

Andere Werke von Karl Popper in deutscher Sprache oder ins Deutsche übersetzt

Bei Mohr Siebeck, Tübingen

Logik der Forschung (Wien 1935 [1934]), ¹⁰1994

Die offene Gesellschaft und ihre Feinde

Band I: *Der Zauber Platons* (Bern 1957), ⁷1992

(auch UTB 1724)

Band II: *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen* (Bern 1958), ⁷1992

(auch UTB 1725)

Das Elend des Historizismus (1965), ⁶1987

Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, hg. von T. E. Hansen (1979),

²1994

Vermutungen und Widerlegungen

Teilband I: *Vermutungen* (Kapitel 1 bis 10), 1994

Eine Welt der Propensitäten, 1995

Karl Popper Lesebuch, hg. von D. Miller, ²1997 (UTB 2000)

In Vorbereitung

Postskript zur Logik der Forschung

Bd. I: *Der Realismus und das Ziel der Wissenschaft*

Bd. II: *Das offene Universum*

Bd. III: *Die Quantentheorie und das Schisma der Physik*

Wissen und das Leib-Seele-Problem

Der Mythos des Rahmens

Bei Hoffmann und Campe, Hamburg

Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf (1973), ⁴1984

Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung (1979), ⁴1992

Bei R. Piper Verlag, München

Das Ich und sein Gehirn, mit John C. Eccles (1982), ⁵1996 (SP 1096)

Offene Gesellschaft – offenes Universum. Ein Gespräch über das Lebenswerk des

Philosophen [mit Franz Kreuzer] (Wien 1982), ⁵1996 (SP 476)

Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren

(1984), ⁸1995 (SP 699)

Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch, mit Konrad Lorenz (1985),

⁷1994 (SP 340)

Alles Leben ist Problemlösen, 1994, ⁸1996

Vermutungen und Widerlegungen

Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis

von

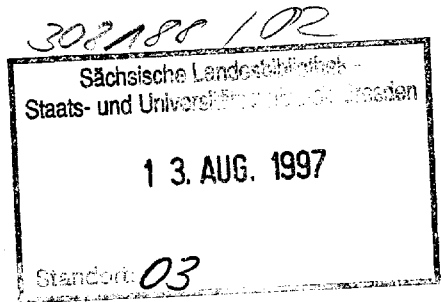
Karl R. Popper

Teilband II

Widerlegungen



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen



0301 CJ 3964 V528-2

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Popper, Karl R.:
Vermutungen und Widerlegungen: das Wachstum der
wissenschaftlichen Erkenntnis / von Karl R. Popper.
[Übers. von Gretl Albert ...]. - Tübingen: Mohr
Einheitssacht.: Conjectures and refutations (dt.)

Teilbd. 2. Widerlegungen. - 1997
(Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften; Bd. 97)
ISBN 3-16-146404-4 brosch.
ISBN 3-16-146457-5 Gewebe

Teilband I (Kapitel 1-10, Seiten 1-365) erschien im Jahr 1994,
Teilband II (Kapitel 11-20, Seiten 367-619) erschien im Jahr 1997.

© Karl R. Popper 1963/1994
für diese Ausgabe: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen. Alle Rechte vorbehalten.

Titel der Originalausgabe: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, erschienen bei Routledge & Kegan Paul, London 1963, 1989. Übersetzt von Gretl Albert, Melitta Mew, Karl R. Popper, Eva Schiffer, Georg Siebeck.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Garamond Antiqua gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden. Den Umschlag entwarf Alfred Krugmann, Freiberg/Neckar.

1997.8.027579.001

Inhaltsverzeichnis

Widerlegungen

11. Die Abgrenzung zwischen Wissenschaft und Metaphysik	368
1. Einführung	368
2. Meine eigene Sicht des Problems	371
3. Carnaps erste Theorie der Sinnlosigkeit	376
4. Carnap und die Sprache der Wissenschaft	384
5. Prüfbarkeit und Bedeutung	397
6. Wahrscheinlichkeit und Induktion	406
12. Die Sprache und das Leib-Seele-Problem	425
Eine Neudarstellung des Interaktionismus	
1. Einführung	425
2. Vier Hauptfunktionen der Sprache	427
3. Einige Thesen	428
4. Das Maschinenargument	429
5. Die kausale Theorie des Benennens	431
6. Interaktion	432
7. Schluß	433
13. Bemerkungen über das Leib-Seele-Problem	434
14. Selbstbezug und Sinn in der Alltagssprache	441
15. Was ist Dialektik?	451
1. Die Idee der Dialektik	451
2. Die Hegelsche Dialektik	468
3. Die Dialektik nach Hegel	479
16. Prognose und Prophetie in den Sozialwissenschaften	487
17. Die öffentliche Meinung im Lichte der Grundsätze des Liberalismus	504
1. Der Mythos der öffentlichen Meinung	504
2. Die Gefahren der öffentlichen Meinung	508

3. Grundsätze des Liberalismus: Eine Sammlung von Thesen	508
4. Die liberale Theorie der freien Diskussion	511
5. Formen der öffentlichen Meinung	512
6. Einige Probleme der Praxis: Zensur und Monopole der Medien	513
7. Eine kurze Liste politischer Beispiele	514
8. Zusammenfassung	514
→ 18. Utopie und Gewalt	515
19. Die Geschichte unserer Zeit: Die Ansicht eines Optimisten . . .	528
20. Humanismus und Vernunft	546

Anhang

Einige spezielle Anmerkungen	560
1. Empirischer Gehalt	560
2. Wahrscheinlichkeit und die Strenge von Prüfungen	565
3. Wahrheitsähnlichkeit	569
4. Numerische Beispiele	577
5. Künstliche und formalisierte Sprachen	579
6. Eine historische Aufzeichnung über Wahrheitsähnlichkeit (1964)	580
7. Einige weitere Bemerkungen zur Wahrheitsähnlichkeit (1968)	584
8. Weitere Bemerkungen über die Vorsokratiker, insbesondere über Parmenides (1968)	589
9. Die Vorsokratiker: Einheit oder Neuheit? (1968)	601
10. Ein Argument gegen den naiven Empirismus, gefunden bei Mark Twain (1989)	602

Bibliographische Nachweise 603

Nachweise der Motti 608

Personenregister 609

Sachregister 615

Inhaltsübersicht über Teilband I

Vorwort zur ersten englischen Ausgabe

Dank

Einleitung

Von den Quellen unseres Wissens und unserer Unwissenheit

Vermutungen

1. Wissenschaft: Vermutungen und Widerlegungen
2. Über die Eigenart von philosophischen Problemen
und über ihre Wurzeln in der Naturwissenschaft
3. Drei Ansichten über die menschliche Erkenntnis
4. Versuch einer rationalen Theorie der Tradition
5. Zurück zu den Vorsokratikern
6. Eine Bemerkung über Berkeley als Vorläufer
von Mach und Einstein
7. Kants Kritik und seine Kosmologie
8. Über die Stellung der Erfahrungswissenschaft
und der Metaphysik
9. Warum sind die Kalküle der Logik und Arithmetik
auf die Wirklichkeit anwendbar?
10. Wahrheit, Rationalität
und das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis

Utopie und Gewalt

Es gibt viele Menschen, die die Gewalt hassen und die überzeugt sind, daß es eine ihrer wichtigsten und zugleich vielversprechendsten Aufgaben ist, für die Eindämmung der Gewalt zu arbeiten und, falls möglich, für ihre Beseitigung aus dem menschlichen Leben. Ich selbst gehöre zu diesen hoffnungsvollen Gegnern der Gewalt. Nicht nur, daß ich die Gewalt hasse, sondern ich bin auch überzeugt davon, daß der Kampf gegen die Gewalt durchaus nicht aussichtslos ist. Ich weiß, daß die Aufgabe schwierig ist. Ich weiß, daß nur zu oft im Laufe der Geschichte dem, was zunächst ein großer Erfolg im Kampf gegen die Gewalt zu sein schien, die Niederlage folgte. Ich übersehe die Tatsache nicht, daß das neue Zeitalter der Gewalt, welches durch die beiden Weltkriege eingeleitet wurde, keineswegs vorüber ist. Nationalismus und Faschismus sind völlig besiegt; doch muß ich zugeben, daß ihre Niederwerfung nicht bedeutet, daß Barbarei und Brutalität besiegt sind. Im Gegenteil: Es ist nutzlos, sich der Tatsache zu verschließen, daß diese verabscheuenswürdigen Ideen noch in ihrer Niederlage eine Art Sieg errungen haben. Ich muß zugeben, daß es Hitler gelang, die moralischen Maßstäbe unserer westlichen Welt zu entwürdigen, und daß es in dieser gegenwärtigen Welt mehr Gewalt und brutale Macht gibt, als selbst im Jahrzehnt nach dem ersten Weltkrieg toleriert worden wäre. Und wir müssen der Möglichkeit ins Auge sehen, daß unsere Zivilisation schließlich durch jene neuen Waffen zerstört werden kann, die das Hitlertum uns aufgezwungen hat, vielleicht schon innerhalb des ersten Jahrzehnts¹ nach dem zweiten Weltkrieg; denn zweifellos errang der Geist des Hitlertums seinen größten Sieg, als wir nach seiner Niederlage die Waffen verwendeten, zu deren Entwicklung uns die Bedrohung durch den Nationalsozialismus veranlaßt hatte. Doch trotz alledem bin ich heute nicht weniger hoffnungsvoll denn je, daß die Gewalt besiegt werden kann. Es ist unsere einzige Hoffnung; und lange

¹ Heute (1977) würde ich in dieser Passage lediglich das Wort »ersten« durch »dritten« ersetzen.

Dieser Vortrag wurde im *Institut des Arts* in Brüssel im Juni 1947 gehalten.

Kapitel sowohl in der Geschichte westlicher als auch östlicher Zivilisationen beweisen, daß es keine vergebliche Hoffnung zu sein braucht: daß die Gewalt gezähmt und unter die Kontrolle der Vernunft gebracht werden kann.

Das ist vielleicht der Grund, warum ich, wie viele andere, an die Vernunft glaube und warum ich mich als einen Rationalisten bezeichne. Ich bin Rationalist, weil ich in der rationalen Einstellung die einzige Alternative zur Gewalt sehe.

Wenn zwei Menschen uneins sind, dann sind sie es entweder, weil sie verschiedener Meinung sind oder weil sie verschiedene Interessen haben, oder aus beiden Gründen. Im gesellschaftlichen Leben gibt es viele Meinungsverschiedenheiten, die auf die eine oder andere Art entschieden werden müssen. Es kann sich um eine Frage handeln, die geklärt werden muß, denn das Versäumnis, sie zu klären, kann zu neuen Schwierigkeiten führen, deren kumulative Wirkung eine unerträgliche Spannung verursachen kann, zum Beispiel einen Zustand ständiger und intensiver Vorbereitung, um zu einer Entscheidung zu gelangen. (Wettrüsten ist ein solches Beispiel.) Eine Entscheidung zu erreichen, kann also notwendig sein.

Wie kann eine Entscheidung erreicht werden? Es gibt im wesentlichen nur zwei mögliche Wege: das Argument (einschließlich der Argumente, die einem Schiedsgericht unterworfen sind, zum Beispiel einem internationalen Gerichtshof) oder die Gewalt. Oder, wenn es gegensätzliche Interessen sind, die aufeinanderprallen, sind die beiden Möglichkeiten ein vernünftiger Kompromiß oder ein Versuch, die gegnerischen Interessen zu vernichten.

Ein Rationalist – in dem Sinne, in dem ich das Wort hier verwende – ist ein Mensch, der sich bemüht, Entscheidungen lieber durch Argumente und vielleicht in gewissen Fällen durch Kompromisse herbeizuführen, als durch Gewalt. Es ist ein Mensch, der bei seinem Versuch, einen anderen durch Argumente zu überzeugen, lieber erfolglos bleibt, als ihn durch Gewalt, durch Einschüchterung, durch Drohung oder auch durch propagandistische Überredungskünste erfolgreich zu überwältigen.

Wir werden das, was ich mit dem Ausdruck ›vernünftige Haltung‹ oder ›rationale Einstellung‹ meine, besser verstehen, wenn wir uns den Unterschied zwischen dem Versuch, jemanden mit Hilfe von Argumenten zu überzeugen, und dem Versuch, ihn mittels Propaganda zu überreden, anschauen.

Der Unterschied liegt nicht so sehr in der Verwendung von Argumen-

ten. Die Propaganda benutzt auch oft Argumente. Der Unterschied liegt auch nicht in unserer Überzeugung, daß unsere Argumente schlüssig sind und von jedem vernünftigen Menschen als schlüssig anerkannt werden müssen. Er liegt vielmehr in einer Haltung des Gebens und Nehmens, in einer Bereitschaft, nicht nur den anderen zu überzeugen, sondern sich möglicherweise von ihm überzeugen zu lassen. Das, was ich vernünftige Haltung oder rationale Einstellung nenne, kann durch die folgende Bemerkung charakterisiert werden: ›Ich glaube zwar, daß ich recht habe; aber ich kann mich irren, und du magst recht haben. Auf jeden Fall wollen wir darüber diskutieren; denn so ist wahrscheinlich, daß wir einem wahren Verständnis näher kommen, als wenn jeder auf seinem Standpunkt beharrt.‹

Man wird einsehen, daß die Haltung, die ich als vernünftig oder rational bezeichne, einen gewissen Grad von intellektueller Bescheidenheit voraussetzt. Es ist eine Haltung, zu der vielleicht nur diejenigen fähig sind, die wissen, daß sie manchmal unrecht haben, und die ihre Fehler nicht gewohnheitsmäßig vergessen. Die rationale Haltung erwächst aus der Erkenntnis, daß wir nicht allwissend sind und daß wir unser Wissen zum größten Teil anderen verdanken. Es ist eine Haltung, die die beiden grundsätzlichen Regeln der richterlichen Urteilsfindung so weit wie möglich auf das Gebiet der Urteile im allgemeinen zu übertragen versucht: Erstens, daß man immer beide Seiten hören soll, und zweitens, daß man kein guter Richter in einer Sache sein kann, in der man Partei ist.

Ich glaube, daß wir Gewalt nur dann vermeiden können, wenn wir dieser rationalen Einstellung im sozialen Umgang treu bleiben. Und ich glaube, daß jede andere Haltung wahrscheinlich Gewalt erzeugt – selbst ein einseitiger Versuch, andere auf dem Wege sanfter Überredung umzustimmen und sie durch Argumente und Beispiele für solche Einsichten zu gewinnen, auf deren Besitz wir stolz und deren Wahrheit wir absolut sicher sind. Wir alle erinnern uns daran, wie viele heilige Kriege für eine Religion der Liebe und Güte geführt wurden, wie viele Leiber in der guten Absicht lebendig verbrannt wurden, ihre Seelen vor dem ewigen Feuer der Hölle zu retten. Nur wenn wir unsere autoritäre Haltung im Bereich der Meinungen aufgeben, nur wenn wir zu einer Haltung des Gebens und Nehmens finden, nur wenn wir bereit sind, von anderen zu lernen, können wir hoffen, der durch Frömmigkeit und Pflichtgefühl inspirierten Gewalttaten Herr zu werden.

Viele Schwierigkeiten stehen der raschen Verbreitung der rationalen Haltung im Wege. Eine der wesentlichen Schwierigkeiten ist, daß immer

zwei dazu gehören, um eine Diskussion vernünftig zu führen. Beide Seiten müssen bereit sein, voneinander zu lernen. Mit einem, der lieber schießt, als sich überzeugen zu lassen, kann man keine rationale Diskussion führen. Mit anderen Worten, es gibt Grenzen der vernünftigen Haltung. Mit der Toleranz ist es ebenso. Man darf nicht bedingungslos von dem Grundsatz ausgehen, alle die, die intolerant sind, zu tolerieren. Denn sonst vernichtet man nicht nur sich selbst, sondern auch die tolerante Haltung. (Das alles wird in meiner obigen Bemerkung angedeutet, daß die vernünftige Haltung eine Haltung des *Gebens und Nehmens* sein muß.)

Eine wichtige Folgerung daraus ist, daß wir ein Verwischen des Unterschieds zwischen Angriff und Verteidigung nicht zulassen dürfen. Wir müssen auf dieser Unterscheidung bestehen und soziale Institutionen (nationale wie auch internationale) unterstützen und fördern, deren Aufgabe es ist, zwischen Aggression und Widerstand gegen Aggression zu unterscheiden.

Ich glaube, daß ich klar gemacht habe, was ich damit sagen will, wenn ich mich einen Rationalisten nenne. Mein Rationalismus ist nicht dogmatisch. Ich gebe offen zu, daß ich meinen Rationalismus nicht rational begründen kann. Ich gestehe offen, daß ich den Rationalismus wähle, weil ich die Gewalt hasse, und ich gebe mich nicht der Täuschung hin, daß dieser Haß eine rationale Grundlage hat. Mit anderen Worten, mein Rationalismus ist nicht selbstgenügsam, sondern beruht auf einem irrationalen Glauben an die vernünftige Haltung. Ich glaube nicht, daß wir darüber hinausgehen können. Vielleicht könnte man sagen, daß mein irrationaler Glaube an das gleiche und auf Gegenseitigkeit beruhende Recht, andere zu überzeugen und von anderen überzeugt zu werden, ein Glaube an die menschliche Vernunft ist; oder einfach, daß ich an den Menschen glaube.

Wenn ich sage, daß ich an den Menschen glaube, dann meine ich den Menschen, wie er ist; und ich würde nicht einmal im Traum sagen, daß er vollkommen rational ist. Ich glaube nicht, daß eine Frage wie die, ob der Mensch mehr rational als emotional ist (oder umgekehrt), gestellt werden sollte: Es ist ja nicht möglich, solche Dinge abzuschätzen oder zu vergleichen. Ich neige zugegebenermaßen dazu, gegen gewisse Übertreibungen in bezug auf die Irrationalität des Menschen und der Gesellschaft (entstanden zum Großteil aus einer Vulgarisierung der Psychoanalyse) zu protestieren. Aber ich bin mir nicht nur der Macht der Emotionen im menschlichen Leben bewußt, sondern auch ihres Wertes. Ich würde nie

verlangen, daß das Erlangen einer vernünftigen Haltung das eine vorherrschende Ziel unseres Lebens werden sollte. Alles, was ich behaupten möchte, ist, daß diese Haltung zu einer Gewohnheit werden kann, die nie ganz abwesend ist – nicht einmal in Beziehungen, die von großen Leidenschaften beherrscht sind, wie zum Beispiel die Liebe².

Meine grundsätzliche Einstellung zum Problem von Vernunft und Gewalt dürfte nun klar sein; und ich hoffe, daß ich diese Einstellung mit einigen meiner Leser und mit vielen anderen Menschen teile. Auf dieser Grundlage will ich nun das Problem des Utopismus diskutieren.

Ich glaube, man kann den Utopismus als Resultat einer Form des Rationalismus beschreiben, und ich werde zu zeigen versuchen, daß diese Form des Rationalismus von der, an die ich und viele andere glauben, grundverschieden ist. Ich werde also versuchen zu zeigen, daß es mindestens zwei Formen des Rationalismus gibt, von denen ich die eine für richtig und die andere für falsch halte; und daß es die falsche Form des Rationalismus ist, die zum Utopismus führt.

Soweit ich sehe, ist der Utopismus das Ergebnis einer Denkweise, die von vielen vertreten wird, die überrascht wären zu hören, daß diese anscheinend gänzlich unvermeidbare und selbstevidente Denkweise zu utopischen Resultaten führt. Diese scheinbar einleuchtende Denkweise kann vielleicht auf folgende Weise dargestellt werden.

Eine Handlung ist rational, so könnte man sagen, wenn sie von allen verfügbaren Mitteln den besten Gebrauch macht, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Das Ziel kann zugegebenermaßen vielleicht nicht rational bestimmt werden. Wie dem auch sei, eine Handlung kann nur in bezug auf ein gegebenes Ziel als rational beurteilt und als rational oder adäquat beschrieben werden: Nur dann, wenn wir ein Ziel im Auge haben, und nur in bezug auf dieses Ziel können wir sagen, daß wir rational handeln.

Nun wollen wir dieses Argument auf den Bereich der Politik anwenden. Alle Politik besteht aus Handlungen; und diese Handlungen sind nur dann rational, wenn mit ihnen ein Ziel verfolgt wird. Das Ziel des politischen Handelns eines Menschen mag die Vermehrung seiner eigenen Macht oder seines eigenen Reichtums sein; es mag vielleicht die Verbesserung der Gesetze, die Änderung der Struktur des Staates sein.

² Der Existentialist JASPERS schreibt: »Daher ist die Liebe grausam, rücksichtslos und wird von echt Liebenden auch nur geglaubt, wenn sie so ist.« Für meine Begriffe enthüllt diese Haltung eher Schwäche als die Stärke, die sie zeigen will. Sie verrät nicht so sehr ein Barbarentum als vielmehr ein hysterisches Bemühen, den starken Mann zu spielen. (Vgl. Anm. 89 zu Kapitel 12 meiner *Offenen Gesellschaft*.)

Im letzteren Fall wird die politische Handlung nur dann rational sein, wenn wir zuerst die Ziele der politischen Änderung bestimmen, die wir herbeiführen wollen. Sie wird nur in bezug auf gewisse Ideen darüber rational sein, wie der Staat beschaffen sein sollte. So scheint es eine Voraussetzung jeder vernünftigen politischen Handlung zu sein, daß wir uns zuerst so weit wie möglich über unsere letzten politischen Ziele klar zu werden versuchen; zum Beispiel über die Struktur des Staates, die wir für die beste halten. Und erst danach können wir anfangen, die Mittel festzulegen, die am besten geeignet sind, um diesen Staat zu verwirklichen oder um ihm langsam näherzukommen, wobei wir ihn als Ziel eines historischen Prozesses ansehen, den wir bis zu einem gewissen Grad beeinflussen und auf das gewählte Ziel hinlenken können.

Es ist nun genau diese Auffassung, die ich Utopismus nenne. Jeder rationalen und uneigennütigen politischen Handlung muß nach dieser Auffassung eine Bestimmung unserer endgültigen Ziele vorangehen, nicht nur eine Bestimmung der Zwischen- oder Teilziele, die nur Schritte auf dem Weg zu unserem Endziel sind und die daher eher als Mittel denn als Zwecke angesehen werden sollten. Rationales politisches Handeln muß sich daher auf eine mehr oder weniger deutliche und detaillierte Beschreibung oder auf einen Bauplan unseres idealen Staates gründen und auch auf einen Plan oder eine Skizze des historischen Weges, der zu diesem Ziel führt.

Ich halte diese Auffassung, die ich Utopismus nenne, für eine anziehende, ja nur allzu anziehende Theorie; denn ich halte sie auch für gefährlich und verderblich. Sie widerspricht sich selbst, wie ich glaube, und sie führt zu Gewalt.

Daß sie sich selbst widerspricht, hängt damit zusammen, daß es unmöglich ist, Ziele wissenschaftlich zu bestimmen. Es gibt keine wissenschaftliche Methode, zwischen zwei Zielen zu entscheiden. Manche Menschen zum Beispiel verehren die Gewalt: Ein Leben ohne Gewalt ist für sie fade und inhaltslos. Viele andere, zu denen auch ich gehöre, hassen die Gewalt. Das ist ein Streit um Ziele. Er läßt sich nicht wissenschaftlich entscheiden. Das heißt nicht, daß der Versuch, gegen Gewalt zu argumentieren, notwendigerweise eine Zeitverschwendung ist. Es bedeutet nur, daß es unter Umständen nicht möglich ist, mit einem Bewunderer der Gewalt zu argumentieren. Er hat die Angewohnheit, ein Argument mit einer Kugel zu beantworten, wenn er nicht mit der Androhung von Gegengewalt niedergehalten wird. Ist er bereit, Argumente anzuhören, ohne zu schießen, dann ist er vom Rationalismus zumindest angesteckt,

und man kann ihn vielleicht überzeugen. Deshalb ist das Argumentieren keine Zeitvergeudung, jedenfalls solange jemand bereit ist zuzuhören. Aber man kann niemanden mit Hilfe von Argumenten dazu zwingen, Argumente anzuhören. Und man kann mit Hilfe von Argumenten nicht die bekehren, denen alle Argumente verdächtig sind und die gewalttätige Entscheidungen rationalen Entscheidungen vorziehen. Man kann ihnen nicht beweisen, daß sie im Unrecht sind. Aber das ist nur ein Sonderfall, der verallgemeinert werden kann: Durch *rein* rationale oder wissenschaftliche Mittel läßt sich keine Entscheidung über Ziele herbeiführen. Trotzdem können sich Argumente als außerordentlich hilfreich erweisen bei dem Bestreben, zu einer Entscheidung über Ziele zu gelangen.

Wenn wir das alles auf das Problem des Utopismus anwenden, so müssen wir uns zunächst darüber klar sein, daß das Problem, einen utopischen Bauplan zu entwerfen, unmöglich mit den Mitteln der Wissenschaft allein gelöst werden kann. Wenigstens die Ziele müssen gegeben sein, bevor der Sozialwissenschaftler beginnen kann, einen Entwurf zu skizzieren. Die gleiche Situation finden wir in den Naturwissenschaften. Kein noch so großes physikalisches Wissen kann einem Wissenschaftler sagen, daß er recht daran tut, einen Pflug, ein Flugzeug oder eine Atombombe zu bauen. Ziele müssen von ihm gewählt oder ihm vorgegeben werden; und alles, was er als Wissenschaftler tut, ist nur, die Werkzeuge zu schaffen, mit deren Hilfe diese Ziele verwirklicht werden können.

Wenn ich die Schwierigkeiten betone, zwischen verschiedenen utopischen Idealen mittels rationaler Argumente zu entscheiden, möchte ich nicht den Eindruck erwecken, daß es einen Bereich gibt – wie etwa den Bereich der Ziele –, der gänzlich außer der Macht der rationalen Kritik liegt (obgleich ich sicher sagen würde, daß der Bereich der Ziele größtenteils jenseits der Macht *wissenschaftlicher* Argumente liegt). Denn ich selbst versuche, über diesen Bereich zu argumentieren; und wenn ich die Schwierigkeit aufzeige, zwischen konkurrierenden utopischen Entwürfen zu entscheiden, versuche ich, rational gegen die Wahl solcher idealer Endziele zu argumentieren. In ähnlicher Weise ist mein Versuch zu zeigen, daß diese Schwierigkeit wahrscheinlich Gewalt erzeugen wird, als rationales Argument gemeint, auch wenn es nur jene ansprechen wird, die Gewalt hassen.

Daß die utopische Methode, die eine ideale Gesellschaftsordnung als Ziel wählt, dem alle unsere politischen Handlungen dienen sollen, wahrscheinlich Gewalt hervorrufen wird, läßt sich wie folgt zeigen. Da wir die letzten Ziele politischen Handelns nicht durch wissenschaftliche oder

rein rationale Methoden bestimmen können, können Meinungsverschiedenheiten darüber, wie die ideale Gesellschaftsform aussehen soll, nicht immer durch die Methode der Argumentation behoben werden. Sie werden zumindest teilweise den Charakter religiöser Differenzen haben. Und zwischen den verschiedenen utopischen Religionen kann es kaum so etwas wie Toleranz geben. Utopische Ziele sind dazu bestimmt, als Basis des rationalen politischen Handelns und Diskutierens zu dienen; und solches Handeln scheint nur möglich, wenn über das Ziel endgültig entschieden wurde. Der Utopist muß daher versuchen, seine Konkurrenten, die seine Ziele nicht teilen und sich nicht zu seiner eigenen utopischen Religion bekennen, zu überreden oder, wenn das nicht gelingt, zu unterdrücken.

Aber er muß noch mehr tun. Er muß alle ketzerischen konkurrierenden Ansichten gründlich ausmerzen und ausrotten. Denn der Weg zum utopischen Ziel ist lang. So erfordert die Rationalität seines politischen Handelns, daß Maßnahmen getroffen werden, um das Ziel über einen langen Zeitraum konstant zu halten. Aber das kann nur erreicht werden, wenn er die konkurrierenden utopischen Religionen nicht nur unterdrückt, sondern so weit wie möglich jede Erinnerung an sie auslöscht.

Die Anwendung von gewaltsamen Methoden zur Unterdrückung konkurrierender Zielsetzungen ist sogar noch dringlicher, weil die Periode des utopischen Aufbaus notwendigerweise eine Zeit sozialer Umwälzungen ist. In solchen Zeiten ändern sich leicht auch die Ideen. Was zur Zeit der Entscheidung für den utopischen Entwurf von vielen als wünschenswert betrachtet worden sein mag, kann daher zu einem späteren Zeitpunkt weniger wünschenswert erscheinen. Wenn das so ist, dann läuft das ganze utopische Unternehmen Gefahr zusammenzubrechen. Denn ändern wir unsere letzten politischen Ziele während des Versuchs, uns ihnen zu nähern, werden wir bald finden, daß wir uns im Kreis bewegen. Die ganze Methode, zuerst ein politisches Endziel zu setzen und dann zu versuchen, sich ihm zu nähern, muß vergeblich sein, wenn das Ziel während des Realisierungsprozesses verändert werden kann. Es kann sich leicht herausstellen, daß die bisher unternommenen Schritte tatsächlich von dem neuen Endziel wegführen. Und wenn wir dann die Richtung im Einklang mit unserem neuen Ziel ändern, setzen wir uns dem gleichen Risiko aus. Trotz aller Opfer, die wir vielleicht gebracht haben, um sicher zu sein, daß wir rational handeln, können wir erreichen, genau nirgendwo hinzukommen – wenn auch nicht genau zu dem ›Nirgendwo‹, das mit dem Wort ›Utopia‹ gemeint ist.

Wiederum scheint die Anwendung von Gewalt das einzige Mittel zu sein, solche Änderungen in der Zielsetzung zu verhindern; und das bedeutet Anwendung von Propaganda, Unterdrückung der Kritik und Zerschlagung jeglicher Opposition. Damit einher gehen Beteuerungen der Weisheit und Voraussicht der utopischen Planer – der utopischen Technologen, die den utopischen Entwurf aufstellen und ausführen. So müssen die utopischen Technologen sowohl allwissend als auch allmächtig werden. Sie werden zu Göttern. Du sollst keine anderen Götter neben ihnen haben.

Der utopische Rationalismus ist ein selbstzerstörerischer Rationalismus. Wie wohlwollend seine Ziele auch immer sein mögen, er bringt kein Glück hervor, sondern lediglich das wohlbekanntes Unglück, zu einem Leben unter einer tyrannischen Herrschaft verdammt zu sein.

Es ist wichtig, daß diese Kritik richtig verstanden wird. Ich kritisiere weder politische Ideale als solche, noch behaupte ich, daß politische Ideale niemals verwirklicht werden können. Das wäre keine stichhaltige Kritik. Viele Ideale sind verwirklicht worden, die einst dogmatisch als unrealisierbar erklärt worden waren, zum Beispiel die Errichtung brauchbarer und nicht tyrannischer Institutionen zur Sicherung des inneren Friedens unter den Staatsbürgern, das heißt zur Bekämpfung von Verbrechen innerhalb des Staates. Und ich sehe keinen Grund, warum ein internationaler Gerichtshof und eine internationale Polizeistreitmacht weniger Erfolg haben sollten mit der Bekämpfung von internationalen Verbrechen, das heißt mit der Bekämpfung nationaler Aggression und der Mißhandlung von Minoritäten oder vielleicht sogar von Majoritäten. Gegen den Versuch, solche Ideale zu verwirklichen, habe ich keinen Einwand.

Worin also liegt der Unterschied zwischen den wohlmeinenden utopischen Plänen, gegen die ich Einspruch erhebe, weil sie zur Gewalt führen, und jenen anderen, wichtigen und weitreichenden politischen Reformen, die ich zu empfehlen geneigt bin?

Wenn ich eine vereinfachte Formel, ein Rezept zur Unterscheidung zwischen zulässigen Plänen für soziale Reformen und unzulässigen utopischen Entwürfen geben sollte, so würde ich sagen:

Arbeite lieber für die Beseitigung von konkreten Mißständen als für die Verwirklichung abstrakter Ideale. Versuche nicht, mit politischen Mitteln die Menschheit zu beglücken. Setze dich statt dessen für die Behebung von konkreten Mißständen ein. Oder praktischer ausgedrückt: Kämpfe für die Beseitigung des Elends mit direkten Mitteln – zum Beispiel durch die Sicherstellung eines Mindesteinkommens für jedermann. Oder kämpfe gegen Epidemien und Krankheiten durch den Bau von Krankenhäusern

und medizinischen Lehranstalten. Bekämpfe Unwissenheit, wie du Verbrechen bekämpfst. Aber tu all dies mit direkten Mitteln. Entscheide, was du als das schlimmste Übel in der Gesellschaft, in der du lebst, ansiehst, und versuche geduldig, die Leute zu überzeugen, daß wir es loswerden können.

Aber versuche nicht, diese Ziele indirekt zu verwirklichen, indem du ein fernes Ideal einer vollkommen guten Gesellschaft entwirfst und dafür arbeitest. Wie tief du auch der inspirierenden Vision dieses Ideals verpflichtet sein magst, glaube nicht, daß es deine Pflicht ist, für seine Verwirklichung zu sorgen, oder daß es deine Aufgabe ist, anderen die Augen für seine Schönheit zu öffnen. Erlaube deinen Träumen von einer wunderschönen Welt nicht, dich von den wirklichen Nöten der Menschen abzulenken, die heute in unserer Mitte leiden. Unsere Mitmenschen haben Anspruch auf unsere Hilfe; keine Generation darf zugunsten zukünftiger Generationen geopfert werden, zugunsten eines Glücksideals, das vielleicht nie erreicht wird. Kurz gesagt lautet meine These, daß vermeidbares menschliches Leid das dringendste Problem einer rationalen öffentlichen Politik ist, während die Förderung des Glücks kein solches Problem darstellt. Die Suche nach Glück sollte unserer privaten Initiative überlassen bleiben.

Es ist eine Tatsache, und zwar keine unbekannte, daß es gar nicht so schwierig ist, durch Diskussion eine Einigung darüber zu erzielen, welche Übel in unserer Gesellschaft am unerträglichsten und welche sozialen Reformen am dringendsten sind. Es ist viel leichter, eine solche Einigung zu erreichen, als eine Einigung über irgendeine ideale Form des sozialen Lebens. Denn die Übel finden wir hier und heute in unserer Mitte. Sie können erfahren werden, und sie werden täglich von vielen Leuten erfahren, die durch Armut, Arbeitslosigkeit, nationale Unterdrückung, Krieg und Krankheit unglücklich gemacht wurden und immer noch werden. Wer nicht selbst unter solcher Not leidet, trifft jeden Tag andere, die davon berichten können. Das ist es, was das Elend greifbar macht. Das ist der Grund, warum wir etwas erreichen können, wenn wir darüber diskutieren, weshalb wir hier Nutzen aus der rationalen Haltung ziehen können. Wir können lernen, indem wir auf konkrete Forderungen hören und geduldig versuchen, sie so gerecht und unparteiisch wie möglich abzuwägen; und wir können nach Mitteln und Wegen suchen, die dringendsten Forderungen zu erfüllen, ohne dabei schlimmere Übelstände zu verursachen.

Mit idealen Gütern ist es ganz anders. Wir kennen sie nur aus unseren

Träumen und aus den Träumen unserer Dichter und Propheten. Sie können nicht diskutiert, sondern nur laut verkündet werden. Sie verlangen nicht die kritische und rationale Haltung eines unparteiischen Richters, sondern die emotionale Haltung eines leidenschaftlichen Predigers.

Die utopische Einstellung ist deshalb der rationalen entgegengesetzt. Utopismus, auch wenn er vielleicht oft in rationalistischer Verkleidung erscheint, kann nicht mehr als ein Pseudo-Rationalismus sein.

Was ist also falsch an dem anscheinend rationalen Argument, das ich skizziert habe, als ich den Fall des Utopismus dargestellt habe? Ich glaube an die Richtigkeit der Behauptung, daß wir die Rationalität einer Handlung nur in bezug auf bestimmte Ziele oder Zwecke beurteilen können. Aber das bedeutet nicht unbedingt, daß die Rationalität einer politischen Handlung nur im Hinblick auf ein *historisches* Endziel beurteilt werden kann. Und es bedeutet sicher nicht, daß wir jede soziale oder politische Situation bloß vom Standpunkt eines vorgefaßten historischen Ideals, vom Standpunkt eines angeblich letzten Ziels der geschichtlichen Entwicklung zu betrachten hätten. Im Gegenteil, wenn unsere Ziele und Zwecke irgend etwas mit menschlichem Glück und Leid zu tun haben, dann dürfen wir unsere Handlungen nicht nur im Hinblick auf das Glück oder Elend der Menschen in einer fernen Zukunft beurteilen, sondern auch nach ihren unmittelbaren Wirkungen in der Gegenwart. Wir dürfen in einer gegebenen sozialen Situation nie ein bloßes Mittel zum Zweck sehen oder uns damit trösten, daß es sich bloß um eine vorübergehende historische Situation handelt; denn alle Situationen sind vorübergehend. Ebenso wenig dürfen wir argumentieren, daß das Leid einer Generation als Mittel zum Zweck der Sicherung dauernden Glücks einer späteren Generation oder späterer Generationen angesehen werden kann. Dieses Argument wird weder durch das hohe Maß des versprochenen Glücks noch durch die große Zahl der zukünftigen glücklichen Generationen verbessert. Alle Generationen sind vergänglich. Alle haben das gleiche Recht darauf, berücksichtigt zu werden. Aber unsere unmittelbaren Pflichten beziehen sich zweifellos auf die heutige Generation und auf die nächste. Zudem sollten wir niemals versuchen, das Elend eines Menschen gegen das Glück eines anderen aufzurechnen.

So lösen sich die scheinbar rationalen Argumente des Utopismus in nichts auf. Der Zauber und der Reiz, den die Zukunft auf den Utopisten ausübt, hat nichts mit rationaler Voraussicht zu tun. In diesem Licht sieht die Gewalt, die der Utopismus hervorbringt, eher aus wie der Amoklauf einer evolutionistischen Metaphysik, einer hysterischen Geschichtsphi-

losophie, die darauf erpicht ist, die Gegenwart der Herrlichkeit der Zukunft zu opfern, die sich nicht darüber im klaren ist, daß ihr Prinzip dazu führen würde, jede einzelne zukünftige Epoche für eine noch spätere zu opfern, und die sich ebensowenig der trivialen Wahrheit bewußt ist, daß die endgültige Zukunft des Menschen – was immer sein Schicksal sein mag – nichts Glanzvolleres als seine endgültige Vernichtung sein kann.

Die Anziehungskraft des Utopismus entspringt dem Versäumnis, sich klar zu machen, daß wir nicht den Himmel auf Erden schaffen können. Was wir nach meiner Ansicht statt dessen tun können, ist, das Leben in jeder Generation etwas weniger schrecklich und etwas weniger ungerecht zu machen. Auf diese Weise kann viel erreicht werden; und es wurde in den letzten Jahren viel erreicht. Und unsere eigene Generation könnte noch mehr erreichen. Es gibt viele dringende Probleme, die wenigstens teilweise gelöst werden könnten: wie etwa den Schwachen und Kranken zu helfen und denen, die unter Unterdrückung und Ungerechtigkeit leiden, die Arbeitslosigkeit zu beseitigen, Chancengleichheit zu schaffen und internationale Verbrechen zu verhüten, Verbrechen wie Erpressung und Krieg, angezettelt von gottähnlichen Menschen, von allmächtigen und allwissenden Führern. Das alles könnten wir erreichen, wenn wir nur aufhören würden, von fernen Idealen zu träumen und über unsere utopischen Entwürfe für eine neue Welt und einen neuen Menschen zu streiten. Diejenigen von uns, die an den Menschen glauben, so wie er ist, und die daher die Hoffnung nicht begraben haben, Gewalt und Unvernunft zu besiegen, müssen statt dessen fordern, daß jedermann das Recht gegeben werde, sein Leben selbst zu gestalten, soweit das mit dem gleichen Recht der anderen vereinbar ist.

Wir können hier sehen, daß das Problem des wahren und falschen Rationalismus ein Teil eines größeren Problems ist. Es ist letztlich das Problem einer vernünftigen und gesunden Einstellung zu unserer eigenen Existenz und deren Grenzen – genau das Problem, von dem jetzt die sogenannten ›Existentialisten‹, die Verkünder einer neuen Theologie ohne Gott, so viel Wesens machen. Es steckt, glaube ich, ein neurotisches, vielleicht sogar hysterisches Element in dieser übertriebenen Betonung der fundamentalen Einsamkeit des Menschen in einer entgötterten Welt und der daraus entstehenden Spannung zwischen dem Ich und der Welt. Ich zweifle nicht daran, daß diese Hysterie eng mit der utopischen Romantik und auch mit der Ethik der Heldenverehrung verbunden ist, mit einer Ethik, die das Leben nur in der Perspektive von Herrschaft und Knechtschaft begreifen kann. Und ich zweifle nicht daran, daß in dieser

Hysterie das Geheimnis der starken Anziehungskraft dieser Ethik liegt. Daß unser Problem ein Teil eines größeren Problems ist, kann man daran sehen, daß sich eine deutliche Parallele zum Gegensatz zwischen dem wahren und dem falschen Rationalismus sogar auf dem Gebiet der Religion aufzeigen läßt – einem Gebiet, das dem Rationalismus anscheinend ganz fern liegt. Christliche Denker haben das Verhältnis zwischen Mensch und Gott auf zumindest zwei sehr verschiedene Weisen gedeutet. Die gesunde Deutung kann so ausgedrückt werden: ›Vergiß nie, daß Menschen keine Götter sind; aber denk daran, daß ein göttlicher Funke in ihnen lebt.‹ Die andere Deutung übertreibt die Spannung zwischen Mensch und Gott. Sie übertreibt die Niedrigkeit und Verächtlichkeit des Menschen ebenso wie die Höhen, die er erreichen kann. Sie überträgt die Ethik von Herrschaft und Knechtschaft auf das Verhältnis von Mensch und Gott. Ob dieser Einstellung immer entweder bewußte oder unbewußte Träume von Gottähnlichkeit und Allmacht zugrunde liegen, weiß ich nicht. Aber man kann wohl schwer leugnen, daß die Überbetonung dieser Spannung nur aus einer unausgeglichenen und unreifen Einstellung zum Problem der Macht hervorgehen kann.

Diese unausgeglichene und unreife Haltung ist vom Problem der Macht besessen, der Macht nicht nur über andere Menschen, sondern auch der über die natürliche Umgebung – über die Welt als Ganzes. Diese ›falsche Religion‹, wie ich sie analog zum ›falschen Rationalismus‹ nennen möchte, ist nicht nur besessen von Gottes Macht über den Menschen, sondern auch von Seiner Macht, eine Welt zu erschaffen. In ähnlicher Weise steht der falsche Rationalismus im Banne der Idee, riesige Maschinen und utopische soziale Welten hervorzubringen. Bacons ›Wissen ist Macht‹ und Platons ›Herrschaft der Weisen‹ sind verschiedene Ausdrucksformen dieser Einstellung, die im Grunde ihren Anspruch auf Macht auf den Besitz von überlegener Intelligenz gründet. Der wahre Rationalist weiß im Gegensatz dazu immer, wie wenig er weiß. Auch ist er sich der schlichten Tatsache bewußt, daß er, was immer er an Vernunft besitzen mag, dem Gedankenaustausch mit anderen Menschen verdankt. Er ist deshalb geneigt, die Menschen grundsätzlich als gleich zu betrachten und die menschliche Vernunft als ein Band anzusehen, das die Menschen vereint. Vernunft ist für ihn das genaue Gegenteil eines Instruments der Macht und der Gewalt: Er sieht in ihr ein Mittel, diese zu zähmen.