stets von subjektiven Entscheidungen für bestimmte Ideen nehme, die als solche empirisch zu überprüfen seien. Diese hypothetischen Entscheidungen (Dezisionen) seien im technischen Sinn durch Überprüfung und Verwirklichung zu rationalisieren und zu objektivieren.

Mit anderen Worten: Dieser erkenntnistheoretische hypothetische „Dezisionismus“ des „kritischen Rationalismus“ begründet die erkenntnistheoretische Rationalität in irrationalen Voraussetzungen. Da die Dezision, die rationales Handeln begründen soll, grundsätzlich in der Irrationalität liegt (OG II 453, Nr. 6), ergibt sich für den „kritischen Rationalismus“ der unüberwindliche Gegensatz zwischen irrationaler Entscheidung und rationaler Erkenntnis. *Poppers* Dezision, die für ihn die Voraussetzung des Wissens ist, hat ausgesprochen subjektiven Charakter. Im Gegensatz dazu muß die Theorie der abstrahierenden Wirklichkeitserkenntnis, die ebenfalls nicht voraussetzungslos ist, nicht notwendig in den Subjektivismus führen.

Zusammenfassung

Poppers Theorie des „kritischen Rationalismus“, die ein Beitrag zur Entideologisierung der gesellschaftstheoretischen Diskussion sein sollte, blieb nicht unwidersprochen. Die Einwände des von *Popper* angegriffenen Erkenntnisrealismus gegen seine methodischen Voraussetzungen sind kurz folgende:

1. Verkennung der aristotelischen Abstraktionslehre und ihres wesentlichen Unterschiedes im Vergleich etwa zur rein intuitiven Erkenntnislehre und zur Wesensinterpretation *Platons* durch *Popper*. Die in ihrem Wesen schöpferische geistige Abstraktion als Grundvoraussetzung jeder Realerkenntnis ist nach dem Erkenntnisrealismus nicht mit Subjektivismus zu verwechseln.

Dieser Auffassung gemäß hat der Erkenntnisakt den Charakter einer geistigen Zeugung durch den Erkennenden selbst. Das erkennende Subjekt verhält sich zum Erkenntnisgegenstand zunächst aufnehmend, um dann durch eigene Tätigkeit dessen Bild im Intellekt nachzubilden. Das Erkennen wird also als ein geistiges Ergreifen, als ein intellektueller Besitz der Sache verstanden. Allein dieses ideelle Sein der Dinge im Erkennenden selbst ermöglicht das intellektuelle Erfassen des wirklichen Seins außer uns.

Das heißt mit anderen Worten: Das Materielle wird durch immaterielle Vorstellungen aufgenommen.

Unsere Wesensbegriffe besitzen demnach nicht nur ein gedachtes, gedanklich-fiktives Sein im Intellekt, sondern vorausgehend ein reales Fundament in der Wirklichkeit außerhalb des erkennenden Verstandes. Sie besitzen demnach objektive Wahrheit, insofern jeder Wesensbegriff seinem Inhalt nach in den Dingen verwirklicht ist. Die sinnliche Vorstellung selbst wird als werkzeugliche Ursache der intellektuellen Erkenntnis verstanden; dabei wird am wesentlichen Unterschied zwischen sinnlicher und intellektueller Erkenntnis festgehalten.

2. Das offenkundige Mißverständnis der Evidenz in ihrer Bedeutung für den Erkenntnisvorgang. Nach dem Erkenntnisrealismus bedeutet Erkenntnisbegründung in der Evidenz im

Grunde die spontane Hinordnung der Vernunft und Erkenntnis-
kraft auf das intelligible Sein als Maß der Wahrheit, näherhin auf
das Offenbarsein eines Sachverhaltes und die daraus folgende Ein-
sicht in diesen Sachverhalt.

Die Begründung der Erkenntnisgewißheit in der „objektiven“
Evidenz ist logisch gesehen notwendig, nicht jedoch psycholo-
gischer Art, was *Popper* offensichtlich übersieht. Als solche schließt
sie den Vorwurf des Subjektivismus und Dogmatismus aus.

3. Der eindeutige Subjektivismus, also Ideologiecharakter, der
in ihrem Ansatzpunkt nicht beweisbaren und rational nicht zu
kontrollierenden Erkenntnistheorie *Poppers*. Ihre Begründung in
hypothetisch gefaßten Entscheidungen (Dezisionen) kommt einer
in sich widersprüchlichen Begründung der *Popperschen* Rationa-
lität in irrationalen Voraussetzungen gleich.

2. Individualistisch-organisatorische Gemeinwohlauffassung

Poppers erkenntnistheoretische Fixierung auf eine völlig sinn-
entleerte, technologisch geprägte Methodologie bietet nicht nur die
Erklärung für die radikale Ablehnung jeglicher Metaphysik, dar-
über hinaus ist damit auch das Urteil über jegliche sinnorientierte,
langfristig angelegte Gesellschaftsordnungspolitik gefällt.

a) Ordnungspolitisches Ganzheitsverständnis unter totalitärem Verdikt

Zunächst ist festzuhalten, daß für den „kritischen Rationalis-
mus“ jede Sinndeutung der Wirklichkeit als Teilhabe an der
Sinndeutung der Geschichte insgesamt bereits ideologischer
„Historizismus“ ist. Geschichtsdeutung ganzheitlicher Orientie-
rung berge immer dann, wenn irgendeine Ganzheitsidee als Hand-
lungsnorm verstanden wird, die Gefahr des Totalitarismus in sich.
Jeglicher Universalismus sei stets Irrationalismus, der in der Politik
zur tyrannischen Verplanung der Gesellschaft führe. Die conse-

quente Funktionalisierung des gesellschaftlichen Bereiches sei daher der einzige Ausweg aus der Diktatur.

Damit ist die eigentliche Gemeinwohl-Problematik im gesellschaftspolitischen Bereich angesprochen. Sie liegt in der Frage nach der umfassenden Sinnbestimmtheit politischer Verantwortung und politischen Handelns für diejenigen, die sich nicht als imperative Mandatsträger einer Interessenpolitik des Augenblicks verstehen wollen. Gesellschaftliche Sinnhaftigkeit verdichtet sich aber im Gemeinwohlbegriff als formgebendem Zielinhalt.

Läßt sich der Sinngehalt des Gemeinwohls als politischer Leitnorm für viele überhaupt normativ interpretieren und festlegen – ohne politische Indoktrination und totalitäre Bevormundung?

Für *Popper* ist es ausgemacht, daß jegliches Gemeinwohlkonzept – für ihn offenbar immer ein von vornherein bestimmter, unausweichlich fordernder und bedrängender Normwert – gesellschaftlichen Pluralismus, freie Entfaltung und Eigeninitiative einengen muß, wenn nicht unmöglich macht.

Ein normatives Gemeinwohlverständnis führe zur „geschlossenen“, d. h. ganzheitlich verfaßten, idealistisch bestimmten und kollektivistisch geprägten Gesellschaftsauffassung.

Ganzheitliche Ordnungspolitik ist demnach als typische Grundhaltung der „geschlossenen“ Gesellschaft, der Stammesgesellschaft oder der Horde der ideologische Ansatzpunkt für Kollektivismus, Rassismus, Faschismus, Irrationalismus, Utopismus, Gewalt- und Klassenherrschaft. Sie ist nach *Popper* mit der Freiheit unvereinbar und zudem empirisch nicht überprüfbar, also irrational.

Eine im Grunde nur „negative“ Gemeinwohlauffassung ist demnach für das *Poppersche* Systemdenken ausschlaggebend.

Poppers Rationalitätsbegriff, der in seiner empirischen Begrenzung nur positiv nachprüfbare Theorien zuläßt, universale oder langfristige Programme aber kategorisch ablehnt, bildet den Angelpunkt seiner negativen Gemeinwohlauffassung.

Hinzu kommt sein methodologisch-hypothetischer Denkansatz, der jegliche programmatische Gemeinwohlethik von vornherein unter radikalen Ideologieverdacht stellt.

Ein weiterer Gesichtspunkt ist zu berücksichtigen: die Verabsolutierung der individuellen Freiheit als entscheidendem ideologischen Angelpunkt des „kritischen Rationalismus“. Mit der damit unmittelbar verbundenen Verlagerung jeglicher Verantwortung in die unbedingte Freiheit (Dezisionismus) ist zugleich über jegliche Gemeinwohl-Orientierung entschieden. Die individuelle Freiheit, die keiner inhaltlichen Bestimmung und Bindung unterstellt werden darf, ist für *Popper* die entscheidende Instanz der Verantwortung, die aus sich und ohne rationale Begründung das sittliche Soll zu formulieren und zu verantworten hat.

Bereits hier ist anzumerken, daß die seinsrealistische Ganzheitslehre als Abstraktion nicht notwendig zum Totalitarismus führt, wie ja auch die naturhafte Sozialanlage des Menschen als Fundament der gesellschaftlichen Ganzheitsidee nicht unbedingt zum Kollektivismus tendieren muß.

b) Radikale Ablehnung verifizierbarer Gemeinwohl-Inhalte

Für *Popper* ist das Gemeinwohl als fordernder überindividueller Normwert und eine daraus abgeleitete programmatisch festgelegte Gemeinwohl-Politik absurd. Stattdessen ist für ihn Politik grundsätzlich nichts anderes als rein technologische Methodologie, der eine rein organisatorische Auffassung des Gemeinwohls im Rahmen rechtlicher Festlegungen entspricht.

Ziel dieser konsequenten Ablehnung zielhaft bestimmter Gemeinwohl-Inhalte soll die „Entideologisierung“ der Politik sein, ihre Herauslösung aus einer wertbestimmten Gesamtordnung und Sozialethik, die Abschirmung gegenüber einer zwangsweisen Verwirklichung eines für alle beglückenden Idealzustandes.

Dieser betont funktionalistische Denkansatz *Poppers* ist für seine Ethik insgesamt kennzeichnend. In Anlehnung an *Kant* vertritt

Popper lediglich eine rein formale Theorie der sittlichen Imperative ohne jegliche Inhaltsbestimmung. Jede seinshaft sinnbestimmte Ethik wäre nach *Popper* ebenfalls Historizismus, weil sie angeblich auf einen im Sein garantierten und in den Sinn der Geschichte eingeordneten Erfolg hintendiere.

Da für *Popper* nur die empirisch faßbare Wirklichkeit einen Seinsanspruch hat, fällt für ihn auch der Zusammenhang zwischen Sein und Sollen, also naturrechtlich orientiertes Denken, fort.

Zusammenfassung

Es ist zunächst festzuhalten, daß *Poppers* Gemeinwohlbegriff nur negativ bestimmbar ist mit dem Ergebnis einer rein punktuell-pragmatischen Sozialpolitik ohne weitreichende Tendenzen und solidarische Haftung der Generationen.

Dabei wird übersehen, daß es außer dem Gegensatzpaar einer orientierungslosen, rein zweckrationalen Augenblickspolitik auf der einen Seite und einer eindimensional manipulierten Zwangspolitik auf der anderen noch die heute in den freiheitlichen Demokratien durchweg verfolgte Ordnungspolitik auf der Grundlage einer möglichst breit angelegten öffentlichen Gemeinwohl-Interpretation gibt. Es handelt sich dabei um eine zwar langfristig verfaßte, aber in engster Verbindung mit den Sachnotwendigkeiten und Möglichkeiten der gegebenen gesellschaftlichen Situation konkretisierbaren sozialen Ordnungspolitik.

Wie die politische Erfahrung zudem bestätigt, ist auch eine rein technologische Gesellschaftsauffassung im Rahmen der Verkehrsgerechtigkeit und rechtlichen Organisation auf den Entscheid für einen gemeinsamen Ausgangswert angewiesen. Ein gesellschaftliches Zusammenleben, das im *Popperschen* Verständnis ohne jegliche sinnbetonte Begründung, Legitimation oder Zielsetzung einzig und allein vom freien Spiel der Interessen bewegt wird, steht ständig in der Gefahr eines Machtmißbrauches zu Lasten des Schwächeren.

c) *Gemeinwohl als das Gesamt
falsifizierbarer Privatinteressen*

Da jegliche inhaltliche Bestimmung des Gemeinwohls als Leitnorm staatlicher Ordnungspolitik, wie sie nach *Popper* der „utopischen Sozialtechnik“ (OG I 213) zugrunde liegt, von ihrem Ansatz her repressiv und freiheitsfeindlich ist, nicht zuletzt deshalb, weil sie empirisch nicht überprüfbar ist, bleibt noch die Frage offen, was denn für *Popper* das Gemeinwohl eigentlich ist.

Für ihn erhält dieser Begriff allein als die Gesamtheit falsifizierbarer individueller Interessen einen realistischen und vertretbaren Inhalt. Das Gemeinwohl ist demnach nichts anderes als das Sammelergebnis verwirklichter Sonderinteressen und selbstgesetzter Zwecke. Die treibende Kraft ist der Interessenwettbewerb, die Leitnorm einer Art mechanischen Harmonieoptimismus, womit sich *Popper* eindeutig in die liberale Tradition „aufgeklärter“ Harmoniegläubigkeit einreihet.

Zusammenfassung

Gesellschaftstheoretisch gesehen krankt *Poppers* Theorie daran, daß sich die Sozialethik nicht einfach in eine Sozialtechnik umformen läßt, das Gesellschaftsleben nicht lediglich als rein äußere Verkehrstechnik zu bestimmen und auch die Politik letzten Endes nicht zu technisieren ist – im Grunde deshalb nicht, weil freie selbstverantwortliche Menschen auch als Gesellschaftsglieder immer wieder die Sinnfrage ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens aufwerfen, wie gerade die Gegenwart deutlich bestätigt, und sinnorientiert handeln.

3. Technologisch-rationale Gesellschaftstheorie

Berücksichtigt man *Poppers* absolute Skepsis gegenüber jeder normativen Gemeinwohlethik sowie seinen unbedingten Glauben an die Ordnungskraft gesellschaftstheoretischer Funktionsabläufe,

dann ergibt sich daraus die Frage von selbst, wie sich *Popper* als liberaler Theoretiker die freiheitliche Gesellschaft, die bei ihrem Interessenpluralismus keinesfalls wie ein Automat funktioniert, eigentlich vorstellt.

Popper beantwortet diese Frage mit dem Hinweis auf zwei idealtypische Gesellschaftsmodelle, von denen bereits die Rede war: das Modell der „offenen“ und das der „geschlossenen“ Gesellschaft, die er wertend gegenüberstellt.

Von den methodischen Voraussetzungen seines „kritischen Rationalismus“ und von den für beide Gesellschaftsmodelle typischen Ordnungsansätzen ausgehend, zeigt *Popper* die Folgen auf, die sich notwendig bei der Umsetzung beider Formen in die Praxis ergeben.

a) Individualistische Begründung der „offenen Gesellschaft“

Nach *Popper* ähnelt die moderne Gesellschaft einem völlig abstrakten oder entpersönlichten Zusammenhang von Gliedern mit nur geringen persönlichen Beziehungen in Anonymität und Isolierung (OG II 235). Das gesellschaftliche Zusammenleben funktioniert vorwiegend über abstrakte Relationen wie Austausch oder Arbeitsteilung (OG II 236). Für *Popper* ist die „offene“ Gesellschaft eine „abstrakte“ Gesellschaft.

Im Mittelpunkt der abstrakten Gesellschaft steht als absoluter Wert die freie selbstverantwortliche Persönlichkeit. Die Vielheit zusammenarbeitender freier Individuen bedingt die Gesellschaftsordnung. Sie hat die individuelle Verantwortung und Selbstbestimmung, den freien Aufstieg und die soziale Mobilität für alle zu garantieren. In dieser Gesellschaftsform bestimmt der einzelne selbst den ihm zukommenden gesellschaftlichen Platz, nicht jedoch irgendeine zuteilende politische Instanz. Das eigentliche Medium individueller Selbstverwirklichung liegt in einer auf freien Interessenwettbewerb abgestellten Politik.

Die humanitären Wertvorstellungen der „offenen“ Gesellschaft wurzeln im Glauben an die Vernunft, die Freiheit und Brüderlichkeit aller Menschen. Dieser Glaube führe zur Gerechtigkeit, die in ihrem Kern die rechtliche Gleichheit und Gleichbehandlung aller (OG I 401), das allgemeine Prinzip des Individualismus und den Schutz der bürgerlichen Freiheit als Zweck des Staates (OG 137) zur Voraussetzung hat.

Gesellschaftspolitik ist demnach identisch mit der rechtlichen Organisation gesellschaftlicher Freiheiten. Die Gesellschaft selbst funktioniert auch ohne Wertüberzeugungen, denn das gesellschaftliche Verhalten hat sich lediglich an der für den „kritischen Rationalismus“ typischen Grundhaltung der wechselseitigen Toleranz zu orientieren (OG II Kap. 14).

Da nach *Popper* die autonome individuelle Freiheit Inhalt und Norm jeder sittlichen Handlung bedingt, ist Gesellschafts- und Sozialethik nur insoweit vertretbar, als sie sich den institutionellen Schutz der Freiheit zum Hauptanliegen macht. Die Sozialethik löst sich damit in die Freiheitsrechte auf.

Angesichts dieses ausgeprägten gesellschaftstheoretischen Individualismus bleiben folgende Fragen völlig offen:

- Ist die rein formale, individualistisch verstandene Freiheit für eine Freiheitsordnung allein tragfähig genug?
- Ist die Menschenwürde im gesellschaftlichen Zusammenleben gewahrt, wenn ausschließlich das Individuum als absoluter Wert der Gesellschaft von sich aus auch über die gesellschaftlichen Werte bestimmt?
- Bietet rein formale Toleranz, die sich weder an einem gemeinsam anerkannten Menschenbild noch an einer sozialetischen Motivation orientiert, stattdessen nur eine soziologische Ordnung politischen Handelns bezweckt, die Gewähr für Gerechtigkeit und Frieden in Freiheit?

Zusammenfassung

Was *Popper* offensichtlich übersieht, ist die Erfahrungstatsache, daß eine derart „reine Methode“ gesellschaftlichen Zusammenlebens, die sozialetisch weder zu begründen noch zu rechtfertigen ist, weil sie nur auf einen gesellschaftlichen Gleichgewichtszustand abzielt, im Kräftespiel der modernen Gruppengesellschaft unweigerlich zu einem Machtgefälle zugunsten des Stärkeren, nicht aber zu einer ideologiefreien Funktionsordnung führt. Praktischpolitisch gesehen bedeutet *Poppers* Theorie der „offenen Gesellschaft“ einen Rückschritt zum liberalen Harmonie-Optimismus der frühen Phase des 19. Jahrhunderts, der mit der Idee des „sozialen Rechtsstaates“ nicht vereinbar ist.

b) Gesellschaftspolitik als rationale „Sozialtechnik der Einzelprobleme“

Da es *Popper* nicht um eine sozialetisch motivierte Ordnungspolitik, sondern nur um eine Lösung praktischer Probleme geht, liegt für ihn von vornherein die Gesellschaftspolitik insgesamt auf der Ebene einer rationalen Technik, die mit Hilfe einer experimentell überprüfbaren Formel praktische Probleme zu lösen geeignet ist.

Die erforderliche Sozialtechnik ist nach *Popper* durch Experimente, durch „Versuch und Irrtum“ zu einer empirischen Sozialwissenschaft zu entwickeln, die sich schrittweise an die Lösung der Einzelprobleme heranmacht und zu ihrer Milderung beiträgt. Anstelle des größtmöglichen Glücks für die größtmögliche Zahl (*Bentham*) geht es der Gesellschaftspolitik als einer Politik „der kleinen Schritte“ in weiser Selbstbeschränkung lediglich um das kleinste Maß an Leid für alle (OG II 388; I 213f.).

Mit anderen Worten: *Poppers* rein technologisch-rationale Gesellschaftsgestaltung kennt keine Sozialetik bzw. sie formt die Sozialetik um in eine Sozialtechnik.

Bei der abschließenden Beurteilung dieser Sozialtechnik schiebt sich immer wieder die Frage in den Vordergrund, ob die von

Popper propagierte empirisch-technische Lösung sozialer Probleme ohne essentialistisches, also auf Wesenszusammenhänge gerichtetes Fragen auskommen kann. Sowohl der schrittweise Abbau des Übels in der Welt ist ohne eine gewisse Vorstellung des wünschbaren menschlichen Glückes unerklärbar, wie auch der alles bestimmende Wertentscheid für die personale Freiheit im Systemdenken *Poppers* ohne Wissen um den eigentlichen Bedeutungsinhalt dieser Grundforderung undenkbar ist, um nur zwei Beispiele zu nennen. *Popper* muß demnach, um Voraussetzungen der „offenen Gesellschaft“ plausibel machen zu können, das rein empirische Denken durchbrechen und Wesensfragen aufgreifen. *Popper* gibt dies durchaus zu, weil es auch für ihn keine voraussetzungslose Argumentation gibt. Seine Methodik jedoch, derartige Vorentscheide, wie z. B. das Ja zum Absolutheitscharakter personaler Freiheit, lediglich als „Ideologie“ zu übernehmen, um sie erst nachträglich durch zweckrational-technologische Interventionen zu „entideologisieren“ und zu realisieren, kann als nachhinkende Methode wissenschaftstheoretisch in keiner Weise überzeugen und befriedigen.

Aus dem Bereich der politischen Praxis ist *Popper* entgegenzuhalten, daß auch eine pluralistische „offene Gesellschaft“ im Unterschied zu einer rein pragmatischen Kompromißpolitik des Augenblicks ohne weiterreichende Tendenzen und politische Verantwortlichkeitsgrade nicht auskommen kann. Schon die unumgängliche Infrastruktur-, Raumordnungs- und wirtschaftliche Investitionspolitik haben langfristig-programmatische Überlegungen zur Voraussetzung. Hinter ihnen steht nicht zuletzt die sozialetische Kategorie der wechselseitigen Solidaritätshaftung der Generationen füreinander im Kontrast zu egoistischen Selbstversorgungstendenzen einer selbstgenügsamen, verantwortungslosen Gegenwart.

Zusammenfassung

Poppers Gesellschaftspolitik als rationale „Sozialtechnik der Einzelprobleme“ ohne Gesamtentwurf ist von ihrem Denkansatz her lediglich eine rein punktuelle, in ihrer Begründung „nachhinkende“ Ordnungspolitik. Sie ist als solche ein Ergebnis seiner hypothetisch-empiristischen Wissenschaftsauffassung, die sich als einzig brauchbare Möglichkeit praktischer Wirklichkeitsbewältigung aus gibt.

c) Demokratie als individualistisches Organisations- und Aktionsprinzip

Das geeignete Aktionsprinzip zur praktischen Umsetzung dieser ausschließlich am privaten Interesse orientierten Gesellschaftspolitik bildet nach *Popper* die Demokratie. Sie ist hier freilich nicht zu verstehen als Institutionensystem auf der Grundlage des politischen Mehrheitsprinzips, das nach *Popper* dem absoluten Wert des Individuums widerspricht, auch nicht als Volksherrschaft, sondern nur als geeignete Methode für die Durchsetzung individueller Interessen (OG II 161).

Da der Verlust an individueller Freiheit das größte politische Übel darstellt, liegt nach *Popper* die wichtigste Aufgabe der Politik darin, daß ein „gesetzlicher Rahmen protektiver Institutionen“ zum Schutz der bürgerlichen Freiheit zur Verfügung gestellt wird (OG II 163).

Der Staat insgesamt erhält die Funktion eines rein formalen Koordinationsrahmens individueller Interessen. Als einzig tragbare „sozialethische“ Motivation staatlicher Ordnungspolitik gilt der Schutz der individuellen Freiheit.

Zusammenfassung

Der Entwurf der „offenen Gesellschaft“ stellt im Grunde die gesellschaftstheoretische Institutionalisierung eines konsequenten Individualismus dar. Jegliche sozialetisch interpretierte und normierte Ordnungspolitik wird als totalitäre Gefahr radikal abgelehnt. Als Ordnungersatz dienen pragmatischer Rationalismus und Funktionalismus im Dienste freiheitlicher Interessenpolitik.

Der rein methodologische Rationalitätsbegriff, der „vernünftig“ mit „zweckrational“ identifiziert, klammert die wertethische Sinnfrage jeder Gesellschafts- und Lebensordnung bewußt aus. Er ist daher weder in der Lage, politische Macht zu legitimieren, noch einen Umschlag politischer Machtansprüche in totalitäre Diktatur vom Denkansatz her auszuschalten. *Poppers* Vorschlag, politische Macht rein pragmatisch zu neutralisieren oder zu formalisieren, und zwar durch demokratischen Dialog oder demokratische Aktionsprinzipien, ist illusorisch.

Neben der ausschließlich wettbewerbstheoretisch, also ideologisch begründeten Harmoniegläubigkeit ist für diese Gesellschaftsphilosophie die sozialetisch völlig indifferente Technisierung der Politik kennzeichnend. *Poppers* pragmatischer Rationalismus, der irrational begründet ist, ist nicht imstande, die von ihm programmatisch angestrebte ideologiefreie Lösung des Theorie-Praxis-Problems einen Schritt weiterzubringen.

Literatur

K. R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (OG) 2. Bd., Bern 1957/1958.

Ders.: Logik der Forschung (Log.), Tübingen 1969.

Ders.: Das Elend des Historismus (El.), Tübingen 1969.

H. Albert: Traktat über kritische Vernunft (Tr.), Tübingen 1968.

Ders.: Ordnung ohne Dogma. Wissenschaftl. Erkenntnis u. ordnungspolit. Entscheidung. In: *Wirtschaft u. Gesellschaft. Ordnung ohne Dogma* (Ortlieb-Festschrift), Tübingen 1975, 3–23.

dazu kritisch:

Peter P. Müller-Schmid: Die philosophischen Grundlagen der „offenen Gesellschaft“. Heidelberg 1970.

Ders.: Der rationale Weg zur politischen Ethik, Stgt. 1972.

F. Kambartel – J. Mittelstras: Zum normativen Fundament der Wissenschaft. Frankfurt 1973, 1–69.

A. Keller: Kritischer Rationalismus – eine Frage an die Theologie? In: Theologie der Gegenwart, 17/1974, 87–95.

Arthur F. Utz

BIETET DIE THEORIE DER
„OFFENEN GESELLSCHAFT“ K. R. POPPERS
EIN KONZEPT DER PLURALISTISCHEN
GESELLSCHAFT?

(DISKUSSIONSBERICHT)

1. Der erkenntnistheoretische Hintergrund der Theorie
der offenen Gesellschaft

K. R. Popper hat sein Werk „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ in der Emigration in Neuseeland geschrieben. Die erste Auflage erschien dort im Jahr 1944 in englischer Sprache. Dieser Ursprung des Werkes ist, wie verschiedentlich betont wurde, von Wichtigkeit für das Verständnis seines Inhaltes. *Popper* hat am eigenen Leib das Übel der Diktatur erlebt. So fragt er sich, wie man die Möglichkeiten der Bildung von Diktaturen ausmerzen könnte. Er muß demnach die Gründe suchen, aus denen die Diktatur entsteht. Dort sind die Feinde der offenen, das heißt freien Gesellschaft. Schuld an der Entwicklung zur Diktatur sind, so erklärt *Popper*, die ganzheitlichen Gesellschaftsentwürfe.

Die ganzheitliche Gesellschaftssicht hat aber ihrerseits ihre Wurzeln tief in der Erkenntnistheorie. *Popper* legt auf dieses Thema größten Wert, und dies, wie *P. Trappe* ausführte, mit dem besonderen Blick auf die marxistische Version der Ganzheitsphilosophie. Die Erkenntnistheorie *Poppers* habe gerade unter diesem Gesichtswinkel immer noch ihre Bedeutung. Sie sei die entscheidende Gegenposition zur dialektischen Frankfurter Schule. Das

Werk „Die offene Gesellschaft“ sei durch und durch auf der Erkenntnistheorie aufgebaut, die *Popper* in der „Logik der Forschung“ und in „Conjectures and Refutations“, die beide aus der Frühzeit stammen, dargelegt habe. Allerdings seien in „Die offene Gesellschaft“ noch Elemente aus anderen Philosophien eingedrungen, die logisch nicht mehr auf die positivistische Erkenntnistheorie *Poppers* passen. Diese theoretische Inkonsistenz erschwere eine systematische Darstellung von „Die offene Gesellschaft“. Offenbar habe *Popper* selbst gemerkt, daß seine positivistische Erkenntnistheorie allein, so bedeutend sie als Gegenthese zur marxistischen Dialektik sein möge, für das politisch praktische Handeln nicht ausreiche. Aber zu diesem praktischen Zweck hätte sich *Popper* einer anderen Erkenntnistheorie zuwenden müssen. Doch dies hätte die Preisgabe seines ganzen Wissenschaftsgebäudes bedeutet. Man könne es den Nachfahren *Poppers*, vor allem *Hans Albert*, nicht verübeln, daß sie die sich aus der *Popperschen* Erkenntnistheorie ergebende Technologie ernst nahmen und das ganze Werk von da aus interpretierten. Daraus habe sich ein geschlossenes System der gesellschaftlichen Technologie ergeben, das nun in allen seinen Fasern positivistische Züge trage. Statt zur freien, pluralistischen Gesellschaft zu führen, begünstige dieses System der völlig wertfreien offenen Gesellschaft die Bildung geschlossener Gruppen (vgl. Artikel *P. Trappe*).

Auf politisch praktischem Feld wird die erkenntnistheoretische Auseinandersetzung nur als eine Belastung empfunden, wie *U. Matz* erklärte, dem auch *H. J. Türk* und *P. Koslowski* beipflichteten. Letzterer fügte noch hinzu, daß die Erkenntnistheoretiker ohnehin nie zu einer Einheit kämen.

Was ist nun das Wesentliche in der *Popperschen* Erkenntnistheorie? Es sind zwei Charakteristiken: 1. Es gibt keine sichere Wahrheitserkenntnis. Alle Erkenntnis ist vorläufig und darum hypothetisch. Die Erkenntnis ist darum nicht verifizierbar, man kann sie nur falsifizieren. 2. Normen gehören überhaupt nicht in den Bereich der Wahrheiten, weil sie keine Tatsachen sind. Zwar kann man feststellen, daß jemand eine Norm ausspricht. Das Ausspre-

chen einer Norm ist also eine Tatsache, nicht aber die Norm selbst. „Die Norm ‚du sollst nicht stehlen‘ ist keine Tatsache und kann nie aus Sätzen hergeleitet werden, die Tatsachen beschreiben“ (1. Bd., 5. Kapitel, III). Diese Trennung von Sein und Sollen bezeichnet *Popper* als „kritischen Dualismus“. „Der kritische Dualismus betont also die Unmöglichkeit einer Reduktion von Entscheidungen oder Normen auf Tatsachen, man kann ihn somit einen *Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen* nennen“ (1. Bd., 5. Kap., III).

Zum ersten Punkt ergänzte *P. Trappe*, daß man die Skepsis *Poppers* gegenüber der Erkenntnis von Wahrheit nicht als Agnostizismus auslegen dürfe. Er wolle im Grunde nur sagen, daß wir auf der Wahrheitssuche niemals an ein Ende kommen, daß wir uns vielmehr stets selbst überholen.

Dieser Gedanke verdient, wie *A. F. Utz* erklärte, volle Beachtung. Die Metaphysiker haben da und dort die Untersuchung der Erfahrung zu rasch abgebrochen und Wesensaussagen gewagt, die in der Folge falsifiziert wurden. Andererseits geht *Popper* doch zu leichtfertig mit der Philosophie der Identität um, der Lehre von der Einheit des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts, wenn er sie als einen Ausdruck der „mystischen Erkenntnistheorie des Aristoteles“ bezeichnet (2. Bd., 2. Kap., Anm. 36). Von der Abstraktion, durch welche die metaphysische Erkenntnis begründet ist, weiß *Popper* nichts, wenngleich er ohne sie weder denken noch schreiben kann. Sein ganzes System ist doch gedacht als eine Ordnung, die dem Menschen, vorab seiner Freiheit, entspricht, als das einzige, das gegenüber allen anderen Entwürfen standhält. Das ist doch im Grunde ein metaphysischer Anspruch. Wie anders könnte er behaupten, alle Menschen seien gleich, da doch jeder weiß, daß kein Mensch dem andern gleicht? Es muß also etwas geben, was *in* allen Menschen gleich und doch konkret in allen ungleich ist. Wenn man also ohne metaphysische Erkenntnis nicht auskommt, dann kann es sich nur darum handeln, sich der Grenzen der metaphysischen Erkenntnis bewußt zu werden. Darüber haben vielleicht die Metaphysiker zu wenig nachgedacht.

Aber deswegen die metaphysische Erkenntnis in Bausch und Bogen verwerfen, sie andererseits aber doch nutzen, kann nur als Ideologie bezeichnet werden. Mit Recht sprach darum sowohl *E. Naurath* wie auch *P. Trappe* von einer Ideologie bei *Popper*. Betrachtet man die Behauptung, alle Menschen seien gleich, durch die erkenntnistheoretische Brille *Poppers*, dann erscheint dessen Gesellschaftsprogramm selbst nur als Hypothese. Warum zu einer Hypothese zwei so umfangreiche Bände schreiben?

Nun zum zweiten Punkt, der Trennung von Sein und Sollen, zur Behauptung, daß Normen nichts mit dem Sein zu tun haben. *Popper* übernimmt von *Kant* die Ansicht, daß die Normen dem freien Willen entstammen. Auch diese Behauptung kann nur als metaphysische Erkenntnis bezeichnet werden, denn sie wird als universal gültig betrachtet. Das Erfahrungsmoment, daß der Mensch als solcher mit freiem Willen begabt ist, wird universalisiert und damit auf die metaphysische Ebene gehoben, genau auf demselben Weg, den *Aristoteles* gegangen ist, um aus Erfahrung abstrakte, aber doch real gültige Erkenntnisse zu gewinnen. *Chr. Schefold* wies darauf hin, daß bei *Popper* die normativen Gesetze, im Unterschied zu den physikalischen, nichts mit Hypothese zu tun haben. Sie seien immer als Soll vom Menschen gemacht. Der Grund der Konventionalität sei gerade der, daß das Gewissen nicht von der Realität abhängig sei. Die normativen Gesetze könnten weder verifiziert, noch falsifiziert werden. Sie könnten zwingen wie z. B. die positiv-rechtlichen Gesetze. Dagegen ließen sich die physikalischen Gesetze nicht zwingen, denn wir können, wie *Popper* sagt (1. Bd., 5. Kap., Anm. 17), die Sonne nicht zwingen, ihren Lauf zu ändern.

Nun hat allerdings *Popper* selbst erkannt, daß wir dem Nächsten kein Leid antun dürfen, im Gegenteil helfen müssen, sein Leid zu vermindern. Diese Norm konnte er doch wohl nur im Zusammenhang mit dem Sein finden, weil alle Menschen Leid von sich abwenden. Das ist echte naturrechtliche Argumentation. Es ist nicht gut einzusehen, warum *Popper* den Begriff der „menschlichen Natur“ als Norm ablehnt, wo er ihn selbst impliziert. Warum

nennt er die Vernunft nicht „menschliche“, sondern „kritische“ Vernunft (vgl. 1. Bd., 5. Kap., Anm. 17), da er auch die kritische Vernunft als menschliche verteidigt?

Die Naturrechtslehre will im Grunde nichts anderes, als der Rache der Natur zu entgehen, die zwingend erfolgt, wenn man ihr nicht folgt. Die moderne Gesellschaft hat die Homosexualität liberalisiert und damit das Antikörpermangelsyndrom (AIDS) provoziert, zumindest seine Verbreitung gefördert. Wir werden bestimmt einmal feststellen, daß die Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruches sich in einer kaum erträglichen Verrohung der Gesellschaft manifestieren wird. Gemäß der Naturrechtslehre ist das Naturgesetz, im physischen Sinn verstanden, normativ dort, wo es sich aus Wesensstrukturen ergibt, wo also die Folgen einer Mißsachtung im Menschen, im einzelnen und in der Gesellschaft, irgendwann, vielleicht erst in ferner Zukunft, die Erkenntnis wecken, daß er falsch und unverantwortlich gehandelt hat. Es ist darum widersprüchlich, gegen Wesensstrukturen eine Entscheidung zu fällen. Man braucht nicht Marxist zu sein, um dieses physische Gesetz des Widerspruches anzuerkennen. Allerdings ist, wie gesagt, Vorsicht geboten, um nicht voreilig Dinge, die so oder auch anders sein können, als essentielle Strukturen anzunehmen. Wer aber weiß nicht im vornhinein, daß der Alkoholismus der Gesundheit schadet und darum auch moralisch nicht verantwortbar ist? Die Gesundheit bedeutet nicht nur ein individuelles Anliegen, ihre Vernachlässigung geht auch und besonders auf Kosten der Gemeinschaft. Die augenblickliche Debatte über die Überbelastung der Krankenkassen ist hierfür nur eine von vielen Beweisen für diese Tatsache. *Chr. Schefold* erklärte im Anschluß an die von *H. J. Türk* definierte Autonomie, daß man unter der Freiheit eine sinnvolle Freiheit zu verstehen habe. Auch *Popper* verstände in dieser Weise die Freiheit. *Chr. Schefold* erklärte sogar, daß hier ein Vergleich mit dem Naturrechtsdenken des *Thomas von Aquin* möglich sei.

Allerdings muß man bei dieser Interpretation *Poppers* die Augen gegenüber dem verschließen, was *Popper* in seinen erkenntnistheoretischen Schriften gelehrt hat (*A. F. Utz*). Des öfteren wurde auf

eine gewisse Diskrepanz zwischen dem früheren und dem späteren *Popper* hingewiesen.

2. Grundwerte und Wertkonsens

Die Frage nach den Grundwerten, die von allen Menschen erkannt werden können, wenngleich sie nicht von allen oder vielleicht von nur wenigen erkannt werden, ist die Frage nach der Möglichkeit eines Wertkonsenses in der Gesellschaft. Gibt es einen rationalen Zugang zu den ethischen Werten, wenigstens den Grundwerten? Wird die Frage verneint, dann gibt es keine wissenschaftliche Ethik. *Popper* hat sich hierüber eindeutig geäußert: „Die Hoffnung, ein Argument oder eine Theorie zu finden, die uns helfen kann, unsere Verantwortung zu tragen, ist meiner Ansicht nach eines der Grundmotive der sogenannten ‚wissenschaftlichen‘ Ethik. Die ‚wissenschaftliche‘ Ethik ist in ihrer absoluten Unfruchtbarkeit eines der erstaunlichsten sozialen Phänomene“ (1. Bd., 5. Kap., Anm. 17). *Popper* scheint in Unkenntnis der Abstraktion zu meinen, die wissenschaftliche Ethik wolle dem einzelnen die Verantwortung abnehmen, zumindest sie ihm tragen helfen. Er beharrt auf der strengen Scheidung von Sein und Sollen. *P. P. Müller-Schmid* erklärt, man könne bei *Popper* nirgendwo etwas von einer Erkenntnis der Werte finden, so daß sich der ethische Dezisionismus geradezu aufdränge. *Chr. Schefold* meint dagegen, man könne im Rahmen des kritischen Rationalismus von einem gewissen Wertkognitivismus sprechen. *P. P. Müller-Schmid* erwidert, daß es darauf ankomme, von welcher Interpretation *Poppers* man ausgehe. Nehme man seine kategorische Ablehnung jeglicher Bindung des Soll an das Sein ernst, dann könne man nur von ethischem Dezisionismus reden. Zum sittlichen Streben gehöre auch das Streben nach Glück im Sinn der menschlichen Vollkommenheit. Die Kulturgeschichte wäre nicht denkbar ohne die Verbindung von Sein und Sollen. Wie könnte der kritische Rationalismus die Normen beurteilen? Doch nur im Hinblick auf die empirischen Konsequenzen. Damit aber sei die Norm selbst nicht beurteilt.

Chr. Schefold antwortet darauf, diese Auslegung *Poppers* entspreche der Interpretation von *H. Albert*, der die Positionen *Poppers* radikalisiert, wenngleich in gewissem Sinn auch geklärt habe. Anstelle der Standardnormen gebe es bei *Popper* die sogenannten regulativen Ideen, z. B. auch die der Gerechtigkeit, die eine ähnliche Rolle spielen wie die Wahrheit im Theoretischen, die aber theoretisch nicht erkannt werden könnten. Der Erkenntnisbegriff, von dem *Popper* ausgehe, sei ein empirischer. Selbstverständlich könne man Normen, auch regulative Ideen normativer Art, nicht wie irgendwelche Fakten erkennen. „Aus diesem Grund lehne ich einen naturalistischen Kognitivismus ab. Aber es steht zur Frage, ob es außer auf dem Weg über die reine Dezision nicht auch Lösungen von Problemen des Rechts und der sittlichen Erkenntnis mit entsprechender Argumentation gibt, ohne daß man den Ansatz bei der Ontologie sucht. Wenn man bei der Interpretation *Poppers* Natur und Sein auf die eine Seite und Freiheit und Verantwortung auf die andere Seite stellt, dann macht es den Eindruck, als ob Freiheit und Verantwortung dezisionistisch aufgefaßt werden müßten. Diese Interpretation ist aber typisch die der Naturrechtslehre, d. h. der Ansicht von vorgegebenen Rechtsnormen und sittlichen Grundwerten. *Popper* fürchtet, daß die Orientierung an faktisch Vorgegebenem und somit die Gewinnung von Normen im Sinn des naturalistischen Denkens dazu führen, die Verantwortung und die Freiheit des Menschen aufzuheben. Aus diesem Grund kritisiert er das gesamte naturrechtliche Denken wie auch das der Transzendentalphilosophie *Kants*. *Popper* geht es also darum, in der verantwortbaren Entscheidung selbst die richtigen, nämlich verantwortbaren Normen zu finden. Wenn das aber möglich ist, dann ist doch ein Verantwortungsdenken reflektierbar und möglich, das als dezisionistisch im *gemäßigten* Sinn verstanden werden muß, das demnach nicht mit reiner Willkürdezision identisch gesetzt werden darf“ (vgl. auch Artikel von *Chr. Schefold*).

P. P. Müller-Schmid stellt hierauf die Frage, worin das Kriterium der Nichtwillkürlichkeit bestehe, etwa in der Art einer reinen Kontradiktion zur Wirklichkeit? *Chr. Schefold* weist nun auf die

Inkonsistenz der *Popperschen* Auffassung von den Normen hin. „In glücklicher Inkonsequenz“ habe *Popper* trotz seiner Kritik am sog. spirituellen Naturalismus, unter dem er die ganze Tradition der Naturrechtslehre subsumiert, doch wieder inhaltlich gefüllte Prinzipien und Werte hereingenommen. „Deshalb möchte ich die These vertreten, daß bei *Popper* sozusagen eine skeptische Metatheorie im Hinblick auf den spirituellen Naturalismus mit seiner erkenntnistheoretischen Grundauffassung in Konflikt steht. Gegen diese Inkonsistenz im System *Poppers* steht aber, worauf hingewiesen wurde (*A. F. Utz*), das wissenschaftliche Gebot, die Dinge logisch aufzubauen. Dies wurde auch von *Chr. Schefold* unterstrichen.

Irgendwo müssen wir auf den Grund einer Wahrheitsaussage kommen. Sonst bilden sich in der Gesellschaft nur unabänderlich entschiedene geschlossene Gruppen. Auch wäre der Beitrag der Kirchen für den gesellschaftlichen Aufbau unmöglich. Bei allem Wissen um die Tatsache, daß wir die Wahrheit immer nur annähernd finden, wir darum ununterbrochen nach ihr suchen müssen, muß doch dies eine feststehen, daß es eine ontologische Wahrheit gibt, die nicht aus unserer Dezision stammt, sondern vorgegeben ist. *Chr. Schefold* äußert sich zu diesen Gedanken im Sinn seiner Interpretation *Poppers*: „Es ist für eine freiheitliche Gesellschaft, die nicht Willkürgesellschaft sein soll, unabdingbar, daß sie sich auf gewisse Grundprinzipien verpflichtet, von denen aus sich das Verantwortbare finden läßt.“ Auf welchem erkenntnistheoretischen Weg man diese Grundidee der offenen Gesellschaft finde, sei den verschiedenartigen Philosophien und Theologien überlassen. Sie alle paßten in den Rahmen der offenen Gesellschaft. Die *Poppersche* Lehre über die offene Gesellschaft sei nur eine neben anderen.

Dieser Gedanke führt allerdings bereits von der allgemeinen Ethik in die Gesellschaftsethik, wie festgestellt wurde (*A. F. Utz*). Denn der ursprüngliche Dezisionismus bei *Popper* ist, wie *P. P. Müller-Schmid* darstellte, allgemein ethischer Natur. *Popper* leugne bereits an der Wurzel die Erkennbarkeit von Normen.

Selbst wenn man annehme, daß man Werte erkennen könne, daß es also Wahrheitserkenntnis auf dem Gebiet der Ethik gebe, sei noch nicht gesagt, daß die individuell als wahr erkannten Werte autoritäre oder gar totalitäre Allüren rechtfertigen. Es bestände immer noch eine reichlich große Spanne der friedlichen Toleranz als ethische Forderung.

P. P. Müller-Schmid rührt hier in etwa an die von *Chr. Schefold* unter Berufung auf die *Popper*-Interpretation *R. Spaemanns* gemachte Unterscheidung vom Gehorsam gegenüber dem Gesetz und der inneren Zustimmung zum Inhalt des Gesetzes. *Chr. Schefold* legt Wert auf die Unterscheidung zwischen der juristischen Geltung von menschenrechtlichen Normen oder Prinzipien und dem Wahrheitsgehalt oder der Geltung der Begründung solcher Prinzipien. Auf diese Weise bleibe die Werterkenntnis jedes einzelnen unangetastet. Allerdings dürfe man die juristische Geltung nicht übertreiben, um eine Homogenität auch der Begründungen, d. h. in der Wahrheitsfrage, zu erreichen. Denn dann käme man zur totalitär geschlossenen Gesellschaft.

P. P. Müller-Schmid kann allerdings diese Unterscheidung nicht annehmen, da damit die Grenze der „Übertreibung“ nicht feststellbar sei. Schließlich würde ein heuchlerischer Gehorsam verlangt.

Auch *V. Zsifkovits* kann sich mit dieser Unterscheidung nicht befreunden. In irgendeiner Weise werde der einzelne mit gesetzlichen Normen konfrontiert werden, denen er mit seinem Gewissen nicht zustimmen kann. Dieser innere Konflikt würde um so schwerwiegender, je massiver die gesetzlichen Normen dem Gewissen der einzelnen entgegenständen. Ein Gesetz brauche, um effizient zu sein, die innere Zustimmung breiter Schichten. Man könne darum die Wahrheit nicht von der juristischen Geltung trennen. „Hart formuliert: Wenn man im vornhinein das gemeinsame Suchen nach der Wahrheit aufgibt – auf welcher Ebene ist nun zweitrangig –, dann scheitert schließlich das Ziel jeglicher Norm.“

Obwohl *U. Matz*, wie schon erwähnt, die theoretische Begründung der Normen für die gesellschaftliche Praxis als einen Ballast

beurteilt, so ist er doch auch der Auffassung, daß in der offenen Gesellschaft über eine Materie in einer Weise politisch entschieden werden könnte, daß in die Substanz von bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen eingegriffen werde. „Hier entsteht ein theoretisch vielleicht noch nicht ausreichend diskutiertes Problem, wo man an das Widerstandsrecht rührt. Natürlich ist das Widerstandsrecht, d. h. der Ausstieg aus der Gesellschaft, keine Lösung des Problems, es ist vielmehr die Anmeldung des Konkurses. Das Problem kann wohl nur durch praktische Strategien gemildert werden, z. B. dadurch, daß man den Bereich des Grundkonsenses möglichst weit hält, etwa im Bereich der Menschenrechte. Allerdings wäre dies nur auf nationaler Ebene denkbar, da international bezüglich der Auslegung der Menschenrechte ein markanter Dissens besteht.“

F. Ermacora erwähnt aufgrund seiner Erfahrungen auf dem Gebiet des internationalen Rechts, daß es schon schwierig gewesen sei, wenigstens einen verbalen Konsens auf internationaler Ebene zu finden. Dieser sei immerhin eine Basis für die Diskussion hinsichtlich der Anwendung. In der Interpretation der Menschenrechtserklärung spielten allerdings die regionalen Mächte mit ihrer Souveränität die entscheidende Rolle. Obwohl alle bezüglich der Helsinki-Deklaration einig gewesen seien, bestehe seit 1975 ein konstanter Konflikt zwischen den einzelnen Staaten, die den Text unterschiedlich interpretieren.

P. Koslowski stellt die Frage, ob das *Poppersche* Modell, gemäß dem jeder alles vertreten kann, wenn er nur das demokratische Regelprinzip befolge, irgendwelche Chance für die Wirklichkeit habe. *H. Staudinger* unterstreicht diesen Zweifel mit dem Hinweis, daß das Problem nicht erst dort beginne, wo Heiden, Mohammedaner und Christen miteinander leben müssen, sondern beginne bereits bei uns, wenn wir daran denken, daß es auch bei uns verschiedene Weltanschauungen gibt, die einander diametral und konträr gegenüberstünden, wobei die Vertreter der verschiedenen Weltanschauungen alles daran setzen, ihren Wahrheitsanspruch rechtlich durchzusetzen. Man könne sich das Modell *Poppers* nur

als real machbar vorstellen, wenn man von Menschen ausgeht, die sich der Kontingenz ihrer Meinungen – wenigstens für den gesellschaftlichen Raum – bewußt seien.

Studiert man genau das Menschenbild, das *Popper* seinem Modell zugrundelegt, dann findet man den biederen, vielleicht sogar materiell nicht schlecht ausgerüsteten Durchschnittsmenschen einer gutbürgerlichen Gesellschaft, dazu einen Menschen, dem die Weltanschauung gesellschaftlich wenig bedeutet (*A. F. Utz*).

H. J. Türk möchte den Motiven, um deretwillen *Popper* den Begriff des Dezisionismus einführte, näher nachgehen. Er weist auf die verschiedenen Wertbegründungen in der angelsächsischen ethischen Literatur hin, die vom platten Sensualismus bis zur kognitiven Intuition oder dem Willen reichen. Um das Personale zu retten und die Wertfrage dem Streit um das Wahre zu entziehen, habe *Popper* die Dezision eingesetzt. Auf der Ebene der Theorie sei diese Ansicht wohl nicht ausreichend für die Begründung der Werte. Doch für die gesellschaftliche Praxis sei dies immerhin eine Lösung. Von diesem Dezisionismus, der, wie schon *Chr. Schefold* gesagt habe, als gemäßigter Dezisionismus bezeichnet werden könne, sei es immerhin möglich, einen Minimalkonsens zu finden, wohl die einzige Alternative gegenüber dem Integralismus. Gemäß allem, was wir aus der Geschichte wüßten, müßten wir den Integralismus auf jeden Fall vermeiden. „Es bleibt also nichts anderes übrig, als diese Dichotomie, diesen Riß zwischen Denken und Handeln, zwischen Begründen und gemeinsamem konkreten Handeln zu akzeptieren, wie immer wir theoretisch zur Wertbegründung stehen mögen.“

Für die praktische Ordnung pflichtet *H. Staudinger* diesen Äußerungen bei. Der Mensch handle in der Regel in kontingenter Weise ohne sich über die letzte Begründung Rechenschaft zu geben. *Popper* unterstelle offenbar einen Menschen, der insgesamt eine gewisse positive Einstellung habe. Er entscheide nicht dezisionistisch, d. h. nach Willkür, sondern mit einer gewissen Rationalität, um aus dem Gewirr konkreter Probleme herauszukommen,

immerhin mit gutem Willen, das Richtige zu treffen. Für einen solchen Menschen sei auf gesellschaftlicher Ebene eine Letztbegründung nicht notwendig.

Damit bestätigt sich wiederum, daß *Popper* in „Die offene Gesellschaft“ einen Menschen im Auge hat, dessen Verantwortung seinsorientiert ist, der darum schlecht in das von *Popper* so energisch verteidigte System der – nicht „menschlichen“, sondern nur – kritischen Vernunft paßt (*A. F. Utz*). Ein Staatsgebilde, dessen Bürger verständnisvolle Menschen sind, die eine positive Einstellung zum Leben und zur Integration in der Gesellschaft haben, braucht sich nicht um Letztbegründung zu kümmern. Solche Bürger sind in irgendeiner Weise für eine sachgerechte und auf den ganzen Menschen zugeschnittene Ordnung motiviert.

Andererseits meint *H. Weber*, daß solche Menschen doch zugleich auch eine positive Haltung zu letztgültigen Werten einnehmen. Man könne ohne eine solche implizite Einstellung auf letzte Werte kaum die Toleranz gegenüber anderen Motivationen erhoffen. Mit anderen Worten: In der offenen Gesellschaft bestehe de facto Letztbegründung, wenngleich die politischen Entscheidungen gültig seien, ohne letztbegründet zu sein.

Eben darauf komme es in der ganzen Kontroverse um den Deziisionismus an, erklärt *H. J. Türk*. Es sei „als hoffnungslos anzusehen, daß man sich auf der letzten Begründungsebene jemals wird einigen können. Daß man sich im Grundgesetz auf einige nicht-positivistische, vor-positivistische Grundwerte geeinigt hat, verdanken wir dem Umstand, daß in einem günstigen Zeitpunkt einige gesetzgebende Leute die Mehrheit dafür gefunden haben.“ Diese Art gesellschaftlicher Übereinkunft müßte auch vom christlichen Standpunkt aus reichen. Natürlich könne der gesellschaftliche Regularismus einzelnen Individuen, die sich, wie der Christ, nicht mit vordergründigen Lösungen zufrieden gäben, nicht das sein, was sie für *sich* wünschten. Aber das sei doch wohl gesellschaftlich nicht wichtig. Vordringlich sei doch wohl, daß die Gesellschaft handeln könne.

A. Klose möchte seinerseits die Letztbegründung in grundsätzlichen politischen Entscheidungen nicht vernachlässigt sehen. Vor allem in Zeiten des Neubeginns einer politisch organisierten Gesellschaft, wie dies z. B. nach dem Zweiten Weltkrieg der Fall gewesen sei, spielten gewisse grundsätzliche Wertorientierungen eine bedeutende Rolle. In diesen politisch entscheidenden Phasen seien, wie die Geschichte beweise, überragende Persönlichkeiten am Werke gewesen, die ihre, im Bewußtsein vielleicht nicht explizierten Wertvorstellungen eingebracht hätten.

P. Koslowski meint ebenfalls, daß zur Fundamentierung einer so umfassenden Gesellschaft, wie sie der Staat ist, irgendwelche Grundwerte ihre Formulierung finden müßten. Man komme darum ohne Wahrheitserkenntnis nicht aus. Poppers Ansicht von der zu falsifizierenden Hypothese könne für lebenswichtige Grundsatzentscheidungen nicht ausreichen. Ohne einen Schuß Metaphysik könnten die grundsätzlichen Gesellschaftsprobleme nicht gemeistert werden. Dadurch würde die Offenheit im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung der Gesellschaft nicht berührt.

Diese Bedenken gegenüber dem Modell Poppers aufnehmend, stellt Chr. Schefold seinerseits die Frage, was in der Popperschen Gesellschaft passiere, wenn die Mehrheit den extremen Relativismus zur Staatsideologie erheben sollte. Das würde für die Toleranzformel Poppers fatal sein. Dann würden z. B. diejenigen, die noch einen absoluten Glauben haben und darauf bestehen, am Sonntag in die Kirche zu gehen, als Staatsfeinde betrachtet werden müssen. Dies bedeutete die Geschlossenheit der Gesellschaft. Aber gerade dagegen habe Popper das Modell der offenen Gesellschaft entworfen. Er könne darum kein verschworener Relativist sein. Das Poppersche Modell könne nur funktionieren, wenn ein nicht diskutierbarer Grundrechtskatalog etwa im Sinn der Menschenrechte vorläge. Die Interpretation solcher Grundrechte dürfte nicht relativistisch erfolgen. Die Abschirmung gegen die Gefahr relativistischer Interpretation könne allerdings mit rechtlichen Mitteln nicht garantiert werden. Hier hätten die Religionsgemein-

schaften den Auftrag, gesellschaftlich aktiv zu werden. Ihnen sei jedenfalls die Religionsfreiheit garantiert. Auch diese Freiheit dürfe nicht relativistisch gedacht werden, „die bedeuten würde, daß auch der Irrtum anerkannt wird“.

Nun zeigt erneut gerade diese letzte Bemerkung, daß eine wenigstens allgemein formulierte Wertaussage auch für die offene Gesellschaft unabdingbar ist (*A. F. Utz*). Wie anders sollte man Irrtum von Wahrheit unterscheiden können? Nur muß man jeder, nicht nur der *Popperschen* freien Gesellschaft von trial and error zumuten dürfen, daß sie auch den Irrtum einzelner verkräftet. Dieser aber dürfte nicht an den Grundwerten rütteln, die für die Gesellschaft als unrevidierbar gelten sollten. Immer wieder zeigt es sich, daß die offene Gesellschaft auf keinen Fall gemäß den erkenntnistheoretischen Schriften *Poppers* interpretiert werden darf, obwohl *Popper* sein Werk „Die offene Gesellschaft“ auf diese Erkenntnistheorie aufpfropfen möchte. Allerdings merkte er im Laufe der Darstellung selbst, daß dieses Bemühen nicht aufgeht. *Chr. Schefold* hat auf diese Widersprüchlichkeit öfters hingewiesen.

P. Koslowski äußert den Gedanken, man könne dem schwierigen Problem eines allgemeinen Wertkonsens in einem großen Staatswesen durch eine Strukturierung gemäß dem Subsidiaritätsprinzip entgegen, eine Strukturierung, die sowohl nach regionalen (Gemeinde, Provinz) wie auch sachlichen Gesichtspunkten (Familie, Verbände verschiedener Art) vorzunehmen sei.

M. Hättich meldet allerdings einige Zweifel an. Über die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips bestände keine Einigkeit. Die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips hänge davon ab, wer den Zuständigkeitsbereich der kleineren Gemeinschaften zu bestimmen habe. Man rühre daher, ob man es wolle oder nicht, in letzter Analyse an die Entscheidungsmacht des Staates. Demokratie, vor allem jede Massendemokratie, in der es die Überschaubarkeit der kleineren Gruppen nicht mehr gebe, sei ein Herrschaftsvorgang. Der Politiker müsse entscheiden, er könne nicht auf Konsens warten (Umweltfragen, Frieden, Stationierung der Raketen usw.).

Der Regierungsbedarf nehme stetig zu. Die Konsentstheorie wolle die Verfahrenslegitimation bestreiten. *Habermas* habe erklärt, freie Bürger im Konsens seien eine Utopie. *M. Hättich* möchte mit diesen Bemerkungen vor einer Überbewertung des Konsenses warnen. Der Konsens sei meistens nicht das, was man sich darunter vorstelle. Natürlich gebe es traditionell gewachsene Wertauffassungen. Aber in politischen Entscheidungsfragen ginge es auf jeden Fall nicht machtfrei zu. Man brauche nur an die Manipulationsmöglichkeiten der modernen Massengesellschaft zu denken. Die entscheidende Frage sei, wer die Hand am Drücker habe, damit ein Konsens herauskomme. Klarer und übersichtlicher sei die institutionelle Verantwortung, denn bei dem diffusen Machtgeflecht könne man den Verantwortlichen nicht festnageln.

Rückschau

Wie verschiedentlich geäußerte Ansichten, vor allem die letzte, beweisen, wurde die Diskussion von der theoretischen Ebene auf die praktische gezogen. An sich war sowohl im ersten wie im zweiten Punkt zunächst an eine theoretische Auseinandersetzung gedacht: 1. ist *Ethik* mit ihren Werten rational faßbar, ganz abgesehen von der Frage, ob im praktischen Leben die Menschen nach der Logik der wissenschaftlichen Ethik verfahren? Wenn schon vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus die Ethik keine Wissenschaft sein kann, weil ihr Objekt rational nicht faßbar ist, dann erübrigt sich jede Diskussion darüber, welche Werte vom Menschen als wesentlich für eine sinnvolle Lebensgestaltung zu bezeichnen sind. Dann muß eben der einzelne willentlich selbst entscheiden, wie er sein Leben zu gestalten gedenkt. Er hat dann nur darauf zu achten, daß er mit seinen sittlichen Entscheidungen seine Umwelt nicht zu Gegenreaktionen provoziert, die für ihn unter Umständen sehr unerwünscht wären. *Poppers* erkenntnistheoretische Ansicht drängt zur Annahme, daß sittliche Entscheidungen bar aller Rationalität sind. Dieser (individual-)ethische Dezisionismus wird allerdings bei *Popper* etwas gemäßigt, sobald

der einzelne im Verbund mit den Mitmenschen betrachtet wird. 2. Die *Konsensfrage* sollte eigentlich zunächst ebenfalls eine philosophisch-theoretische Problematik beinhalten. Es sollte untersucht werden, ob der Mensch Werte erkennen kann, die nicht nur für ihn, sondern auch für die Mitmenschen verbindlich sind. Das ist die philosophische Fragestellung des Wertkonsenses. Dabei wird zunächst davon abstrahiert, ob die Menschen de facto zu einem solchen Wertkonsens gelangen. Es geht an sich nur um die Frage, ob der Mensch eine Potenz zum Wertkonsens habe. Wie sich aus der Diskussion über diesen Punkt zeigt, wurde der philosophische Gesichtswinkel sehr stark in die soziologische Betrachtung erweitert durch die Frage, ob ein solcher Konsens in der Wirklichkeit erwartet werden könne und die Forderung des Wertkonsenses in der Demokratie eine so große Rolle spiele, wie es in der Theorie den Anschein hat. Die in der politischen Wissenschaft diskutierte Konsensstheorie befindet sich auf dieser praktischen Ebene. Die philosophische Problematik ist aber nicht bedeutungslos. Wenn schon philosophisch, d. h. erkenntnistheoretisch, die menschliche Erkenntniskraft für unfähig erklärt wird, sittliche Normen als solche zu erkennen, welche auch die Mitmenschen für sich verbindlich erachten müßten, weil angenommen werden darf, daß jede echt rationale Erkenntnis jedem mit Vernunft begabten Wesen zugänglich sein sollte, dann ist es weiterhin sinnlos, über die politische Konsensstheorie nachzudenken. Wie man sieht, beruht diese ganze Argumentation auf der Voraussetzung, daß Werte rational faßbar sind (Punkt 1).

3. Das Gemeinwohl

Gemeinwohl ein Wert oder das Resultat eines technologischen Prozesses?

Auch die Frage des Gemeinwohls steht zunächst auf philosophischer, erkenntnistheoretischer Ebene. Der Begriff unterscheidet sich in beträchtlichem Maße von dem des Wertkonsenses. Wenn

mehrere Menschen die gleiche Wertordnung für sich und sogar für ihr gegenseitiges Verhalten als verbindlich erachten, dann besagt dies noch nicht, daß sie ein Gemeinwohl anstreben. Wenn in einer Gesellschaft alle der Ansicht sind, daß jeder das Ergebnis seiner Leistungen für sich als Privateigentum betrachten darf, zugleich aber auch verpflichtet ist, das gleiche Recht auch den anderen zuzugestehen, entsteht noch kein Gemeinwohl. Die privatwirtschaftliche Ordnung erhält erst dadurch die Beziehung zum Gemeinwohl, wenn man sie zur Institution erklärt, um dadurch mehr und Besseres zur allgemeinen Wohlfahrt zu erbringen. Damit wird die privatwirtschaftliche Ordnung dem Gemeinwohlimperativ unterstellt. Die Frage ist also: kann man so etwas wie Gemeinwohl und allgemeine Wohlfahrt erkennen? Die Erkenntnistheorien, die dies bejahen, werden unter dem Sammelnamen des „Holismus“ zusammengefaßt. Vorab auf dieser Ebene befinden sich die von *Popper* angegriffenen Feinde der offenen Gesellschaft. Man ist sogar geneigt, anzunehmen, daß *Popper* von hier aus rückwirkend die gesamte Werterkenntnis aus der rationalen Sphäre verbannte. Damit hat er tabula rasa gemacht.

Der überwiegende Teil der Religionen und ein beträchtlicher Teil der Gesellschaftsphilosophien sind holistisch orientiert. *Popper* befindet sich darum einer Masse von Feinden gegenüber. Er ist aber dem Mißverständnis erlegen, daß jede holistische Konzeption notwendigerweise beim Totalitarismus landet. Wenn einer erklärt, die menschliche Vernunft könne so etwas wie Gemeinwohl erkennen, dann steht ihm noch lange nicht das Recht zu, seine Erkenntnis als allgemeinverbindlich zu betrachten. Zugegeben, es liegt nahe, daß der Mensch im allgemeinen zur Annahme neigt, auch die anderen müßten so rational sein, wie er sich sieht. Die Geschichte beweist dies. Doch kann man nicht alle holistischen Konzeptionen in einen Topf werfen, wie es *Popper* getan hat. Er schert den Platonismus, den Aristotelismus, die gesamte Naturrechtslehre, wie immer diese vertreten worden ist, *Hegel*, Hegelianismus, Marxismus usw. über einen Kamm. Sie alle sind seine Feinde. Auf dieses unangemessene Globalurteil wurde im Lauf der Diskussion ver-

schiedentlich hingewiesen. Dazu kommt noch, daß *Popper*, um seine offene Gesellschaft noch menschlich begreiflich zu machen, unbewußter Weise Elemente aus den Theorien seiner Feinde übernimmt.

Die Schwierigkeit, die Gemeinwohlphilosophie anzunehmen, ist vor allem deswegen begründet, weil wir zwar wissen, daß wir das Gemeinwohl anstreben müssen, nicht aber wissen, wie wir es definieren können. Man braucht nur die eine oder andere wirtschaftswissenschaftliche Veröffentlichung über die Wohlfahrtspolitik zu studieren, um festzustellen, wie schwer sich die Wirtschaftswissenschaft tut, die materielle Wohlfahrt eines Volkes zu definieren. Wenn es schon auf diesem Feld so schwer geht, um wieviel mehr auf dem Feld der allgemeinen humanen Werte. Wer wollte das Glück für alle definieren? Dennoch gibt es Indikatoren, nicht nur wirtschaftlicher, sondern auch kultureller und vor allem moralischer Natur, gemäß denen wir einigermaßen in concreto ein Kriterium besitzen, um den Grad der Gemeinwohlverwirklichung in etwa und mit aller Vorsicht bestimmen zu können. Man kann *Popper* verstehen, wenn er meint, man könne das Glück nicht definieren, sondern nur das Leid feststellen. Nur dürfte man wegen dieser praktischen Schwierigkeit nicht einer non-kognitivistischen Theorie verfallen.

E. Nawroth unterstreicht, daß Gemeinwohl ein sachlicher, objektiver Begriff ist, auf den wir in der heutigen Auseinandersetzung nicht verzichten könnten. Die vollständige Leugnung des Gemeinwohldenkens führe diejenigen, denen das Versagen der rein liberalen Wirtschafts- und Sozialpolitik offenbar ist, vor allem die Jugend, in das Lager der alternativen Utopien. Die langfristige Politik brauche eine Begründung. Die Begründungsphilosophie sei keine Diktatur. Die Begründung der politischen Entscheidungen sei einzig aufgrund einer Gemeinwohlphilosophie möglich. In der Praxis werde man sich in gesetzgeberischen und gerichtlichen Entscheidungen an das allgemeine Wertempfinden der Gesellschaftsglieder halten. Aber dazu brauche es eine Grundorientierung, um nicht schrittweise ins Abgleiten zu geraten. Das allgemeine Wert-

empfinden im Sinn der Werte zu entwickeln, sei nicht Aufgabe der Inhaber der Gewalt, sondern der verschiedenen Bildungsfaktoren der Gesellschaft, besonders der Kirchen. Die Gemeinwohlphilosophie führe nicht zur Ideologie, wenn sie vom ganzen Menschen ausgehe und nicht nur einen Aspekt, eventuell sogar ein begrenztes Interesse ins Auge fasse. *E. Nawroth* ist der Auffassung, daß die Grundfragen der Gemeinwohlpolitik einer philosophischen Ergründung bedürfen, die Erziehungsfrage in Ehe und Familie, die Arbeitslosigkeit im Wert der Arbeit usw. Man brauche keine lange Erfahrung, um zu wissen, daß der Versorgungsstaat nicht die Lösung sozialer Ungleichheiten sei.

U. Matz zweifelt allerdings daran, daß es hilfreich sei, Probleme wie Arbeitslosigkeit von den letzten Begründungen her zu politisieren. Man werfe damit nur neue, nämlich weltanschauliche, Gräben auf, so daß die pluralistische Gesellschaft kaum mehr zu einem friedlichen Zusammenleben käme.

E. Nawroth sieht in der sozialen Technologie *Poppers* die Ideologisierung altliberalen-individualistischen Denkens, für das es ein Gemeinwohl nicht mehr gebe. *H.J. Türk* erwidert: „Ich halte die Ideologisierung von *Popper* für die noch ungefährlichste der zur Zeit auf dem Markt gehandelten Ideologien.“

Wenngleich das Gemeinwohl nicht ausformulierbar sei (*Rob. Hettlage*), so sei, wie *P. Trappe* ausführt, die Entwicklungspolitik ohne eine angepaßte Gemeinwohlkonzeption nicht möglich.

V. Zsifkovits ist schon von der Ethik her der Auffassung, daß eine individualistische Gesellschaftsphilosophie viel zu schmal sei. Man könne individuelle und soziale Moralurteile nicht trennen, wie es gerne geschehe. Die Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen z. B. sei zugleich sozial relevant. Sie müsse darum vom Gemeinwohl her verständlich gemacht werden können. Dies bedeute keine Begründung im letztgültigen Sinn, aber immerhin im Hinblick auf eine Norm, die von der Gemeinschaft verkraftet werden könne.

In der *Popperschen* Sicht könne man, wie *E. Nawroth* sagt, im Gemeinwohl nichts anderes finden als das Gesamt falsifizierbarer Privatinteressen. Die politische Gesellschaft müsse, was schon *J. Bentham* gesehen habe, das Glück aller anstreben und zwar nicht durch Realisierung von Privatinteressen, sondern in gemeinschaftlicher Aktion. Der Begriff des Glücks sei aber bei *Popper* verfehlt. Natürlich müsse jeder wissen, worin er sein Glück sehe. Dennoch bedürfe die Gesellschaft einer politisch interpretierten Dringlichkeitsordnung. Die Reduktion des Gemeinwohls auf technische Prinzipien könne der Öffentlichkeit, die an einer Dringlichkeitsordnung auf lange Sicht interessiert sei, keine Antwort geben.

H. J. Türk findet die Alternative Technologie-Totalitarismus nicht korrekt. *Poppers* Ansicht sei vermittelnder. Die Gefahr der Gesamtentwürfe sei nicht zu übersehen. In den letzten Jahrzehnten habe man eine Menge solcher Versionen erlebt, große Visionen bezüglich Umwelt, Frieden, Gerechtigkeit, Dritte Welt usw. Man glaubte, die Übel mit einem Schlag beseitigen zu können. Das Ergebnis solcher Utopien sei das Fiasko.

Chr. Schefold sieht bei *Popper* Grundsatzprogramme nicht unterschlagen. Nur ordne er sie den Gruppen zu, so daß die verschiedenen Gesamtentwürfe in offener Konkurrenz stehen. Dadurch entstehe das, was man unter pluralistischer Gesellschaft zu verstehen habe. Allerdings habe sich *Popper* mit seiner ausschließlichen Kritik an den Strategien übertriebener Volksbeglückung den Blick für die Gemeinwohlproblematik verbaut. Er behandle die Werte gleich wie das Glück, dem er jede Definierbarkeit abstreite, „so daß ein langfristiges Denken im Sinn der höheren Werte nicht möglich ist. Insofern sehe ich durchaus ein Defizit bei *Popper*. Aber man kann *Popper* nicht mit seinen Epigonen identifizieren“.

Wenn man alle zentralen Gesellschaftsfragen den Gruppen überlasse, dann müsse man, erklärt *Rob. Hettlage*, einen geradezu utopischen Optimismus haben, daß daraus ein gesamtgesellschaftliches Programm entstände, dies im Hinblick auf die unvermeidlichen Interessenlagen der Gruppen und vor allem im Hinblick auf

die Kommunikationsfrage. Die beiden Extreme kritischer Rationalismus/Neoliberalismus ließen sich leicht der Öffentlichkeit klar darlegen. Wie aber sollen bei der Einseitigkeit der öffentlichen Medien alle anderen Einstellungen sich artikulieren können?

Hinsichtlich der Diskrepanz zwischen *Popper* und seinen ihn interpretierenden Schülern, vorab *H. Albert*, ist zu sagen (*A. F. Utz*), daß *Popper* selbst dafür schuldig ist, weil er die erkenntnistheoretische Grundlage, auf der er die Theorie der offenen Gesellschaft aufbaut, nicht durchgehalten hat. Die sogenannten Epigonen haben schließlich nichts anderes gemacht, als ihren Meister aus der Unlogik gerettet, allerdings zum Preis eines Skeletts von technologischen Verfahrensweisen, die in der Realität nicht durchzuhalten und der Grund dafür sind, daß Alternativvorschläge, Utopien und Visionen nur so wuchern können. In einem solchen Durcheinander kann man sich *Poppers* Politik der kleinen Schritte erklären.

Nun kennt aber *Popper* in seinem Werk „Die offene Gesellschaft“ auch so etwas wie die langfristige Strategie. Auf die Frage, was darunter verstanden werden müsse, antwortet *Chr. Schefold*: „das Resultat aller Entscheidungen, die aus Verantwortung, nicht aus Willkür gefällt werden“.

Sieht man genau hin, dann erkennt man, wie *A. F. Utz* bemerkt, in dieser Definition einen geheimen Universalismus. Denn es wird bei dieser Verantwortung vorausgesetzt, daß die vielen, die verantwortungsvoll handeln, dies im Hinblick auf die Gesamtheit tun. Damit kommt man dem von *Popper* als spiritueller Naturalismus bezeichneten Naturrechtsdenken sehr nahe. *Chr. Schefold* antwortet darauf, daß *Popper* in etwa einige Elemente daraus entleihe. Seine Kritik am Essentialismus wie am spirituellen Naturalismus führe, dies sei zuzugestehen, in eine Sackgasse. *Popper* unterstelle eine humanitäre Einstellung des Menschen.

Diese humanitäre Einstellung *Poppers* kommt deutlich zum Ausdruck in seiner Erklärung: „die von der Vorstellungskraft unterstützte Vernunft läßt uns verstehen, daß Menschen, die weit entfernt sind, die wir niemals sehen werden, genau so sind wie wir

selbst, und daß ihre Beziehungen zueinander genau so sind wie unsere Beziehungen zu den Menschen, die wir lieben“ (2. Bd., 14. Kap.). Das humanitäre Verhalten gehört nach *Popper* zum Wesen Mensch oder soll zu ihm gehören.

Eine solche Behauptung ist in Wahrheit die eines Essentialisten. Es wird nicht nur gesagt, daß alle Menschen in der Würde gleich sind, sondern sogar die gleichen Gefühle äußern (*A. F. Utz*). Etwas Analoges läßt sich auch bei *Aristoteles* und bei *Thomas von Aquin* finden. *Aristoteles* erklärt, *Poppers* humanitäre Einstellung geradezu vorwegnehmend: „Jeder Mensch ist jedem Menschen Freund“ (Ethik, VIII, 1, 1155 a 22). *Thomas von Aquin* schreibt, sich auf diesen Text des *Aristoteles* beziehend: „Die gegenseitige Liebe ist allen Menschen natürlich. Ein Zeichen hierfür ist, daß der Mensch gewissermaßen mit Naturinstinkt jedwedem Mitmenschen, auch dem unbekanntem, zu Hilfe kommt, z. B. ihn, wenn er den Weg verfehlt hat, zurückruft, ihn bei Schicksalsschlägen aufrichtet und ähnliches, in dem Sinn, als sei jeder Mensch jedem anderen familiär verbunden und Freund“ (Contra Gentes, III, 117).

Interessant ist die Schlußfolgerung, die *Popper* aus seiner Betrachtung des allgemein menschlichen Gefühlslebens zieht: „Alle diese Überlegungen zeigen meiner Ansicht nach, daß die Verbindung zwischen Rationalismus und einer humanitären Einstellung eine sehr feste ist, sicher fester als die Verbindung zwischen dem Irrationalismus, der Ablehnung der Gleichberechtigung, und einer antihumanitären Einstellung“ (a. a. O.). Da *Popper* *Aristoteles* und auch *Thomas von Aquin*, was ihre Erkenntnistheorie und holistische Gesellschaftsauffassung betrifft, zu seinen Feinden rechnet, scheint er diese beiden Vertreter des Naturgesetzes auch als antihumanitär zu betrachten. Dennoch ist er ihr geistiger Schuldner. Denn nur mit der Erkenntnistheorie der beiden konnte er darauf kommen, daß ein humanitärer Zug zum menschlichen Wesen gehört. Beachtenswert ist, daß *Popper* in dem zitierten Text nicht vom „kritischen“, sondern einfach vom „Rationalismus“ spricht, obwohl er seinen kritischen Rationalismus meint. Denkt man sich das Epitheton „kritisch“ bewußt und ausdrücklich

weg und spricht man nur von Rationalität (nicht von Rationalismus), dann würde der Text genau auf *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* passen.

Man muß in Rechnung ziehen, daß, wie vielfältig betont wurde, die Schrift „Die offene Gesellschaft“ eigentlich kein systematisches Werk mehr ist, das, obwohl von *Popper* vielleicht gewollt, konsequent die erkenntnistheoretischen Schriften fortführt. Es ist geschrieben aus der Angst vor dem Totalitarismus, den *Popper* am eigenen Leib erfahren hat. Zur Abwehr eines neuen Totalitarismus fand *Popper* offenbar keine andere Theorie, als die, die seinem erkenntnistheoretischen Empirismus entsprach. Die humanitäre Note hat er allerdings nicht seinem Empirismus entnehmen können, sondern mußte dafür Anleihen bei einer materialen Ethik naturrechtlichen Formates machen.

E. Nawroth besteht auf seiner Kritik gegenüber der Politik der kleinen Schritte. Der humanitäre Zug im Gesellschaftsbild *Poppers* verrate in keiner Weise Verständnis für Gemeinwohlfragen. *Popper* könne das Wohlergehen der Gesellschaft nur durch Falsifikation, nämlich das Leiden, ermitteln. Seine Politik könne darum nur eine nachhinkende Politik sein. Wer Leiden im vornhinein vermeiden wolle, müsse wenigstens in groben Umrissen wissen, was dem Wohle aller diene.

Chr. Schefold meint zugunsten *Poppers*, die These der Sozialtechnik sei durch die Interpreten überspitzt worden. Das Interesse *Poppers* sei nicht punktuell, sondern institutionell. Alle langfristigen Probleme sollten institutionell gelöst werden. Zur Technologie der kleinen Schritte gehöre durchaus das Entwerfen von Institutionen, die langfristig Geltung haben sollen. Zu diesen Institutionen rechne *Popper*, wenigstens der spätere, auch die Traditionen. Traditionen seien notwendig, um eine Art Bindeglied zu schaffen zwischen den Institutionen und den Intentionen und Wertbegriffen der Individuen. Die Wertbegriffe der Individuen sollten in bestimmten Traditionen stabilisiert werden. Der Erfahrung komme in diesem Institutionsdenken besondere Bedeutung zu. Dieser Begriff sei aber bei *Popper* nicht wie bei *H. Albert* instru-

mentalisiert. Die Erfahrung sei im Sinn der Ethik der Verantwortung zu verstehen. *Popper* lehne die utopische Sozialtechnik, die darin bestehe, am Grünen Tisch von irgendwelchen verabsolutierten Zielen her Problemlösungen der Wirklichkeit aufzustülpen, ab. Die Technologie der kleinen Schritte sei vor allem als Alternative einer Tabula-rasa-Technik gedacht, die zunächst alle Institutionen und Traditionen beseitigen will, um dann ganz neu anzufangen. *Popper* verwerfe diesen traumhaften Neuanfang. Er fordere Erfahrung bei der Lösung der komplizierten Probleme. Wenn die Erfahrung ausreiche, dann seien durchaus auch große Schritte möglich. *Chr. Schefold* verweist auf einen Text *Poppers* (1. Bd., 9. Kap., Anm. 7): „Wir müssen uns vor der Annahme hüten, daß der sogenannte ‚Endzweck‘, weil es ein Schlußergebnis ist, das Zwischenergebnis – die sogenannten ‚Mittel‘ – an Wichtigkeit übertrifft. Diese Idee, die durch Sprichwörter wie ‚Ende gut, alles gut‘ nahegelegt wird, ist in höchstem Grade irreführend. Denn erstens ist der sogenannte ‚Endzweck‘ kaum je das Ende der Angelegenheit. Zweitens sind die ‚Mittel‘ nicht überwunden, sobald der Zweck erreicht ist. So z. B. können ‚schlechte‘ Mittel, wie etwa eine neue mächtige Waffe, die im Krieg um des Sieges willen verwendet wird, nach Erreichung dieses ‚Zweckes‘ zu weiteren Schwierigkeiten führen. Das heißt: Selbst wenn sich irgendeine Sache als Mittel für einen Zweck beschreiben läßt, so ist sie doch sehr oft mehr als das. Sie hat neben dem fraglichen Zweck noch andere Folgen; es genügt also nicht, wenn wir die (vergangenen oder gegenwärtigen) Mittel mit den (zukünftigen) Zielen oder Zwecken vergleichen. Was wir vergleichen müßten, ist vielmehr das Gesamtergebnis eines Handlungsverlaufs und eines anderen, soweit sie sich eben vorhersehen lassen. Ein solches Gesamtergebnis dehnt sich über einen weiten Zeitraum hin aus und schließt viele Zwischenergebnisse ein; und das in Betracht gezogene ‚Ziel‘ oder der ‚Zweck‘ wird bei weitem nicht das letzte Ergebnis sein, auf das wir zu achten haben.“ Dies sei eine sehr langfristige Perspektive und eine, die man durchaus im Sinn einer teleologischen Norminterpretierung begründen könne.

U. Matz stellt dazu die beachtenswerte, entscheidende Frage, was denn die Norm für diese langfristige Strategie sei.

In der Tat fragt man sich, wie lange müssen wir warten, bis wir eine langfristige Entscheidung fällen können? Wir müssen aber handeln, und dazu brauchen wir eine Norm. *Popper* kommt aus dem Dilemma, das er sich selbst geschaffen hat, nicht heraus.

Chr. Schefold antwortet, daß die Norm von *Popper*, als dem Vertreter eines kritischen Konventionalismus, gedacht werde als Resultat aller Entscheidungen, und zwar nicht willkürlichen, sondern verantworteten Entscheidungen. Der Technologe müsse sich klar werden, ob sich das Ziel selbst und die Mittel zu dem Ziel verantworten lassen.

Ein deutliches Beispiel für diese Verantwortung ist der Text *Poppers* (1. Bd., 9. Kap., Anm. 6): „In diesem Zusammenhang kann der Umstand große Bedeutung erlangen, daß wir manchmal nicht imstande sind, die in Frage stehenden Übel richtig abzuschätzen. So z. B. glauben einige Marxisten (vgl. Anm. 9 zu Kap. 9 des zweiten Bandes), daß eine gewaltsame soziale Revolution weit weniger Leiden im Gefolge haben würde als die chronischen Übel, die mit ihrem ‚Kapitalismus‘ verbunden sind. Aber angenommen, daß diese Revolution zu einem besseren Zustand führt – wie können sie das Ausmaß des Leidens in dem einen und dem anderen Zustand abschätzen und vergleichen? Es ist aber wieder eine Tatsachenfrage, die sich erhebt, und wieder ist es unsere Pflicht, unser Tatsachenwissen nicht zu hoch einzuschätzen. Überdies muß man fragen – selbst wenn wir zugeben sollten, daß die hier erwogenen Mittel im großen und ganzen die Situation verbessern würden –, ob wir denn sicher sein können, daß andere Mittel nicht ein besseres Ergebnis erzielen können und um den Preis weniger großer Opfer. Dasselbe Beispiel führt nun auch zu einer anderen, sehr wichtigen Frage. Nehmen wir wiederum an, daß das Gesamtausmaß des Leidens unter dem ‚Kapitalismus‘ – wenn es für mehrere Generationen andauert – größer ist als das Leiden, das der Bürgerkrieg verursacht: dürfen wir dann *eine* Generation dazu verdammen, die Leiden jener späteren Generationen auf sich zu nehmen?

(Es ist ein großer Unterschied, ob man sich selbst für andere opfert, oder ob man andere – oder vielleicht sich selbst *und* andere – einem solchen Ziel zum Opfer bringt).“

Das ist ein beachtenswerter Beweis dafür, wie umsichtig und verantwortungsvoll bei der Sondierung der Erfahrung vorgegangen werden muß. Nur kann es bei den vielfältigen verantwortungsvollen Abwägungen des Für und Wider nicht bleiben. Wir müssen handeln. Wir brauchen einen Maßstab, von dem wir annehmen, daß er auch für die kommende Generation gilt. Sonst können wir uns weder für den Marxismus noch für den Kapitalismus entscheiden. Wir nehmen aber – unbesehen des auf Jahrhunderte hinaus nicht voraussehbaren Unterschiedes in der wirtschaftlichen Effizienz von Marxismus und Kapitalismus – an, daß den kommenden Generationen jedenfalls die Freiheit über alles geht, ja sogar gehen müßte, wenn sie human leben wollen. Ein solches Urteil vermag die rein auf Erfahrung beruhende weitsichtige Strategie *Poppers* nicht zu ermöglichen. Sie würde uns endlos zögern lassen, wenn sie sich nicht in die Politik der kleinen Schritte auflösen würde. Das ist im Grunde das, was *E. Nawroth* der nur erfahrungsbezogenen Strategie *Poppers* vorwirft.

Priorität der Idee des Rechtsstaates oder des Sozialstaates?

An sich ist jede Gesellschaft in irgendeiner Weise ein rechtliches Gebilde, in dem Zuständigkeiten verteilt sind. Dies gilt erst recht für jeden Staat. In der Staatsphilosophie wird die Unterscheidung zwischen Rechts- und Sozialstaat nach den Funktionen oder dem Aufgabenbereich diskutiert. Der Rechtsstaat, wie er aus dem Anliegen der Abschirmung gegenüber Fremdbestimmung konzipiert ist, hat, wie *P. P. Müller-Schmid* ausführt, streng genommen, kein materiales Ziel, sondern soll nur Ordnung der Freiheiten sein. Damit werde die an sich oberste Norm des Staates, ein gesellschaftliches Gebilde zur Realisierung des allgemeinen Wohles zu sein, somit die soziale Konstante, zugunsten der Abschirmung der Freiheitsrechte der Bürger eingeschränkt. Selbstredend könne auch der

Rechtsstaat die materiale Seite, d. h. seine typisch soziale Funktion nicht ausschließen. Diese aber sei im Hinblick auf die Funktion der Freiheitsordnung zweitrangig. Man spreche unter diesem Gesichtspunkt vom Sozialen Rechtsstaat. Manche Autoren würden sich aber fragen, ob diese Zusammenstellung nicht eine Verfälschung des Rechtsstaatsgedankens sei. Die Unterscheidung von Rechtsstaat und Sozialstaat sei eine praktische, nicht eigentlich philosophische Angelegenheit, praktisch im Hinblick auf die faktische Notwendigkeit der Abriegelung des Mißbrauchs staatlicher Gewalt.

Chr. Schefold möchte den Rechtsstaat im vorhinein im Sinn des Sozialen Rechtsstaates verstanden wissen. Er nennt dies „eine umfassende Rechtsstaatsidee“. In diesem Sinn faßt er den Sozialen Rechtsstaat als die Definition des Staates überhaupt.

Hier erhebt sich die Frage, ob diese Definition des Rechtsstaates auch die der *Popperschen* offenen Gesellschaft ist (*A. F. Utz*). Denn damit ist das Prinzip der individuellen Freiheit so eng mit dem Sozialen verbunden, daß unter Umständen die Freiheit dem Sozialen weichen muß. *Chr. Schefold* scheint dies auch zu bejahen. Er erklärt nämlich, der Paragraph 218 (Schwangerschaftsabbruch, soziale Indikation) sei ein typisches Zeichen eines Sozialstaates. Vom Rechtsstaat aus müßte man zuerst an das Recht auf Leben denken, gleichzeitig natürlich im Sinn des Sozialen Rechtsstaates die Bedingungen schaffen, daß diese Respektierung des Rechts auf Leben möglich werde. Die Würde des Menschen sei nicht formal, sondern material zu fassen.

P. P. Müller-Schmid antwortet darauf, daß er mit dieser Fassung des Rechtsstaates als einer politisch organisierten Gesellschaft, die zugleich die Freiheits- wie auch die sozialen Rechte aller zum Aufgabenbereich habe, voll und ganz einig gehe, daß aber die in der Rechtsphilosophie diskutierte Frage nach der *Unterscheidung* von Rechts- und Sozialstaat mehr eine politische als eine philosophische sei und daß vor allem *Popper* gerade auf die Idee des Rechts- und nicht des Sozialstaates Wert lege. Es sei schwer, bei *Popper* die soziale Komponente in der Staatsauffassung zu ent-

decken. Das humanitäre Element sei bei ihm eine Angelegenheit der Beziehungen von Mensch zu Mensch, nicht vom Staat zu den Bürgern. *Popper* käme es in erster Linie auf einen kontrollierbaren Entscheidungsprozeß an, nicht auf die Werte. Darin liege ja auch der Vorteil des Rechtsstaates vor dem Sozialstaat, daß in ihm die Entscheidungskompetenzen klar unterschieden sind und die Entscheidungsordnung nicht durch Wertüberlegungen belastet wird. Tatsächlich sei die soziale Note für den Rechtsstaat eine gewisse Gefahr, da sie leicht überborden könne. Für einen Sozialen Rechtsstaat müsse das Gewicht auf dem Rechtsstaat liegen. Das Soziale im Rechtsstaat sei, ob man es wolle oder nicht, nur ein gewisses Korrektiv, das aus der allgemeinen und logisch ursprünglichen Definition des Staates, der sowohl Rechts- wie Sozialstaat sei, hereingenommen werden müsse, um im technologischen Entscheidungsprozeß das Soziale nicht untergehen zu lassen. Was in der abstrakten Betrachtung des Staates eines sei (Freiheit und materiale Werte), müsse in der Handlungsordnung hintereinander gestellt werden. Bei diesem Vorrang des Regelmechanismus der Entscheidungen käme es zu guter Letzt darauf an, welche Wertüberlegungen die letzte Entscheidungsgewalt, die staatliche Obrigkeit, zu machen habe.

Diese Frage nach der Letztentscheidung führt in das Problem der staatsinneren Souveränität.

Begrenzung der Souveränität?

M. Hättich hatte bereits bei der Diskussion über den Konsens erklärt, daß es im Grunde darauf ankomme, *wer* entscheide und für seine Entscheidung die Verantwortung übernehme. Wie *H. Staudinger* bemerkte, besteht das Problem der Letztentscheidung in jeder Staatsform, es würde nur akuter in der Demokratie, in der im Grunde die Mehrheit entscheide, wengleich die von der Mehrheit gewählte Regierung die verantwortliche Instanz sei. Zwar sei die Regierung in der Demokratie nicht grenzenlos, da sie nach geraumer Zeit abgewählt werden könne. Andererseits sei

doch zu fragen, was ihre Gewalt begrenze, solange sie im Amt sei. Sollte die von der Mehrheit gewählte Regierung im Sinn dieser Mehrheit sogar bevollmächtigt sein, das gesamte System, nach dem sie angetreten ist, abzuändern? Es gebe bekanntlich Beispiele eines legalen Überganges von der Demokratie zur Diktatur. Wo sind die Grenzen der Souveränität?

F. Ermacora weist darauf hin, daß die Gegenüberstellung *Poppers* von Souveränität und Demokratie veraltet sei. Die Souveränität, als innere Souveränität verstanden, sei nicht mit Macht zu identifizieren. Die Macht einer Regierung sei, um wirksam zu sein, auf einen Grundkonsens in der Gesellschaft angewiesen. Souveränität in der westlichen Gesellschaft bedeute keinen Gegensatz zur Demokratie, sie sei die legitimierte Autorität, einen Grundkonsens herzustellen.

Für die staatliche Autorität sei es ein fast unlösbares Problem, ein Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Machtgruppen herzustellen, erklärt *A. Klose*. Eine letztbefriedigende Regelung sei den westlichen Staaten noch nicht gelungen. Genüge es etwa, die Funktionsverflechtungen zu verbieten, sie etwa durch die Verfassung oder auf ähnliche Weise auszuschließen? Man könnte an analoge Regelungen der Machtkontrolle in der Wirtschaft denken. Angesichts der Tatsache, daß die Verbandsmacht ungeheure Dimensionen erreichen kann, sei die staatliche Entscheidungsgewalt sehr bedroht.

Popper vermeinte, die vielgliederte Gesellschaft so durchzuinstitutionalisieren, daß sich die souveräne Staatsmacht erübrigt (*A. F. Utz*). Dieser Gedanke ist nichts anderes als die Frucht der Negation dessen, was man als Gemeinwohl zu verstehen hat. Er setzt auch voraus, daß sich wirklich alle, die im Staat leben wollen, entsprechend organisieren und auch entsprechend ihrem Anliegen bei den anderen, stärkeren Gruppen Gehör finden. *V. Zsifkovits* weist auf die schwächeren Volksgruppen hin, die sich rechtlich nicht effizient artikulieren können. *A. Klose* meint zwar, daß sich unter den Schwächeren das Organisationsbedürfnis langsam melde. Er weist auf die österreichischen Pensionärsverbände hin.

Schwieriger aber sei die Situation z. B. für die Behinderten. Bezüglich der Kontrolle der großen freien Verbände, worunter besonders die Gewerkschaften fallen, ist *A. Klose* skeptisch, während für die öffentlich-rechtlichen Körperschaften (Handelskammern, Arbeiterkammern, Landwirtschaftskammern, die verschiedenen Kammern der freien Berufe) in Österreich die Machtkontrolle relativ gut funktioniere.

Wie aber soll das gesellschaftliche Gleichgewicht in der souveränitätsschwachen offenen Gesellschaft *Poppers* hergestellt werden? Selbst wenn man alles institutionalisieren könnte, dann müsste man immer noch fragen, wer die berechtigten Ansprüche der Schwachen erkennt und für sie die entsprechende Institution sucht? Man kommt offenbar um eine verantwortungsvolle, mit Souveränität ausgestattete und dem Gemeinwohl verpflichtete Staatsgewalt nicht aus.

Chr. Schefold pflichtet *F. Ermacora* bei, daß das Souveränitätsdenken *Poppers* überholt sei. *Popper* stelle einzig auf den Machtmißbrauch ab. Dies sei viel zu eng. Auch in der best durchorganierten Demokratie sei eine souveräne Gewalt notwendig. Man stände demnach auch bei ihr vor dem Problem der Grenzen der Souveränität im Hinblick auf die Abriegelung von Machtmißbrauch. Zur Lösung dieser Frage komme man um inhaltliche Bestimmungen nicht herum. „Deshalb wird in der heutigen Staatslehre die Bedeutung der wert- und erkenntnisorientierten Verfahren wieder stark betont.“ *Chr. Schefold* meint, die Redeweise von den Grenzen der Souveränität verrate einen falschen Ansatz im Denken über Demokratie und Souveränität. Wenn man nämlich mit einer unbeschränkten Demokratie, einer offenen Gesellschaft Souveränität oder Freiheit beginne, fange man mit einem Paradox an. Mit der Begrenzung möchte man dann das Schlimmste verhüten. Genau diese Denkweise sei auch der Mangel bei *Popper*. Man solle, wie das *H.J. Türk* in seinem Artikel getan habe, von einer sinnvollen Freiheit ausgehen. Dann würden im vornhinein die Grenzen und Konturen der Freiheit aufscheinen. Dies nicht beachtet zu haben, sei der Mangel am Ansatz von *Kant*,

während *Hegel* mit der sinnvollen Freiheit begänne und darum nicht nachträglich die Beschränkung der Freiheit habe suchen müssen.

Mit dieser bedeutsamen Bemerkung sind wir wiederum bei dem anfangs besprochenen erkenntnistheoretischen Problem angelangt (*A. F. Utz*). Was ist nun sinnvolle Freiheit? Ohne Zweifel verantwortbare Freiheit. Es ist aber die verantwortbare Freiheit des einzelnen für sich im Hinblick auf seine Vervollkommnung und seine Interessen, oder ist es die Verantwortung auch für andere und zwar in der Weise, daß man nicht nur den Nächsten, sondern das Ganze sieht, wie es die Ganzheitsphilosophen (Holisten) im Auge haben? Die Demokratie erwartet vom einzelnen zunächst nur, daß er im Hinblick auf seine Interessen sinnvoll entscheide. Sie ist vordergründig eine Gesellschaft von um ihr wahres Eigentum Interessierten. Da aber die Demokratie, streng genommen, nur eine Organisationsweise ist, die allein nicht bestehen kann, wenn sie nicht in irgendeiner Weise zugleich die Forderung eines Staatswesens erfüllt, braucht sie eine für das Gemeinwohl verantwortliche souveräne Instanz. Damit stehen wir aber doch wieder vor der Frage der Grenzen dieser Souveränität. In dem Staatswesen Demokratie liegt ein viel größeres Gewicht auf der Begrenzung der (inneren) Souveränität im Hinblick auf die Rechte und Interessen der einzelnen als im Staatswesen, das nach dem Prinzip der Monarchie organisiert ist. In der allgemeinen Staatslehre, wo weder von Demokratie, noch von Monarchie usw., sondern vom Staat als solchem die Rede ist, braucht von Begrenzung der Souveränität nicht gesprochen zu werden, weil diese von vornherein in der Darstellung der Aufgaben des Staates mitgedacht ist. Das ist offenbar der Ansatz, von dem *Chr. Schefold* sprach, um das Paradox zu vermeiden.

4. Einbindung der Wertordnung in das Recht?

Die pluralistische Gesellschaft lebt moralisch von jenen Werten, die in der Gesellschaft gelebt werden. Da aber jede Gesellschaft, so offen sie auch sein mag, eine rechtliche Regelung braucht, stellt sich die Frage, ob Wertvorstellungen ins Recht eingehen sollen. Wenn man vom einzelnen erwartet, daß er seine Freiheit sinnvoll nutze, dann muß in diesem Sinnvollen irgendetwas beschlossen sein, was auch von andern für sinnvoll gehalten werden kann. Sonst wäre nicht einzusehen, warum die einzelnen sich in einer Gesellschaft zusammenschließen. Man mag diese Voraussetzung Wertkonsens im allgemeinsten Sinn oder sonstwie nennen. Einigermaßen müssen die Gesellschaftsglieder darin einig sein, was sie noch als vernünftig betrachten. *Popper* selbst hat für seine offene Gesellschaft von der Tradition als Vorausbedingung der Entwicklung gesprochen. Ist aber dem Recht noch zuzumuten, ein bestehendes, aus der Tradition stammendes Wertbewußtsein zu fixieren?

H. J. Patt drückt sich ziemlich pessimistisch aus. Das Recht sei in vieler Hinsicht machtlos geworden gegen bestimmte Gruppen der Gesellschaft. Er meint damit nicht die Terroristen selbst, sondern die vielen Terroristensympathisanten, die Hausbesetzer usw. Das Rechtsbewußtsein der großen Masse sei verkümmert.

Danach ist also gerade das geschwunden, was die offene Gesellschaft gemäß den Ausführungen von *H. J. Türk* braucht, nämlich in erster Linie den Sinn für eine rechtliche, funktionssichere Ordnung. Mit neuen Gesetzen sei, wie *H. J. Patt* erklärt, nicht geholfen. In erster Linie ginge es um eine gesellschaftliche Erziehung.

Trotz dieser nicht bestreitbaren Defizite spricht *F. Ermacora* dem Recht immer noch eine Bedeutung hinsichtlich des Wertverhaltens der Gesellschaftsglieder zu. Im übrigen handle es sich um eine gegenseitige Beeinflussung. „Der Österreichische Verfassungsgerichtshof hat im Gegensatz zum Deutschen Bundesverfassungsgericht aus dem gleichen Grundrecht, dem Recht auf Leben, abgeleitet, daß das Recht auf Leben nicht das ungeborene Leben miteinschließt. Dies hat sich allmählich im Rechtsbewußtsein der

Strafgerichte und der Politik eingebürgert.“ *F. Ermacora* führt noch ein weiteres Beispiel an: „In bedeutenden Gerichtsentscheidungen wurde festgehalten, daß die Freiheit der Wissenschaft ausschließlich das Individuum betrifft und ihm zugute kommt, jedoch keinen institutionellen, universitären Rahmen als schutzwürdig hat. Wenn eine bestimmte politische Gruppe lange Zeit an der Macht ist und der Gerichtshof gleichartig zusammengesetzt ist und solche Auffassungen nicht revidiert, hat dies einen beachtlichen Einfluß auf das Wertbewußtsein in der Gesellschaft.“ Die Begründungen, die in den richterlichen Entscheidungen mitgeteilt werden, haben, wie *F. Ermacora* erklärt, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung auf die Wertbildung in der Gesellschaft. Wichtig sei das Wissen und das Ethos der Richter gerade unter diesem Aspekt.

Andererseits wurde gerade von soziologischer Seite (*P. Trappe*) betont, daß das Recht mehr vom Wertbewußtsein der Gesellschaft abhängig sei als umgekehrt.

So stellt sich die Frage, welche Kräfte im Gesellschaftskörper zu wecken seien, damit in einer pluralistischen Ordnung die moralischen Voraussetzungen für ein so offenes System gegeben sind.

Selbstverständlich ist jeder einzelne verpflichtet, die auf demokratischem Weg erfolgte Rechtsordnung zu respektieren und mitzuhelfen, daß diese Ordnung auch von anderen respektiert wird. Das heißt, der einzelne muß sich mitverantwortlich fühlen für die Wertordnung, die in der Gesellschaft lebendig sein soll. Das Eigeninteresse allein strebt, wenn es sich in der Gesellschaft entwickelt, schergewichtig zur Grenzmoral, d. h. zum Minimum, das gesellschaftlich noch geduldet wird. Die pluralistische Gesellschaft kann nicht ein Verbund von Menschen sein, von denen jeder für sich sein Eigeninteresse verfißt. *Poppers* offene Gesellschaft wurde dahin verstanden, daß sie eine Ordnung sinnvoll verwirklichter individueller Freiheiten sein soll. Wie aber dieses Sinnvolle auf einen gemeinsamen Nenner und vor allem nach oben in die letztverantwortlichen Instanzen bringen? Die pluralistische Gesellschaft braucht hierfür vielfältige Gruppen, Verbände, religiöse Gemeinschaften usw.

5. Die Verbände in der pluralistischen Gesellschaft

Gemeinwohlverpflichtung der Verbände?

Gemäß der *Popperschen* Konzeption der offenen Gesellschaft sind die Verbände wesentlich Interessengruppen, von denen angenommen wird, daß sie in gegenseitiger Konkurrenz das gesellschaftliche Gleichgewicht bewirken. Sie haben also keine Gemeinwohltwürfe zu erbringen. Dies widerspräche grundsätzlich der erkenntnistheoretischen Begründung der *Popperschen* offenen Gesellschaft. *Popper* hat vor jedem Angst, der vermeint, er könne um das Wohl der Gesellschaft wissen. Darum auch sein extremer Skeptizismus gegenüber der Souveränität.

Popper sah deutlich, daß jeder mit seinem Eigeninteresse zugleich auch an der Gesamtordnung interessiert ist, in der er nämlich seine Interessen berücksichtigt sehen will. Die Gefahr eines Gesamtentwurfes aus Eigeninteresse muß darum beseitigt werden. *H. Staudinger* weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß durch große Machtgruppen der Rechtsstaat lahmegelegt werde. Während des Streiks der Metaller (1984) habe man eine Reihe von Vorkommnissen registrieren können, die eindeutig gegen Gesetz und Recht gewesen seien, wie z. B. die massiven Übergriffe von Gewerkschaftsangehörigen gegen Arbeitswillige. Das gleiche habe man auch im englischen Streik feststellen können. Die Souveränität des Staats nach innen, sagt *U. Matz*, sei durch gesellschaftliche Machtgruppierung weithin aufgelöst. Was sich hinter dem Staat verberge, seien zunächst die Parteien, daneben die Verbände. „Man müßte die Verbände als Interessenverbände festnageln, d. h. ihnen die Gemeinwohlfunktion absprechen.“ Sie sollten aus den politischen Entscheidungsfragen herausgehalten werden. Damit aber die Staatsmacht gesetzlich regeln könne, müsse ein entsprechendes politisches Klima verwirklicht sein, denn ohne die Öffentlichkeit seien Gesetze nicht zu sanktionieren. Durch die echte Konkurrenz der Verbände sollte den politischen Instanzen die ihnen zustehende Autonomie gewahrt werden. Doch dürften die politischen Instanzen die Verbände nicht gegeneinander ausspielen. Die Regierung

müsse, mit Führungswillen begabt, souverän über den Verbänden stehen.

Auch *M. Hättich* fordert Eingrenzung der Verbände auf ihr eigentliches Ziel. Allerdings sei dies rein juristisch nicht zu regeln. Die Verbandsmitglieder sollten so viel Einspruchsvermögen und Mut haben, um gegen Exzesse ihres Vorstandes vorzugehen.

P. Trappe sieht das Übel in der undemokratischen Organisation großer Verbände. An sich sei die innerverbandliche Demokratie im Grundgesetz verankert. Man hätte sie also nur zu aktualisieren. Die Basis käme nicht zum Zug gegenüber den Funktionären. Dieses Übel sei, wie *H. J. Patt* ausführt, auch im Parteiwesen festzustellen. Auf der oberen Ebene glaube man, die Meinungsbildung der Basis beeinflussen zu können.

„Schaffen die Verbände den Interessenausgleich?“, fragt *W. Ockenfels*. „Sie stehen unter einer Führung, die kein Gespür dafür hat, was eigentlich zutiefst das Anliegen ihrer Mitglieder ist. Innerhalb der Verbände formieren sich im Zug der Spezialisierung Leistungseliten, die in der Lage sind, ganze Betriebszweige lahmzulegen (vgl. Fluglotsenstreiks).“ Es sei zwar klar, daß die Verbände zunächst ihre Interessen vertreten, dies bedeute aber nicht, daß sie ihre Augen gegenüber dem verschließen, was der Gesamtheit im Sinn des Gemeinwohls zukomme. *V. Zsifkovits* unterstreicht diesen Bezug der Interessenverbände zum Gemeinwohl mit dem Hinweis, sonst sei es auf politischer Ebene überhaupt nicht möglich, das Gemeinwohl wirksam zu formulieren, zumal in den Parteien die Führungsspitzen der Verbände vertreten seien. Die Ansicht, die Verbände sollten einzig auf die Vertretung ihrer Interessen begrenzt werden, um der Politik die Gemeinwohlsentscheidungen zu überlassen, sei im Modell wohl richtig. In der konkreten Wirklichkeit würden durch die engagierten Verbandsleute innerhalb der Parteien die politischen Entscheidungen teilweise vorweggenommen.

Soll man, um die Tätigkeit der Verbände einzugrenzen, ein Verbände-gesetz schaffen? *Manfr. Hettlage* meint hierzu, ein Verbände-gesetz brauche es nicht, man solle vielmehr das Vereinsrecht aus-

formulieren. Großverbände sollten nicht als nicht-eingetragene Verbände bestehen dürfen. Vor allem sei das Kassenprüfungsrecht klar zu formulieren. Große überparteiliche Organisationen finanzieren den Wahlkampf der ihnen nahestehenden Partei. Dies könne auf sehr einfache und kaum merkliche Art geschehen, indem z. B. eine Gewerkschaft in der Wahlkampfzeitung der ihr nahestehenden Partei für beträchtliche Summen Inserate finanziere. Bei einer Kassenprüfung müßten die einzelnen Rechnungen sorgfältig geprüft werden, ob es sich nicht um versteckte Zahlungen zu politischen Zwecken handle. Für all das reiche das Vereins- oder Körperschaftsrecht aus, wie man aus dem Aktienrecht ersehen könne. Doch niemand wage es, dieses heiße Eisen anzufassen, wenn es darum geht, ein solches Recht weiter zu fassen und alle, vor allem die großen Verbände ins Recht zu zwingen. Damit wäre ein berechtigter und sinnvoller Schutz der Minderheit gewahrt, wie er zu einer demokratischen Ordnung gehöre. Da die Verbände Interessengemeinschaften seien, sei es unverständlich, daß die öffentlich-rechtliche Institution der Bundesanstalt für Arbeit sogar noch die Streiks bezahlen sollte, als ob die Niederlegung der Arbeit das Gleiche sei wie die normale Arbeitslosigkeit. Schließlich sei darauf zu achten, daß die Abstimmungen vor Streiks kontrolliert werden.

Sind die Kirchen Interessenverbände?

Auch die Kirchen haben ihre Interessen, nämlich solche, die die Gesamtordnung betreffen, wie *H. J. Patt* ausführt. Doch könne man sie deswegen nicht als Interessenverbände bezeichnen, wenngleich ihre Glieder ein Interesse an der sozialen und öffentlichen Anerkennung der Kirche haben. Die Kirchen vertreten ein Anliegen tiefster Gewissensverantwortung, das Grundprinzip einer freien Gesellschaft. Es handle sich also nicht um ein partikuläres Interesse. Die Tatsache, daß, wie *E. Nawroth* ausgeführt habe, die junge Generation gegenüber dem Neomarxismus nur die extreme Position der Technologie gesellschaftlicher Ordnung

kenne, gebe dem Christen, der auf den Wahrheitsgehalt nicht verzichten könne, zu denken. Die Technologie schlage bei Enttäuschung ins Gegenteil um. Die Kirchen müßten daher irgendetwas an gesellschaftlichen Werten einbringen, was nicht hindere, daß der Prozeß in kleinen Schritten erfolge. *H. Staudinger* betont seinerseits die Aufgabe der Kirchen, den Wahrheitsgehalt zu aktualisieren. Dies bedeute zugleich, daß die Kirchen auf die nicht-christlichen Denkweisen eingehen. Man habe allerdings den Eindruck, daß sie es an Überzeugungskraft fehlen ließen. Innerhalb der Kirchen selbst sei die Stellungnahme sehr verworren.

Da gemäß *Popper* die einzelnen gesellschaftlichen Gruppen aktiv werden sollten, fiele, wie *V. Zsifkovits* erklärt, ohne Zweifel den Kirchen die fundamentale Aufgabe zu, die Grundwerte des menschlichen Lebens, auch des Zusammenlebens darzutun. Dies müsse, um wirksam zu sein, im Kontext mit der konkreten Wirklichkeit geschehen.

H. J. Türk ist der Auffassung, daß die Kirche in konkreten gesellschaftlichen oder gar politischen Fragen nicht mit einer einzigen Stimme sprechen sollte, wo doch vom christlichen Standpunkt aus die Vielfalt durchaus möglich sei. Um seinen Gedanken zu illustrieren, weist er auf die Kirche der USA hin. Dort habe sich die Kirche bezüglich zweier bedeutender gesellschaftlicher Fragen auf den Boden der öffentlichen Auseinandersetzung begeben. *H. J. Türk* meint damit die beiden Hirtenbriefe der amerikanischen Bischöfe: über den Frieden und über die Wirtschaftspolitik. So erfreulich dies sei, so sei doch der Prozeß, auf dem das Schlußergebnis eines offiziellen Hirtenbriefes sich ergeben solle, nicht nachahmenswert. Die Hirtenbriefe würden zwar als Entwurf den Gläubigen zur Äußerung vorgelegt. Doch gingen diese Stellungnahmen schließlich im Filter der Bischofskonferenz unter. Dagegen verweist *H. J. Türk* auf den deutschen Verbandskatholizismus des ausgehenden 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. Dieser habe „gegenüber der kirchenorganischen und theologisch hochstilisierten Struktur von Pfarrei und Bistum“ eine eigene Größe dargestellt. Man sollte, was die Katholiken betreffe,

katholische Gruppierungen im christlichen Namen formieren, die aber nicht mit dem lehramtlichen Absolutheitsanspruch auftreten. Damit würde das erreicht, daß möglichst viele sich aus christlichem Geist für die gesellschaftlichen Probleme interessieren und daran auch aktiv teilnehmen, ganz anders, als wenn die Gläubigen auf lehramtliche Stellungnahmen vertrauensvoll warten. Auf den Einwand (*A. F. Utz*), daß man aber ebenfalls die Gefahr bannen müsse, daß diese Gruppen sich als Kirche ausgeben, sagt *H. J. Türk*, daß er damit einverstanden sei, nur meine er, das Lehramt müsse sich ebenfalls elastisch zeigen in Fragen, die nun einmal lehramtlich nicht zu entscheiden seien.

Die Sozialzyklen sind übrigens nur zu einem (quantitativ gesehen) geringen Teil eigentlich lehramtlich, nämlich dort, wo es um die moralischen Werte geht. Sobald man in den Bereich der Gesellschafts- oder Wirtschaftssysteme kommt, sieht man sich bereits kontingenten Phänomenen gegenüber. Die Ansprachen *Pius' XII.* über die Familie z. B. orientieren sich noch am ländlichen oder gewerblichen Familienbetrieb vergangener Zeiten. Wer die normative Definition der Familie sucht, darf sich nicht nur an solchen Texten orientieren. Er muß in gründlicher Untersuchung feststellen, um was es der Kirche in ihrer durch alle Jahrhunderte hindurch festgehaltenen Lehre von der Familie eigentlich geht. Gleiches gilt auch vom Privateigentum und vielem anderen. Um den „Kern“, d. h. die Substanz der kirchlichen Soziallehre zu ermitteln, braucht es wahrhaftig mehr als nur die einzelnen Texte bischöflicher oder päpstlicher Verlautbarungen. Aus diesem Grund sollten es die Gläubigen vermeiden, in der Darstellung ihrer gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Meinung den Andersdenkenden einen Satz aus kirchenamtlichen Veröffentlichungen vorzuhalten. Das ist nicht nur untheologisch, sondern auch nachlässig und oberflächlich (*A. F. Utz*).

U. Matz weist seinerseits auf die Grenzen der Konkretisierung christlicher Werte durch die Verbände hin. Daß die Verbände sich im Rahmen ihrer Interessen halten sollen, schließe selbstverständlich nicht aus, daß sie auf die Gesamtordnung Bezug nehmen. Es

stände aber zur Frage, ob die Verbände, auch die Kirche, sich zu eigentlich politischen Entscheidungen zu äußern hätten. Wenn die Kirchen zu solchen Entscheidungen Stellung bezögen, ergäbe sich wiederum ein politischer Pluralismus innerhalb der Kirchen, was nicht empfehlenswert sei.

Chr. Schefold meint im gleichen Sinn, die Kirchen könnten zwar die Grundwerte, die in der Verfassung ausgesprochen seien, vertiefen, jedoch nicht zu konkreten politischen Entscheidungen sprechen. Die Kirchen hätten gemäß ihrem christlichen Auftrag eine viel weiter reichende Aufgabe, nämlich das letzte Ziel aufzuweisen, das jenseits der Polis läge. Sie distanzieren sich damit von der Beschäftigung mit Nur-Politischem, indem sie dem Bürger die kritische Potenz vermittelten, die gerade ein Anliegen *Poppers* sei.

Dagegen meint *Manfr. Hettlage*, man könne wohl so lange den Verbänden und den Kirchen das Wort nicht verbieten, als der Staat seine Pflicht vernachlässige und untätig bleibe. „Wenn der Staat beispielsweise Schulden auf Schulden häuft, soll man dem Bischof, wie es 1980 geschah, nicht verübeln, daß er auf diese katastrophale Situation, die im Grunde alle trifft, aufmerksam macht. Soll man es den amerikanischen Bischöfen übelnehmen, daß sie angesichts der Massenarmut, die es auch in den USA gibt, zur Wirtschaftspolitik sprechen? Wenn allerdings der Bund der Deutschen Gewerkschaften (BGB) für die Abschaffung des Paragraphen 218 spricht, dann müßte er sich vorgängig versichern, daß er sich im Namen aller Bürger äußert. Was uns fehlt, ist ein handelnder Staat. Ein solcher braucht sich nicht vor den freien Meinungsäußerungen zu fürchten.“

Erziehung und Schule

Popper fordert von den Bürgern der offenen Gesellschaft eine beträchtliche sittliche Leistung, nämlich, wie *Chr. Schefold* ausführt, die kritische Einstellung, die sich nicht nur auf die Meinung anderer, sondern auch auf die der eigenen Person bezieht. Nur

daraus kann Toleranz entstehen, der Respekt vor dem Nächsten und das von *Popper* ebenfalls geforderte Mitgefühl mit dem Leid anderer. Eine so hohe Lebenseinstellung kann, wie *Chr. Schefold* sagt, nur von einem Unbedingten aus gewonnen werden. Diese Unbedingtheit scheint nun bei *Chr. Schefold* nicht nur im Sinn des kategorischen Imperativs, sondern auch in dem des Postulats der Religion bei *Kant* verstanden zu sein. Darum die Bemerkung *Chr. Schefolds*, die neutralen Schulen „mit ihrem indifferentistischen Minimum“ seien nicht in der Lage, den Weg zum Unbedingten zu weisen. Nur die konfessionellen Schulen vermöchten eine solche Erziehungsleistung zu erbringen.

Auch *M. Hättich* zweifelt an der Vereinbarung von pluralistischer Gesellschaft und staatlichem Erziehungsmonopol, sofern man unter Erziehung echte Wertvermittlung verstehe. *P. Koslowski* zieht daraus die Folgerung, daß die Erziehung privatisiert werden müsse. Die offene Gesellschaft, die auf alle weltanschaulichen Elemente verzichte, könne nicht das Leitbild der Erziehung sein. Sonst wäre der Weg frei, auf heimliche Weise so etwas wie einen weltanschaulichen Minimalismus in der Gesellschaft durchzusetzen. Dies sei dann ein schlimmes Chaos auf dem Gebiet der Erziehung. Mit dem Blick auf Amerika fragt *P. Koslowski*: „Mit welchem Recht wird in den Schulen im Religionsunterricht die Evolutionstheorie als eine wissenschaftliche Theorie verpflichtend gelehrt, während die Schöpfungstheologie als völlige Privatsache oder als Theorie minderen wissenschaftlichen Ranges hingestellt wird? So kann der Religionsunterricht, der zu den Freifächern zählt, in keiner Weise mehr konkurrieren mit den Pflichtfächern. Der derzeitige Minimalismus ist im Grunde schlechter als das tatsächliche Wertechaos der Konkurrenz zwischen Schulträgern verschiedener Erziehungstypen, wie es in den USA der Fall ist.“

H.J. Türk weist seinerseits darauf hin, daß für ein so freiheitliches Erziehungssystem gerade der von *Popper* geforderte rechtliche Mechanismus Voraussetzung sei.

Was ist nun die „offene Gesellschaft“?

Abschließend versuche ich, den Begriff der offenen Gesellschaft aus den vielen Beiträgen herauszuschälen. Man könnte entsprechend den Darstellungen von *H.J. Türk* die offene Gesellschaft als eine Gesellschaft charakterisieren, in der aufgrund der Rechtsordnung der autonomen – sich selbst begrenzenden – Freiheit der ihr zukommende Handlungsspielraum garantiert ist. Das ethische Moment liegt hier in der sich selbst begrenzenden, d. h. sinnvoll und vernünftig handelnden autonomen Person.

Die Begründung einer solchen Gesellschaft, ihre Notwendigkeit oder Erwünschbarkeit wird offen gelassen. Die philosophische oder weltanschauliche Diskussion über die letzten Gründe ist dem Wertbewußtsein des einzelnen überlassen. Jede Art von Begründung soll in einer solchen Gesellschaft möglich sein. Dagegen ist die Bedingung, unter der eine solche Gesellschaft nur funktioniert, mit ausgesprochen: das vernünftige Verhalten aller Gesellschaftsglieder. Doch ist auch hier offenbar das materiale Element der Vernünftigkeit nicht expliziert. Denn sonst würde man zur geschlossenen Gesellschaft hinüberwechseln. Der einzelne Mensch bestimmt in der offenen Gesellschaft für sich selbst „seine“ sachgerechte Wahrheit. Gesamtgesellschaftlich gesehen, heißt für den einzelnen das vernünftig, was auch von den anderen erwartet werden kann. Sozialethisch ausgedrückt, ist dies die „Wahrheit“ der Toleranz. Die Toleranz ist natürlich nur möglich, wie *H.J. Türk* sagt, wenn im praktischen Vollzug ein gewisser Konsens besteht.

Ohne es auf eine philosophische Begründung abzustellen, kann man sich fragen, warum eine solche Gesellschaft wünschbar ist. Nun, gemäß allgemeiner Erfahrung will der einzelne Mensch sich frei wissen von Fremdbestimmung. Wenn er sich in eine Gesamtordnung einfügen muß, dann wünscht er die Überprüfbarkeit von Befehlen oder Verordnungen. Die exakteste Überprüfung ist im prozessualen Recht möglich. Darin gibt es keine Diskussion über Wahrheit. Die weitestmögliche Verwirklichung des prozessualen Rechts charakterisiert darum die Rechtsordnung der offenen

Gesellschaft. Das ist bei *Popper* der Grund seiner technologisch organisierten offenen Gesellschaft.

Popper hat seinerseits eine tiefere Begründung dieser prozessualen Struktur gesucht. Er bediente sich seiner eigenen Erkenntnistheorie, die hier nicht diskutiert werden soll, zumal er in seinem Werk „Die offene Gesellschaft“ an verschiedenen Stellen seine eigene theoretische Basis verläßt und bei anderen Theorien seine Argumente entleiht. Sieht man von *Poppers* Erkenntnistheorie ab und betrachtet man die Dinge einzig vom praktischen Gesichtspunkt aus, dann wird jeder moderne Mensch, der um die Gefahr des Machtmißbrauches weiß, damit einig gehen, daß es wünschbar ist, weitestmöglich die gesellschaftliche Ordnung auf dem prozessualen Recht zu basieren. Was nun materiell oder inhaltlich „weitestmöglich“ heißen soll, bleibt zunächst dahingestellt.

Mehr in Richtung auf die philosophische Begründung der offenen Gesellschaft im Sinne *Poppers* geht die Charakterisierung der offenen Gesellschaft als einer Gesellschaft, in der die juristische Geltung der Gesetze von deren Wahrheitsgehalt streng unterschieden wird (*Chr. Schefold*). Diese Definition fußt ausdrücklich auf der erkenntnistheoretischen Unterscheidung von Sein und Sollen. Das Gesetz wird als Dezision des Gesetzgebers definiert, der man sich unterwirft, ohne mit seinem Inhalt moralisch einverstanden zu sein. Wenn das Gesetz nicht, wie es bei *Poppers* Begründung der Fall ist, wesentlich und grundsätzlich von der Wahrheit und der moralischen Akzeptanz unterschieden gefaßt wird, wenn es sich also nur um eine praktische, im Hinblick auf irgendwelche Erfahrungen vorgenommene Unterscheidung, keineswegs um eine absolute Trennung, sondern um einen Kompromiß moralischer Wertung mit kontingenter Wirklichkeit handeln würde, bestände auch für den eingeschworenen Naturrechtler keine Schwierigkeit, diese Definition der offenen Gesellschaft zu übernehmen. Als Gewährsmann hierfür kann *Thomas von Aquin* angerufen werden. Nach *Thomas von Aquin* müssen gemäß der Natur Gesetz und Wahrheit, Dezision des Gesetzgebers und moralische Verantwortung des dem Gesetz Unterworfenen an sich eine Ein-

heit darstellen. Dies heißt, ein Gesetz mit moralisch schlechtem, der Wahrheit der menschlichen Natur nicht entsprechendem Inhalt ist eine „lex iniqua“, also verwerfbar, den Gehorsam nicht bindend, soviel Polizisten auch für die physische Geltung aufgestellt werden (vgl. S. Theol. I–II 93, 3 ad 2, und 92, 1 ad 4). Dennoch anerkennt *Thomas* die Diskrepanz von Geltung und Inhalt im kontingenten, positivrechtlichen Bereich. Er erklärt nämlich, den Entscheidungen des Gesetzgebers komme keine absolute Sicherheit bezüglich des Wahrheitsgehaltes der Gesetze zu (S. Theol. 96, 1 ad 3). Diese Sicht läge ganz in der Linie der offenen Gesellschaft *Poppers*, wenn dieser seine Unterscheidung von juristischer Geltung und Wahrheit nicht absolut setzen würde. *Thomas* meinte allerdings (entsprechend seinem Erfahrungshorizont), die Diskrepanz sei wohl nicht das Reguläre. Uns Modernen liegt in Erkenntnis der Rechtsgeschichte eine entschiedenere Reserve gegenüber dem Wahrheitsgehalt der menschlichen Gesetze näher. Darum sind wir *praktisch* auf weitreichende Anerkennung dieser Diskrepanz eingestellt, ohne theoretisch juristische Geltung und Wahrheitsgehalt trennen zu müssen. Die praktische Unterscheidung von juristischem und moralischem Gehorsam läßt sich aber nicht unter jedwedem Gesichtspunkt absolut aufrecht erhalten. Sonst ergäbe sich, wie *Chr. Schefold* erklärte, ein reiner Positivismus, der dem totalitären Staat die Tür öffnen, man also wiederum in den Weltanschauungsstaat ableiten würde. Mit Recht wurde darum gesagt, man müsse die Unterscheidung auf der Grundlage der Anerkennung der Menschenrechte vornehmen.

PERSONENVERZEICHNIS

- Aarnio, A. 222
 Achterberg, N. 253, 254, 310
 Adorno, Th. 284, 300, 303, 304, 308, 388
 Albert, H. 19, 57, 94, 221, 228, 239, 308, 388, 403, 406, 411, 425, 427
 Albrecht, R. 229, 230
 Alexy, R. 241
 Almond 260
 Althusius, J. 275
 Altmann, W. 379
 Apel, K.-O. 233, 322, 329
 Arendt, H. 216
 Aristoteles 15, 108–110, 198, 205, 230, 238, 258, 389, 408, 426, 427
 Arnim, H. v. 242, 247
 Auer, A. 332
 Augustinus 15

 Backes, U. 246
 Bacon, Fr. 283, 308
 Badura, P. 245
 Balthasar, H. U. v. 352
 Baruzzi, A. 249
 Baumgartner, H. M. 314
 Becker, W. 217, 245, 315, 316, 339–341
 Behrendt, R. Fr. 308
 Bell, D. 208, 279, 286, 308
 Bentham, J. 260, 400, 424
 Bentley, A. F. 258
 Bergson, H. 256
 Bitter, Kl. 245
 Bobbio, N. 244
 Böckenförde, E.-W. 216, 242, 249, 251

 Bodin, J. 154, 172, 243
 Boeckle, Fr. 317, 330, 333, 335
 Bondolfi, A. 319
 Bossle, L. 252, 256
 Bracher, K. D. 246, 267, 269
 Brede, W. 347

 Cajetan 248
 Carnap, R. 232
 Chesterton, G. K. 201
 Comte, A. 265
 Condorcet, A. 265
 Czapiewski, W. 234

 Dahrendorf, R. 9, 300, 305, 308
 Diederich, W. 231
 Dreier, R. 217
 Dworkin, R. 253

 Ellscheid, G. 222, 237
 Engels, Fr. 229, 231
 Ermacora, F. 11, 240, 372–374, 377, 380, 382, 384, 385, 414, 433, 434, 436, 437
 Etzioni, A. 8, 276, 279, 293, 308
 Evers, H. U. 249, 250

 Fechner 223
 Fénelon, Fr. 278, 308
 Fichte 17, 339
 Fikentscher, W. 232, 250, 251, 253, 254
 Flechtheim, O. K. 304, 308
 Forsthoff, E. 275, 308
 Fraenkel, E. 238
 Franck, S. 314
 Frese, J. 270

- Friedrich der Große 278, 308
 Furger, Fr. 240
- Gadamer, H.-G. 225
 Galbraith, J.K. 274, 291, 306, 308, 309
 Gasser, A. 285, 288, 307, 308
 Gaus, G. 284, 308
 Geiger, Th. 8, 9, 273, 274, 277, 280, 282, 283, 285, 286, 300–302, 305
 Gert, B. 323, 329, 331, 336
 Gierke, O.v. 294, 309
 Ginters, R. 317, 330
 Gotthelf, J. 234
 Goya 25
 Guggenberger, B. 244
 Günther, U. 236
- Häberle, P. 245, 247, 249, 253–255
 Habermas, J. 9, 17, 257, 284, 300, 309, 322, 328, 329, 341, 375, 388, 419
 Hare, R.M. 336
 Hartfiel, G. 290, 309
 Hartmann, Kl. 235, 243
 Hartmann, M. 17
 Hassemer, W. 222
 Hättich, M. 418, 419, 432, 439, 444
 Hauriou, M. 374
 Hayek, F.A.v. 216, 230, 237, 238, 252
 Hegel, G.W.F. 15, 17, 71, 73, 74, 131, 154, 224, 235, 236, 244, 249, 251, 265, 280, 339, 421, 435
 Heierle, W. 319
 Heller, H. 243, 372
 Hertz, A. 317
 Herwig, D. 229
 Hesse, K. 251
 Hettlage, M. 439, 443
- Hettlage, R. 423, 424
 Heyen, E.v. 218
 Hill, W. 307, 309
 Hillmann, K.-H. 290, 309
 Hinske, N. 219
 Hirschmann, A.O. 239
 Hitler, A. 161
 Hobbes, Th. 130, 235, 243, 259, 261, 265, 267, 290, 309
 Hoffmeister, J. 224, 244
 Hofmann, R. 242
 Honecker, M. 245, 253
 Horckheimer, M. 388
 Hume, D. 216, 330
- Inglehart, R. 260
 Ipsen, H.P. 255
 Isensee, J. 251, 254
- Jaspers, K. 223
 Jesse, E. 246
 Johannes XXIII. 349, 350, 358, 369
 Johannes Paul II. 365
 Jonas, H. 221
 Jouvenel, B. de 243
- Kägi, W. 243, 245
 Kambartel, F. 404
 Kant, I. 17, 25, 26, 32, 70, 151, 216, 222, 234, 245, 314, 315, 320, 322, 325, 329, 337, 388, 395, 408, 411, 434, 444
 Kaufmann, A. 222, 234, 237, 245, 253
 Keller, A. 404
 Kellmann, Chr. 231
 Kelsen, H. 17, 217, 222, 230, 236, 246, 254, 262, 378
 Kendall, W. 244
 Kielmannsegg, P. Graf 243, 247
 Klose, A. 417, 433, 434
 Kluxen, W. 319, 320

- Knauer, P. 238
 Köck, H. Fr. 240, 246
 Kolakowski, L. 221, 252, 254, 256
 Koller, P. 222, 246, 253, 254
 Kolping, A. 353
 König, R. 320
 Korff, W. 317, 334, 335
 Koslowski, P. 239, 255, 406, 414, 417, 418, 444
 Krautscheidt, J. 238
 Krawietz, W. 219, 222, 237, 246, 253, 254
 Kremendahl, H. 238
 Kreuzer, Fr. 220
 Kreuzer, Ph. 255
 Kreyenbühl, Th. 292, 309
 Kriele, M. 243, 244, 247
 Kriesi, H. 299, 309
 Krings, H. 231, 253, 314
 Kubeš, V. 222
 Kuhn, A. 266
 Kuhn, Th. S. 231, 241
 Kurz, H. 247
- Landgrebe, L. 235
 Landmesser, Fr. X. 365
 Lask, E. 231
 Lauth, R. 223, 238
 Lehmann, K. 238, 250, 326
 Lerche, P. 254, 255
 Leser, N. 220
 Listl, J. 240
 Llompert, J. 253
 Locke, J. 248, 259, 261, 265, 284, 309, 340
 Löw, R. 255
 Lübke, H. 244
 Luhmann, L. 252, 253
 Lührs, G. 235
- Macchiavelli, N. 9, 278, 293, 309
 Macki, J. L. 331, 336
- Magee, B. 235
 Maier, H. 265
 Maihofer, W. 223, 237, 242
 Mannheim, K. 8, 9, 274, 283, 300, 309
 Marcic, R. 253, 375
 Marcuse, H. 9, 221, 300, 306, 309, 388
 Marré, H. 238
 Marsilius von Padua 239
 Marx, K. 8, 15, 71, 229, 231, 265, 267, 280, 281, 286, 309, 339
 Matz, U. 7, 256, 406, 413, 423, 429, 438, 442
 Mayer-Maly, D. 253
 Mayer-Maly, Th. 219, 237
 Mayer-Tasch, P. C. 243
 McClosky, H. 244
 Messmer, B. 216–218, 221, 227
 Messner, J. 223
 Michalski, K. 216, 224
 Mieth, D. 319
 Mikat, P. 356
 Mill, J. St. 339
 Mills, C. W. 8, 279, 309
 Mittelstras, J. 404
 Morgan, L. 309
 Mosca, G. 279, 304, 309
 Müller-Schmid, P. P. 218, 227, 228, 230, 232, 241, 404, 410–413, 430, 431
- Nawroth, E. 11, 387, 408, 422–424, 427, 430, 440
 Nelson, L. 218, 230
 Nizam al Mulk 278, 309
 Nozick, R. 17
- Obermeier 226, 228, 233
 Ockenfels, W. 439
 Oelmüller, W. 244, 247, 253

- Offe, Cl. 244
 Orwell, G. 221, 269

 Packard, V. 298, 309
 Paine, Th. 70
 Pareto, V. 279, 309
 Patt, H.J. 10, 347, 436, 439, 440
 Patzig, G. 253
 Paul VI. 348
 Paus, A. 254
 Pawlowski, H.-M. 247
 Paz, O. 274, 309
 Perikles 144
 Pfürtner, St. 319
 Pius XII. 334, 442
 Plato 15, 69, 108, 223, 246, 312,
 313, 324, 332, 389, 421
 Popper, K.R.*
 Preuß, U.K. 255

 Quelquejeu, B. 319

 Rabl, K. 372
 Raddatz, F.J. 284, 309
 Radnitzky, G. 221, 244, 251–253,
 256
 Rahner, K. 333
 Ratzinger, J. 343
 Rawls, J.A. 17, 322, 329, 331
 Rees, Ph. 309
 Reiner, H. 317
 Rendtorff, T. 317
 Renner, K. 383
 Riedel, M. 245
 Riesenhuber, Kl. 226
 Ringeling, H. 317
 Ritter, A. 308
 Ritter, J. 270

 Rohs, P. 223, 224
 Roos, L. 370
 Rostock, M. 247
 Rotteck, C.v. 248
 Rousseau, J.J. 17, 154, 259, 265,
 267, 272, 280, 309, 327, 376
 Russel 17
 Ryffel, H. 218, 222

 Sabine, G.H. 260
 Salamun, K. 221, 245
 Sarrazin, Th. 235
 Sauter, G. 235
 Schäfer, Kl. 314
 Schambeck, H. 240
 Schapiro, L. 246
 Scheffler, I. 231
 Schefold, Chr. 5, 22, 219, 221, 222,
 226, 228, 231, 254, 408–413,
 415, 418, 424, 425, 427–429,
 431, 434, 435, 443, 444, 446,
 447
 Scheidt, Fr. 233
 Scheler, M. 17
 Schenk, M. 309
 Schild, W. 217
 Schlegel, Fr. 238
 Schmidt, H. 326
 Schmitt, C. 243, 244, 255
 Schmitz, M. 238
 Scholz, R. 245
 Schüller, B. 218, 219, 328, 330
 Schwan, A. 245
 Schwartländer, J. 247
 Seeber, D.A. 252
 Sennett, R. 246
 Shaw, G.B. 95
 Siewerth, G. 224

* Da sich die Beiträge der vorliegenden Publikation direkt oder indirekt auf Sir K.R.Popper beziehen, wird auf eine Aufzählung der mehrheitlich ihn namentlich erwähnenden Textseiten verzichtet.

- Simon, J. 253
 Simon, Y.R. 228, 230, 247, 248
 Simons, P.M. 253
 Smith, A. 8, 272, 280, 291, 310
 Sokrates 176, 177, 324
 Solschenizyn, A. 229
 Spaemann, R. 224, 240, 241, 245,
 317, 413
 Spinner, H.F. 220, 221, 227, 243,
 246
 Splett, J. 223
 Spreer, Fr. 235
 Stalin, J. 161
 Starck, Chr. 245
 Stark, Fr. 220, 295, 296, 309
 Staudinger, H. 217, 414, 415, 432,
 438, 441
 Steffani, W. 254
 Steinberger, H. 225
 Steiner, H.R. 288, 310
 Steiner, J. 290, 299, 310
 Sternberger D. 244
 Stirner, M. 383
 Stödter, R. 255
 Streithofen, H.B. 252
 Szczesny, G. 249, 250

 Tammelo, I. 222, 237, 246
 Thieme, W. 255
 Thomas v. Aquin 15, 218, 225, 226,
 278, 380, 409, 426, 427, 446,
 447
 Tietzel, M. 235
 Tocqueville, A. de 293
 Tomandl, Th. 254
 Topitsch, E. 222, 224, 246–254
 Tracy, A.D. de 372
 Trappe, P. 7, 271, 310, 405–408,
 423, 437, 439
 Tugendhat, E. 228, 316, 317, 326,
 329, 330, 336, 337
 Turgot, A.R. 265

 Türk, H.J. 10, 311, 319, 334, 335,
 345, 406, 409, 415, 416, 423,
 424, 434, 436, 441, 442, 444,
 445

 Utz, A.F. 5, 12, 14, 15, 22, 238,
 252, 405, 407, 409, 412, 415,
 416, 418, 425, 426, 431, 433,
 +35, 442

 Varain, H.J. 244
 Ven, J.J.M. van der 222
 Verba 260
 Vico, G.B. 265
 Virt, G. 253
 Voegelin, E. 266
 Vosskamp, W. 233

 Waldstein, W. 237
 Wallerstein, I. 293, 310
 Walter, R. 217
 Weber, H. 416
 Weber, M. 8, 281, 282, 284, 285,
 287, 294, 297, 299, 305, 310,
 320
 Weber, W. 252
 Weigelt, Kl. 238, 253
 Weihnacht, P.–L. 252
 Weinberger, O. 219, 232, 237, 254
 Welcker, C. 248
 Wellmer, A. 218
 Welzel, H. 237
 Westermann, Chr. 223, 226, 233,
 234
 Wild, Chr. 314
 Witschen, D. 219, 222

 Xenophon, Athenaios 278, 310

 Zacher, H.F. 246, 251, 255
 Zsifkovits, V. 413, 423, 433, 439,
 441

Verzeichnis der Autoren und Diskussionsteilnehmer

Aeschlimann, Dr. Rudolf, Bern
Ermacora, Prof. Dr. Felix, Wien
Göhrum, Dr. Peter, Stuttgart
Hacker, Dr. Wolfgang, Frankfurt a. M.
Hättich, Prof. Dr. Manfred, Tutzing
Hettlage, Dr. Manfred C., München
Hettlage, Prof. Dr. Dr. Robert, Regensburg
Klose, Prof. DDr. Alfred, Wien
Kobler, Dir. Jakob, Ipsach
Koslowski, Dipl.-Volksw. Dr. Peter, München
Küenzlen, Dr. Gottfried, Stuttgart
Matz, Prof. Dr. Ulrich, Köln
Merk, Prof. Dr. Gerhard, Siegen
Müller-Schmid, PD Dr. Peter Paul, Mönchengladbach
Nawroth, Prof. Dr. Egon, Vechta
Ockenfels, Prof. Dr. Wolfgang, Trier
Patt, Dr. Helmut J., Bonn
Schefold, PD Dr. Dr. Christoph, München und Salzburg
Sieg, Doz. Dr. Rudolf, Köniz b. Bern
Staudinger, Prof. Dr. Hugo, Paderborn
Trappe, Prof. Dr. Paul, Basel
Türk, Prof. Dr. Hans Joachim, Nürnberg
Uertz, Dr. Rudolf, Wesseling
Utz, Prof. Dr. Dr. h.c. Arthur F., Pensier/Fribourg
Weber, Prof. Dr. Helmut, Trier
Zanetti, Prof. Dr. Bernardo, Bern
Zsifkovits, Prof. DDr. Valentin, Graz

Aus den früheren Veröffentlichungen
der Internationalen Stiftung Humanum:

Weber, Wilhelm:

Der Unternehmer

Eine umstrittene Sozialgestalt zwischen Ideologie
und Wirklichkeit.

Utz, Arthur F.:

Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus

Die Philosophie des Dritten Weges.

Neomarxismus und pluralistische Wirtschaftsordnung

Mit Beiträgen von Günter Geisseler, Rudolf Hickel,
Peter Paul Müller-Schmid, Heinz-Dietrich Ortlieb,
Hans Tietmeyer, Günter Triesch,
Arthur F. Utz, Bernardo Zanetti.

**Gesellschaftspolitik mit oder
ohne Weltanschauung?**

Mit Beiträgen von Wilhelm Arnold,
Horst Jürgen Helle, Robert Hettlage, Otto Koenig,
Anton Rauscher, Karl Steinbuch,
Paul Trappe, Arthur F. Utz, Wilhelm Weber.

Utz, Arthur F.:

Die marxistische Wirtschaftsphilosophie

Kann der Christ Marxist sein?

Muß er Kapitalist sein?

Mit Beiträgen von Wilhelm Kasch, Alfred Klose,
Oswald von Nell-Breuning, Arthur F. Utz.

Das Unternehmen als Größe der Arbeitswelt

Der Arbeiter als Gesellschafter?

Mit Beiträgen von Peter Hanau, Theo Mayer-Maly,
Gerhard Müller, Alfred Schüller, Arthur F. Utz.

