

Karl Popper Lesebuch

Ausgewählte Texte zur Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik,
Sozialphilosophie

Bearbeitet von
Karl R. Popper

2. durchges. Aufl. 2010 1997. Taschenbuch. 478 S. Paperback

ISBN 978 3 8252 2000 6

Format (B x L): 12 x 18,5 cm

[Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft >
Philosophie: Allgemeines > Westliche Philosophie: 20./21. Jahrhundert](#)

Zu [Inhaltsverzeichnis](#)

schnell und portofrei erhältlich bei

The logo for beck-shop.de features the text 'beck-shop.de' in a bold, red, sans-serif font. Above the 'i' in 'shop' are three red dots of increasing size. Below the main text, 'DIE FACHBUCHHANDLUNG' is written in a smaller, red, all-caps sans-serif font.

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Karl Popper Lesebuch

Mohr Siebeck

UTB

Uni-Taschenbücher 2000



Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Wilhelm Fink Verlag München

Gustav Fischer Verlag Jena und Stuttgart

Francke Verlag Tübingen und Basel

Paul Haupt Verlag Bern · Stuttgart · Wien

Hüthig Verlagsgemeinschaft

Decker & Müller GmbH Heidelberg

Leske Verlag + Budrich GmbH Opladen

Mohr Siebeck Tübingen

Quelle & Meyer Heidelberg · Wiesbaden

Ernst Reinhardt Verlag München und Basel

Schäffer-Poeschel Verlag Stuttgart

Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn · München · Wien · Zürich

Eugen Ulmer Verlag Stuttgart

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

Karl R. Popper

Lesebuch

Ausgewählte Texte zu Erkenntnistheorie,
Philosophie der Naturwissenschaften,
Metaphysik, Sozialphilosophie

Herausgegeben von

David Miller

Mohr Siebeck

KARL R. POPPER – Geboren 1902 in Wien. 1928 Dr.phil. (Wien); 1948 D.Litt. an der Universität London. 1937–1945 Senior Lecturer am Canterbury College, Christchurch, New Zealand; 1945–1949 Reader, 1949–1969 Professor of Logic and Scientific Method an der London School of Economics and Political Science, 1969 Emeritierung. Sir Karl Popper war mehrfacher Ehrendoktor und Träger hoher Auszeichnungen, zuletzt der Otto-Hahn-Friedensmedaille der Vereinten Nationen (Dezember 1993). Karl Popper starb 1994 in London.

DAVID MILLER – Geboren 1942 in Watford, Herts., Studium in Cambridge, an der London School of Economics, wo er auch Forschungsassistent von Karl Popper war, sowie an der Stanford University; Reader in Philosophy an der University of Warwick in England, wo er seit 1969 arbeitet; 1991 und 1992 Gastprofessor am Institut for Advanced Studies an der Universität von São Paulo; Veröffentlichungen: *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, Chicago and La Salle, Illinois 1994: Open Court, zahlreiche Artikel über Logik und Wissenschaftstheorie.

ISBN 3-8252-2000-1 (UTB)

ISBN 3-16-146747-7 (Mohr)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage August 1995, Nachdrucke September 1995, März 1996

2. Auflage Juli 1997 (durchgesehen), Nachdrucke Februar 2002, Oktober 2005

© Karl R. Popper/David Miller 1934–1977/1982

Die Veröffentlichungsrechte für diese Ausgabe liegen bei Mohr Siebeck in Tübingen; für die einzelnen Texte siehe ›Textnachweis‹, S. 445 ff. und ›Bibliographische Hinweise‹, S. 449 ff., auch zu den Übersetzerinnen und Übersetzern. Die vorliegende Auswahl erschien 1983 auf Englisch unter dem Titel *A Pocket Popper* bei Fontana in London, seit 1985 unter dem Titel *Popper Selections* bei Princeton University Press.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg aus der Garamond Antiqua gesetzt. Druck und Bindung von Hubert & Co., Göttingen.

ISBN 3-8252-2000-1 UTB Bestellnummer

Inhalt

Einleitung des Herausgebers	VII
-----------------------------------	-----

Teil I. Erkenntnistheorie

1. Die Anfänge des Rationalismus (1958)	4
2. Die Verteidigung des Rationalismus (1945)	12
3. Erkenntnis ohne Autorität (1960)	26
4. Subjektive oder objektive Erkenntnis? (1967)	40
5. Evolutionäre Erkenntnistheorie (1973)	60
6. Zwei Arten von Definitionen (1945)	70
7. Das Problem der Induktion (1953, 1974)	85
8. Das Abgrenzungsproblem (1974)	103

Teil II. Philosophie der Naturwissenschaften

9. Die wissenschaftliche Methode (1934)	118
10. Falsifikationismus oder Konventionalismus? (1934)	127
11. Die empirische Basis (1934)	135
12. Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft (1957)	144
13. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis (1960)	154
14. Wahrheit und Annäherung an die Wahrheit (1960)	164
15. Propensitäten, Wahrscheinlichkeiten und die Quantentheorie (1957)	185

Teil III. Metaphysik

16. Metaphysik und Kritisierbarkeit (1958)	194
17. Der Realismus (1970)	205
18. Kosmologie und Veränderung (1958)	211
19. Die natürliche Selektion und ihr wissenschaftlicher Status (1977)	225
20. Indeterminismus und menschliche Freiheit (1965)	234
21. Das Leib-Seele-Problem (1977)	252
22. Das Ich (1977)	263

Teil IV. Sozialphilosophie

23. Der Historizismus (1936) 276

24. Die Stückwerk-Sozialtechnik (1944) 293

25. Die Paradoxien der Souveränität (1945) 309

26. Marxens Theorie des Staates (1945) 316

27. Individualismus oder Kollektivismus? (1945) 329

28. Die Autonomie der Soziologie (1945) 337

29. Das Rationalitätsprinzip (1967) 350

30. Gegen die Wissenssoziologie (1945) 360

Anmerkungen 375

Textnachweis 445

Bibliographische Hinweise 449

Personenregister 451

Sachregister 457

Erste These: Wir wissen eine ganze Menge – und nicht nur Einzelheiten von zweifelhaftem intellektuellem Interesse, sondern vor allem auch Dinge, die nicht nur von größter praktischer Bedeutung sind, sondern die uns auch tiefe theoretische Einsicht und ein erstaunliches Verständnis der Welt vermitteln können.

Zweite These. Unsere Unwissenheit ist grenzenlos und ernüchternd. Ja, es ist gerade der überwältigende Fortschritt der Naturwissenschaften (auf den meine erste These anspielt), der uns immer von neuem die Augen öffnet für unsere Unwissenheit, gerade auch auf dem Gebiet der Naturwissenschaften selbst. Damit hat aber die Sokratische Idee des Nichtwissens eine völlig neue Wendung genommen. Mit jedem Schritt, den wir vorwärts machen, mit jedem Problem, das wir lösen, entdecken wir nicht nur neue und ungelöste Probleme, sondern wir entdecken auch, daß dort, wo wir auf festem und sicherem Boden zu stehen glaubten, in Wahrheit alles unsicher und im Schwanken begriffen ist.

KARL R. POPPER

Teil *I*

Erkenntnistheorie

Text 1

Die Anfänge des Rationalismus (1958)

I. Zurück zu den Vorsokratikern

Zurück zu Methusalem war Bernard Shaws Traum von einer radikalen Verlängerung des Lebens. Es war ein Thema, das damals in der Luft lag, und ein Traum, der seither Wirklichkeit geworden ist (wenn auch in engeren Grenzen als die, von denen Shaw träumte). Mein heutiger Aufruf an Sie ist ›Zurück zu Thales!‹ und ›Zurück zu Anaximander!‹, und das liegt leider heute nicht in der Luft – und schon gar nicht in dem Sinn, in dem ich diese Rückkehr für so dringend notwendig halte. Denn das, wozu ich zurückkehren will, womöglich mit Ihnen und anderen ähnlich Gesinnten, das ist die einfache, klare *Rationalität* der Vorsokratiker. Aber worin besteht wohl diese schon so oft diskutierte ›Rationalität‹ der Vorsokratiker? Zum Teil besteht sie in der Einfachheit und Kühnheit ihrer Fragen. Das Entscheidende aber ist ihre *kritische Einstellung*, behaupte ich. Es ist meine These, daß diese in der Ionischen Schule zum ersten Mal entwickelt wurde.

Die Fragen, die die Vorsokratiker zu beantworten suchten, waren in erster Linie kosmologische Fragen, aber auch Fragen der Erkenntnistheorie. Und nach meiner Überzeugung muß die Philosophie zu diesen beiden Themen zurückkehren: zur Kosmologie und zu einer einfachen Erkenntnistheorie. Es gibt zumindest ein philosophisches Problem, an dem alle denkenden Menschen interessiert sind: die Welt zu verstehen, in der wir leben, und damit auch uns selbst (da wir ja ein Teil dieser Welt sind) und unser Wissen von der Welt. Die Naturwissenschaften sind, zumindest für mich, Beiträge zur Kosmologie; und für mich steht im Mittelpunkt meines Interesses an der Philosophie wie auch an den Naturwissenschaften ihre unverzagte Suche nach neuem Wissen über die Welt, nach einer neuen Theorie der Welt und unseres Wissens von der Welt. Ich interessiere mich zum Beispiel für Wittgenstein, aber nicht wegen seiner Sprachphilosophie, sondern weil sein *Tractatus* eine (etwas rudimentäre) kosmologische Abhand-

lung ist und weil seine Erkenntnistheorie eng zusammenhängt mit seiner Kosmologie.

Für mich verliert also die Philosophie und auch die Naturwissenschaft ihre Anziehungskraft, wenn sie diese Suche aufgeben – wenn sie Fächer für Spezialitäten und für Spezialisten werden und die Rätsel unserer Welt nicht mehr sehen und nicht mehr über sie staunen können. Für den Naturwissenschaftler ist die Spezialisierung eine Versuchung; für den Philosophen ist sie eine Todsünde.

II. Die Tradition der kritischen Diskussion

Die Geschichte der Griechischen Philosophie von Thales bis zu Platon ist großartig. Sie ist fast zu schön, um wahr zu sein. In jeder Generation finden wir eine neue Philosophie, eine neue Kosmologie von atemberaubender Originalität und Tiefe. Wie war das möglich? Es gibt natürlich keine Erklärung für Originalität und Tiefe. Aber man kann versuchen, vielleicht etwas Licht auf diese Entwicklung zu werfen. Was war das Geheimnis der Alten? Ich vermute, es war eine neuentstandene *Tradition – die Tradition der kritischen Diskussion*.

Ich will versuchen, das Problem etwas schärfer zu fassen. In allen Zivilisationen – oder in fast allen – finden wir so etwas wie religiöse und kosmologische Lehren, und in vielen Gesellschaften finden wir Schulen. Nun haben Schulen, vor allem primitive Schulen, anscheinend eine charakteristische Struktur und Funktion. Weit davon entfernt, Stätten kritischer Diskussion zu sein, machen sie es sich zur Aufgabe, eine bestimmte Lehre zu vertreten und sie zu bewahren, rein und unverändert. Aufgabe einer solchen Schule ist es, die Tradition, die Lehre ihres Begründers, ihres Meisters, der nächsten Generation weiterzugeben; und zu diesem Zweck ist es das Wichtigste, daß die Lehre unangetastet bleibt. Eine solche Schule läßt niemals eine neue Idee zu. Neue Ideen sind Ketzereien, sie führen zu Spaltungen oder Schismen: sollte ein Jünger einer solchen Schule versuchen, die Lehre zu ändern, so wird er als Ketzer verstoßen. Dagegen nimmt der Ketzer typischerweise für sich in Anspruch, daß er die wahre Lehre des Gründers vertritt und bewahrt. So gibt nicht einmal der Erfinder selbst zu, daß er eine Erfindung gemacht hat; er glaubt vielmehr, daß er zurückkehrt zum wahren, zum rechten Glauben, der pervertiert worden war.

Auf diese Art sind alle Änderungen der Lehre – sofern es überhaupt welche gibt – verborgene Änderungen. Sie werden vorgeführt als die wiederhergestellten wahren Worte des Meisters, als seine eigenen Worte, seine eigenen Intentionen, seine eigenen Ziele und Zwecke.

Es ist klar, daß wir in einer solchen Schule keine Ideengeschichte finden werden, ja nicht einmal das Material für eine solche Geschichte. Den neuen Ideen ist es nicht erlaubt, neu zu sein. Alles wird dem Meister zugeschrieben. So wird alles, was wir rekonstruieren können, zu einer Geschichte der Schismen und vielleicht zu einer Geschichte der Verteidigung gewisser Lehren gegen die Ketzer.

Natürlich kann es in einer solchen Schule keine rationale Diskussion geben. Es mag Argumente gegen Abweichler und Ketzer geben, mitunter auch gegen konkurrierende Schulen. Doch Behauptungen, Dogmen und Verdammungsurteile sind die hauptsächlichen Verteidigungsmittel für die Lehre.

Das bekannteste Beispiel für eine solche Schule unter den griechischen Philosophen-Schulen ist die von Pythagoras begründete Italienische Schule. Im Gegensatz zu den Ionischen und Eleatischen Schulen war sie wie ein religiöser Orden mit einer bestimmten Lebensweise und einer Geheimlehre. Ein Mitglied, Hippasos von Metapontum, wurde sogar getötet, weil er das Geheimnis gelüftet hatte, daß gewisse Quadratwurzeln ($\sqrt{2}$, $\sqrt{5}$) irrationale Zahlen sind; so berichtet eine Überlieferung, die für den Ruf der Pythagoreischen Schule bezeichnend ist, ob sie nun wahr ist oder nicht.

Aber unter den griechischen Philosophen-Schulen waren die frühen Pythagoreer eben eine Ausnahme. Und wenn wir sie ausnehmen, können wir sagen, daß die griechische Philosophie und ihre Schulen sich von dem geschilderten dogmatischen Schultyp deutlich unterscheiden. Ich habe das oben [in Text 18] an dem Beispiel des Problems der Bewegung und Änderung gezeigt: *Es ist die Geschichte einer kritischen Debatte, einer rationalen Diskussion*. Neue Ideen kommen zur Sprache, und sie verdanken ihren Ursprung der offenen Kritik. Verborgene Änderungen von Dogmen gibt es, wenn überhaupt, nur wenige. Und statt Anonymität finden wir eine Geschichte der Ideen und ihrer Urheber.

Das ist ein Phänomen, das es verdient, als völlig neu hervorgehoben zu werden – als bis dahin einzigartig in der Geschichte. Und es hängt eng zusammen mit der erstaunlichen Freiheit und Kreativität der griechischen Philosophie. Wie können wir dieses Phänomen erklären? *Was wir erklären müssen, ist die Entstehung einer Tradition*. Es

ist eine Tradition, die kritische Diskussionen zwischen verschiedenen Schulen – ja noch erstaunlicher: innerhalb ein und derselben Schule – erlaubt oder anregt. Denn nirgends außerhalb der Pythagoreischen Schule finden wir eine Schule, die ihre Aufgabe in der Bewahrung einer Lehre sieht. Statt dessen finden wir Veränderungen, neue Ideen, Anpassungen und sogar unverhohlene Kritik am Meister.

(Bei Parmenides finden wir sogar schon sehr früh etwas höchst Bemerkenswertes: einen Philosophen, der *zwei* Lehren vorlegt, eine, die er wahr nennt, und eine, die er selbst als falsch bezeichnet. Und dabei macht er die falsche Lehre nicht einfach zu einem Objekt seiner Verdammung oder Kritik; vielmehr stellt er sie dar als den bestmöglichen Überblick über die fehlerhaften Kenntnisse der fehlbaren Sterblichen und über die Welt des bloßen Scheins – den besten Überblick, den Sterbliche erwerben können.)

Wie und wo wurde diese kritische Tradition begründet? Das ist ein Problem, das ernsthaftes Nachdenken verdient. So viel ist sicher: Xenophanes, der die Ionische Tradition nach Elea brachte, war sich voll bewußt, daß seine Lehren reine Vermutungen waren, und daß andere kommen würden, die es besser wissen. Ich werde darauf im Abschnitt *III*, unten zurückkommen.

Auf der Suche nach den ersten Anzeichen dieser neuen kritischen Einstellung, dieser neuen Freiheit des Denkens, geraten wir zurück bis zu Anaximanders Kritik an Thales. Dort stoßen wir auf eine äußerst erstaunliche Begebenheit: Anaximander kritisiert seinen Lehrer und Sippenoberen, einen der Sieben Weisen, den Begründer der Ionischen Schule. Der Überlieferung nach war er nur vierzehn Jahre jünger als Thales, er muß also seine Kritik und seine neuen Ideen entwickelt haben, als sein Lehrer noch am Leben war. (Sie sind wohl nur wenige Jahre nacheinander gestorben.) In der Überlieferung gibt es aber nicht die Spur einer Dissonanz, eines Streits oder eines Schismas.

Das deutet meiner Meinung nach darauf hin, daß es Thales war, der die neue Tradition der Freiheit begründete. Sein neues Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler war die Grundlage für einen neuen Schultyp, deutlich verschieden von der Pythagoreischen Schule. Für ihn scheint Kritik erträglich gewesen zu sein. Und was noch wichtiger ist: er scheint die Tradition begründet zu haben, daß man Kritik ertragen muß.

Er hat, so möchte ich glauben, sogar noch mehr getan. Ich kann mir kaum ein Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler vorstellen, in dem der Lehrer Kritik lediglich duldet, ohne sie ausdrücklich angeregt zu

haben. Es scheint mir unmöglich, daß ein Schüler, der in der dogmatischen Tradition erzogen ist, es jemals wagen würde, das Dogma zu kritisieren (noch dazu das eines berühmten Weisen) und seine Kritik offen auszusprechen. Eine näherliegende und einfachere Erklärung scheint mir daher zu sein, daß der Lehrer eine solche kritische Einstellung aktiv ermutigt hat – vielleicht nicht von Anfang an, aber nachdem er einsah, daß die Fragen, die seine Schüler an ihn stellten vielleicht ganz ohne jegliche kritische Absicht geschehen berechtigt waren.

Was immer auch damals geschehen ist, so würde meine Vermutung, daß Thales die Kritik seiner Schüler ermutigt hat, die Tatsache erklären, daß die kritische Einstellung gegenüber der Lehre des Meisters zu einem Teil der Tradition der Ionischen Schule wurde. Also bin ich geneigt zu denken, daß Thales der erste Lehrer war, der zu seinen Schülern sagte: ›So sehe ich die Dinge – das ist meine Theorie über sie. Versucht nun, meine Lehre zu verbessern.‹ (Alle diejenigen, die glauben, es sei ›unhistorisch‹, wenn ich Thales eine solche undogmatische Einstellung zuschreibe, möchte ich noch einmal an die Tatsache erinnern, daß wir nur zwei Generationen später eine ähnliche Einstellung finden, bewußt und klar formuliert in den Fragmenten des Xenophanes.) Jedenfalls bleibt es eine historische Tatsache, daß die Ionische Schule die erste war, in der die Schüler ihre Lehrer kritisierten, und zwar über Generationen hinweg. Es kann also kaum einen Zweifel geben, daß die griechische Tradition der philosophischen Kritik ihren Ursprung in erster Linie in Ionien hat.

Es war eine Innovation mit umwälzenden Folgen. Sie bedeutete einen Bruch mit der dogmatischen Tradition, in der nur *eine* verbindliche Lehre der Schule erlaubt war; und sie führte an ihrer Stelle eine Tradition ein, die eine *Pluralität* von Lehren zuläßt, deren Ziel es ist, der Wahrheit durch kritische Diskussion näherzukommen.

Das führt dann fast zwangsläufig zu der Einsicht, daß unsere Versuche, die Wahrheit zu sehen und zu finden, nie endgültig sind, sondern ständig der Verbesserung fähig; daß unser Wissen, unsere Lehre, aus Vermutungen besteht; daß es zusammengesetzt ist aus Spekulationen, aus Hypothesen, und nicht aus endgültigen und sicheren Wahrheiten; und daß Kritik und kritische Diskussion die einzigen Mittel sind, die uns der Wahrheit näherbringen. Das führt uns dann zu der Tradition des kühnen Vermutens und des freien Kritisierens, der Tradition, die die rationale oder wissenschaftliche Methode hervorgebracht hat, und mit ihr die Zivilisation des Westens, die einzige

Zivilisation, die auf Wissenschaft begründet ist (natürlich nicht allein auf Wissenschaft).

In dieser rationalistischen Tradition sind kühne Änderungen der Lehre nicht verboten. Im Gegenteil, Innovation wird ermutigt und als ein Erfolg angesehen, als eine Verbesserung, zumal wenn sie aus einer kritischen Diskussion ihrer Vorgänger hervorgeht. Die schiere Kühnheit einer Innovation wird bewundert; denn in Schranken halten kann man sie ja immer noch durch eine besonders ernsthafte kritische Prüfung. Darum werden Änderungen der Lehre alles andere als geheim vorgenommen, sondern der Tradition entsprechend zusammen mit den Namen ihrer Erfinder und mit den alten Lehren weitergegeben. So werden die Daten einer Ideengeschichte zu einem Teil der Schultradition.

Soviel ich weiß, wurde die kritische oder rationalistische Tradition nur einmal erfunden. Sie ging zwei oder drei Jahrhunderte später verloren, womöglich durch das Aufkommen der Aristotelischen Lehre von der *epistēmē*, vom sicheren und beweisbaren Wissen (einer Weiterentwicklung der Eleatischen und Heraklitischen Unterscheidung zwischen sicherer Wahrheit und bloßer Spekulation). In der Renaissance wurde sie dann wiedergefunden und bewußt wiederbelebt, besonders von Galileo Galilei.

III. Der kritische Rationalismus

Ich komme nun zum wichtigsten Punkt meiner Argumentation. Es ist der folgende. Die rationalistische Tradition, die Tradition der kritischen Diskussion, ist die einzig praktikable Methode, unser Wissen zu erweitern – natürlich nur unser Vermutungs- oder Hypothesenwissen. Es gibt keine andere Methode. Insbesondere gibt es keine Methode, die von Beobachtungen oder Experimenten ausgeht. Bei der Entwicklung der Wissenschaft spielen Beobachtungen und Experimente nur die Rolle von kritischen Argumenten. Und sie spielen diese Rolle neben anderen, nicht-experimentellen Argumenten. Das ist eine wichtige Rolle; doch die Bedeutung von Beobachtungen und Experimenten hängt *gänzlich* von der Frage ab, ob sie dazu benutzt werden dürfen, *um bestehende Theorien zu kritisieren*.

Nach der hier umrissenen Theorie der Erkenntnis kann man die Überlegenheit einer Theorie gegenüber einer anderen hauptsächlich nach folgenden Gesichtspunkten beurteilen: ob sie mehr erklärt; ob

sie gründlicher überprüft ist, das heißt, ob man über sie ernsthafter und kritischer diskutiert hat im Lichte von all dem, was wir wissen, von allen möglichen Einwänden, und insbesondere auch von allen Beobachtungen und experimentellen Untersuchungen, die wir entwerfen konnten mit dem Plan, die Theorie zu kritisieren und sie, wenn möglich, zu widerlegen.

Unsere Versuche, Wissen über unsere Welt zu erlangen, enthalten nur ein einziges rationales Element: die kritische Prüfung unserer Theorien. Die Theorien selbst sind Versuche, die Lösung eines Problems zu erraten: bestenfalls eine Vermutung. Wir wissen nicht, sondern wir raten. Wenn mich jemand fragt: ›Woher weißt Du?‹, so antworte ich: ›Ich weiß nicht, ich rate nur. Und wenn Du an meinem Problem interessiert bist, bitte kritisiere meine Vermutung; und wenn Du einen Gegenvorschlag machst, dann laß mich versuchen, ihn meinerseits zu kritisieren.‹

Das ist, glaube ich, die wahre Theorie der Erkenntnis (die ich Ihnen hiermit zur Kritik vorlege): die wahre Beschreibung eines Erkenntnisverfahrens, das in Ionien entstand, und das ein Bestandteil der modernen Naturwissenschaft wurde (obwohl immer noch viele Naturwissenschaftler an Bacons Mythos der Induktion glauben). Unsere Theorie sagt: der Fortschritt des Wissens besteht aus *Vermutungen und Widerlegungen*.

Zwei der bedeutendsten Wissenschaftler, die erkannten, daß es kein induktives Erkenntnisverfahren gibt, und das, was ich als die wahre Theorie der Erkenntnis ansehe, klar verstanden, waren Galileo und Einstein. Doch schon die Alten wußten es. Es klingt zwar unglaublich, aber wir finden diese Theorie der rationalen Erkenntnis, klar erfaßt und formuliert, fast unmittelbar nach der Erfindung der kritischen Diskussion und ihrer Institutionalisierung durch eine neue Schultradition. Wohl die ältesten überlieferten Fragmente auf diesem Gebiet stammen von Xenophanes. Ich zitiere hier fünf von ihnen, und sie legen in dieser Anordnung nahe, daß er, kühn von schwerwiegenden Problemen ausgehend, zur Einsicht kam, daß all unser Wissen nur Raten ist – nur Vermutungen, aber daß wir dennoch, durch ständige Suche nach einem besseren Wissen, »im Laufe der Zeit, ... suchend, das Bess're« auch finden können. Hier sind nun die fünf Fragmente aus den Schriften des Xenophanes (D-K, B 16 und 15; B 18; B 35 und 34).¹

Stumpfe Nasen und schwarz: so sind Äthiopias Götter.
Blauäugig aber und blond: so sehn ihre Götter die Thraker.
Aber die Rinder und Rosse und Löwen, hätten sie Hände,
Hände wie Menschen, zum Zeichnen, zum Malen, ein Bildwerk zu formen,
Dann würden Rosse die Götter gleich Rossen, die Rinder gleich Rindern
Malen, und deren Gestalten, die Formen der göttlichen Körper,
Nach ihrem eigenen Bilde erschaffen: ein jedes nach seinem.

Nicht vom Beginn an enthüllten die Götter uns Sterblichen alles;
Aber im Laufe der Zeit finden wir, suchend, das Bess're.

Diese Vermutung ist wohl, ich denke, der Wahrheit recht ähnlich.
Sichere Wahrheit erkannte kein Mensch und wird keiner erkennen
Über die Götter und alle die Dinge, von denen ich spreche.
Selbst wenn es einem einst glückt, die vollkommenste Wahrheit zu künden,
Wissen kann er sie nie: es ist alles durchwebt von Vermutung.

Um zu zeigen, daß Xenophanes nicht allein war, möchte ich hier noch einmal zwei der Sinnsprüche von Heraklit wiederholen, die ich vorhin in einem anderen Zusammenhang zitiert habe (D-K, B 78 und B 18). Beide betonen den Vermutungscharakter des menschlichen Wissens, und der zweite verweist auf seine Verwegenheit, ja seine Notwendigkeit, kühne Annahmen zu machen über das, war wir gar nicht wissen.

Es liegt nicht in der Natur oder im Charakter des Menschen, wahres Wissen zu besitzen; aber es liegt in der göttlichen Natur ... Wer das Unerwartete nicht erwartet, wird es nicht finden: für ihn wird es unaufspürbar sein und unzugänglich.

Mein letztes Zitat ist ein sehr berühmtes, es stammt von Demokrit (D-K, B 117):

Aber nichts wissen wir vom Sehen; denn in der Tiefe verborgen ist die Wahrheit.

Mit Gedanken wie diesen hat die kritische Einstellung der Vorsokratiker den ethischen Rationalismus eines Sokrates vorgezeichnet und vorbereitet: seine Überzeugung, daß die Suche nach Wahrheit durch kritische Diskussion eine Einstellung zum Leben war – die beste, die er sich vorstellen konnte.

Text 2

Die Verteidigung des Rationalismus (1945)

I

Die Auseinandersetzung zwischen dem Rationalismus und dem Irrationalismus währt bereits sehr lange. Obgleich die griechische Philosophie zweifellos als ein rationalistisches Unternehmen begann, gab es sogar in ihren ersten Anfängen schon mystizistische Unterströmungen. Es ist das Verlangen nach der verlorenen Einheit und nach dem verlorenen Schutz des Stammeslebens, das sich in diesen mystischen Elementen eines im Grunde rationalen Unternehmens ausdrückt.¹ Ein offener Konflikt zwischen dem Rationalismus und dem Irrationalismus brach zum erstenmal im Mittelalter aus, und zwar in Form des Gegensatzes zwischen dem Scholastizismus und dem Mystizismus. Im siebzehnten, achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert, als sich der Rationalismus, der Intellektualismus und der ›Materialismus‹ immer mächtiger erhoben, waren die Irrationalisten gezwungen, diese Bewegungen zu beachten und gegen sie zu argumentieren; und einige dieser Kritiker, insbesondere Burke, die die unbescheidenen Ansprüche und die Gefahren des Pseudorationalismus aufdeckten (den sie nicht vom Rationalismus in unserem Sinn unterschieden) und seine Schranken aufwiesen, haben sich damit den Dank aller wahren Rationalisten verdient. Aber die Zeiten haben sich geändert, und »tiefbedeutende Winke ... und Allegorien« (wie sie Kant nennt) sind die Mode des Tages geworden. Ein orakelnder Irrationalismus hat (insbesondere mit Bergson und der Mehrzahl der deutschen Philosophen und Intellektuellen) dazu geführt, daß man die Existenz eines so untergeordneten Wesens wie des Rationalisten ignoriert oder bestenfalls beklagt. Für jene Philosophen sind die Rationalisten – oder die ›Materialisten‹, wie sie oft genannt werden – und insbesondere die rationalistischen Wissenschaftler – arm im Geiste, mit der Ausführung seelenloser und zum Großteil mechanischer Tätigkeiten beschäftigt und völlig unfähig, die tieferen Probleme des menschlichen Geschicks und seiner Philosophie zu erfassen. Und die Rationalisten revanchieren sich gewöhnlich, indem sie den Irrationa-

lismus als reinen Unsinn abtun. Nie zuvor war der Bruch so vollständig. Und was dieser Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen den Philosophen bedeutete, das zeigte sich, als ihm der Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen den Staaten folgte.

In dieser Auseinandersetzung stehe ich voll und ganz auf der Seite des Rationalismus. Dies ist so sehr der Fall, daß ich sogar dort mit dem Rationalismus sympathisiere, wo ich glaube, daß er zu weit gegangen ist; denn ich bin der Ansicht, daß ein Zuviel an Rationalismus (solange wir nur die intellektuelle Überheblichkeit des platonischen Pseudorationalismus ausschließen) harmlos ist im Vergleich zu einem Exzeß in der Richtung des Irrationalismus. Der einzige Schaden, den ein übertriebener Rationalismus meiner Meinung nach anrichten kann, besteht darin, daß er die eigene Position untergräbt und auf diese Weise der irrationalistischen Reaktion in die Hände arbeitet. Einzig diese Gefahr veranlaßt mich, die Ansprüche eines übertriebenen Rationalismus näher zu untersuchen, und sie ist auch der Grund, warum ich für einen bescheidenen und selbstkritischen Rationalismus eintrete, der gewisse Beschränkungen anerkennt. Ich werde daher im folgenden zwischen zwei rationalistischen Positionen unterscheiden, die ich den ›kritischen Rationalismus‹ und den ›unkritischen‹ oder ›umfassenden Rationalismus‹ nenne.

Der unkritische oder umfassende Rationalismus läßt sich beschreiben als die Einstellung einer Person, die etwa sagt: »Ich bin nicht bereit, eine Idee, eine Annahme, eine Theorie zu akzeptieren, die sich nicht durch Argumente oder durch die Erfahrung verteidigen läßt.« Wir können dies auch in Form des Prinzips ausdrücken, daß jede Annahme zu verwerfen ist, die sich weder durch ein Argument noch durch die Erfahrung stützen läßt². Man sieht nun sofort, daß dieses Prinzip des unkritischen Rationalismus einen Widerspruch enthält; denn da es sich seinerseits weder durch Argumente noch durch die Erfahrung stützen läßt, so folgt aus ihm, daß es selbst verworfen werden muß. (Es ist analog zum Paradoxon vom Lügner³, d.h. zu einem Satz, der seine eigene Falschheit behauptet.) Der unkritische Rationalismus ist also logisch unhaltbar; und da dies auf rein logische Weise gezeigt wurde, so folgt, daß der unkritische Rationalismus mit den von ihm selbst gewählten Waffen geschlagen werden kann, nämlich durch Argumente.

Diese Kritik läßt sich verallgemeinern. Da jede Argumentation von Annahmen ausgehen muß, so kann man offenkundig nicht verlangen, daß sich alle Annahmen auf eine Argumentation stützen. Die Forde-

rung vieler Philosophen, man solle ohne jede Annahme beginnen und nichts über ›zureichende Gründe‹ voraussetzen, und selbst die schwächere Forderung, zu Beginn nur sehr wenig Annahmen (›Kategorien‹) zu verwenden, diese beiden Forderungen widersprechen sich selbst. Denn sie beruhen ihrerseits auf der wahrhaft phantastischen Annahme, daß es möglich ist, ohne jede Annahme oder mit Hilfe von nur wenigen Annahmen zu Resultaten zu kommen, die der Rede wert sind. (Dieses Prinzip des Vermeidens aller Annahmen ist also nicht, wie man denken möchte, eine ideale Forderung, das heißt eine Forderung, deren Erfüllung wünschenswert, wenn auch sehr schwierig ist; es ist einfach eine Form des Lügnerparadoxons⁴.)

Dies ist nun alles ein wenig abstrakt; aber wir können unsere Darlegungen in Verbindung mit dem Problem des Rationalismus in einer weniger formalen Weise wiederholen. 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 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. (Und diese Überlegung ist ganz unabhängig von der Frage, ob es überzeugende rationale Argumente gibt, die die Annahme der rationalistischen Einstellung begünstigen.) Es zeigt sich also, daß die rationalistische Einstellung keinesfalls auf Argumente oder auf Erfahrungen gegründet werden kann und daß ein umfassender Rationalismus unhaltbar ist.

Aber das bedeutet, daß ein Mensch, der die rationalistische Einstellung annimmt, so handelt, weil er, ohne rationale Überlegung, einen Vorschlag, einen Entschluß, einen Glauben oder ein Verhalten akzeptiert hat, das daher seinerseits ›irrational‹ genannt werden muß. Was immer es auch sein mag – wir können es einen irrationalen *Glauben an die Vernunft* nennen. Der Rationalismus ist mit Notwendigkeit weit davon entfernt, umfassend oder selbstgenügsam zu sein. Dies wurde von den Rationalisten häufig übersehen, die so in ihrem eigenen Gebiet und mit ihrer eigenen Lieblingswaffe aufs Haupt geschlagen werden konnten, sobald sich nur ein Irrationalist die Mühe nahm,

diese Waffe gegen sie zu kehren. Und es entging nicht der Aufmerksamkeit einiger Feinde des Rationalismus, daß man die Annahme von Argumenten immer verweigern kann, und zwar die Annahme entweder aller Argumente oder die Annahme von Argumenten einer bestimmten Art; und daß sich eine solche Einstellung widerspruchsfrei durchführen läßt. So kamen sie zur Einsicht, daß der unkritische Rationalist, der den Rationalismus für selbstgenügsam und durch Argumente begründbar hält, nicht recht haben kann. Der Irrationalismus ist dem unkritischen Rationalismus logisch überlegen.

Warum also nicht den Irrationalismus akzeptieren? Viele ehemalige Rationalisten, die durch die Entdeckung ernüchtert wurden, daß sich ein umfassender Rationalismus selbst aufhebt, haben dann wirklich vor dem Irrationalismus kapituliert. (Das trifft auf Whitehead⁵ zu, wenn ich mich nicht irre.) Aber ein derart kopfloses Verhalten ist völlig unangebracht. Ein unkritischer und umfassender Rationalismus ist logisch unhaltbar, ein umfassender Irrationalismus ist logisch haltbar; aber das ist kein Grund, den letzten anzunehmen. Denn es gibt andere haltbare Positionen, insbesondere die Position des kritischen Rationalismus, die den Umstand anerkennt, daß die rationalistische Einstellung auf einem irrationalen Entschluß oder auf dem Glauben an die Vernunft beruht. Unsere Wahl ist also offen. Es steht uns frei, eine Form des Irrationalismus zu wählen, sogar eine radikale oder umfassende. Aber es steht uns in gleicher Weise frei, eine kritische Form des Rationalismus zu wählen, eine Form, die offen ihre Grenzen zugibt, die zugibt, daß sie auf einer irrationalen Entscheidung beruht (und die in diesem Ausmaß auch eine gewisse Priorität des Irrationalismus anerkennt).

II

Die Wahl, vor der wir stehen, ist nicht einfach eine intellektuelle Angelegenheit oder eine Geschmacksfrage. Sie ist eine moralische Entscheidung⁶. Denn die Frage, ob wir eine mehr oder weniger radikale Form des Irrationalismus akzeptieren oder ob wir jenes minimale Zugeständnis an den Irrationalismus akzeptieren, das ich den ›kritischen Rationalismus‹ genannt habe, diese Frage wird unsere ganze Einstellung zu anderen Menschen und zu den Problemen des sozialen Lebens zutiefst beeinflussen. Es ist bereits gesagt worden, daß der Rationalismus eng verbunden ist mit dem Glauben an die Einheit der Menschheit. Der Irrationalismus, den keine Regeln binden, läßt sich

mit jedem Glauben, also auch mit einem Glauben an die Brüderlichkeit der Menschen kombinieren; aber die Tatsache, daß er sehr leicht mit einem ganz anderen Glauben verbunden werden kann, und insbesondere die Tatsache, daß er sich leicht zur Unterstützung eines romantischen Glaubens an die Existenz einer auserwählten Schar, an die Teilung der Menschen in natürliche Herren und natürliche Sklaven verwenden läßt, diese Tatsache zeigt klar genug, daß die Wahl zwischen dem Irrationalismus und einem kritischen Rationalismus eine moralische Entscheidung einschließt.

Wie wir früher (in Kapitel 5 von *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*) und nun wieder, anläßlich unserer Analyse der unkritischen Fassung des Rationalismus, gesehen haben, können Argumente eine derart fundamentale moralische Entscheidung nicht *bestimmen*. Aber daraus folgt nicht, daß es keine Argumente gibt; die uns bei unserer Wahl *beihilflich* sein können. Im Gegenteil: Angesichts einer mehr abstrakten sittlichen Entscheidung ist es immer nützlich, wenn man sorgfältig die Folgen analysiert, die wahrscheinlich aus den möglichen Alternativen hervorgehen werden. Denn nur wenn wir uns diese Folgen in einer konkreten und praktischen Weise vor Augen führen können, nur dann wissen wir wirklich, wofür wir uns entscheiden; andernfalls entscheiden wir blind. Um diesen Punkt zu illustrieren, möchte ich eine Stelle aus B. Shaws *Heiliger Johanna* zitieren. Der Sprecher ist der Kaplan; er hat hartnäckig den Tod Johannas verlangt. Aber als er sie auf dem Scheiterhaufen sieht, bricht er zusammen: »Ich wollte nichts Böses. Ich wußte nicht, wie es aussehen würde, ... ich wußte nicht, was ich tat ... Hätte ich es gewußt, so hätte ich sie aus ihren Händen gerissen. Ihr wißt nichts. Ihr habt nicht gesehen: Es ist so leicht reden, wenn man nichts weiß. Ihr betäubt euch mit Worten ... Aber wenn die Stunde der Abrechnung kommt; wenn ihr seht, was ihr getan habt, wenn eure Tat eure Augen blendet, euren Atem hemmt, eure Herzen zerreißt, dann – dann –, oh Gott, nimm diesen Anblick von mir!« Es gab natürlich in Shaws Stück auch andere Gestalten, die genau wußten, was sie taten, und die doch ihre Entschlüsse durchführten, und die hinterher keine Reue empfanden. Es gibt Menschen, die nicht zusehen können, wenn man ihre Mitmenschen auf dem Scheiterhaufen verbrennt, und es gibt Menschen, die ein solcher Anblick kalt läßt. Diese Tatsache (die von vielen viktorianischen und anderen Optimisten vernachlässigt worden ist) ist wichtig, denn sie zeigt, daß eine rationale Analyse der Konsequenzen einer Entscheidung diese Entscheidung selbst noch nicht rational macht; die Konse-

quenzen bestimmen unsere Entscheidung nicht; wir selbst sind es, die den Entschluß fassen. Aber eine Analyse der konkreten Konsequenzen und das klare Erfassen dieser Konsequenzen mit Hilfe unserer ›Vorstellungskraft‹ – das bestimmt den Unterschied zwischen einer blinden Entscheidung und einer Entscheidung, die mit offenen Augen getroffen wird; und da wir unsere ›Vorstellungskraft‹ nur sehr selten gebrauchen⁷, so entscheiden wir nur zu oft blind. Das ist besonders dann der Fall, wenn uns eine orakelnde Philosophie berauscht hat – denn eine solche Philosophie ist eines der mächtigsten Mittel, uns ›mit Worten zu betäuben‹, wie sich Shaw ausdrückt.

Die Analyse der Folgen einer Gewissensentscheidung durch Vernunft und Phantasie zeigt eine gewisse Analogie zu der Methode der Wissenschaft. Denn auch in der Wissenschaft nehmen wir eine abstrakte Theorie nicht deshalb an, weil sie an und für sich überzeugend ist. Wir entschließen uns vielmehr, sie anzunehmen oder abzulehnen, nachdem wir jene konkreten und praktischen Folgen untersucht haben, die durch ein Experiment direkt geprüft werden können. Aber es besteht ein grundlegender Unterschied. Im Falle einer wissenschaftlichen Theorie hängt unsere Entscheidung von den Ergebnissen der Experimente ab. Wenn diese Experimente die Theorie bestätigen, so nehmen wir sie an, bis wir eine bessere gefunden haben. Wenn die Experimente der Theorie widersprechen, dann verwerfen wir sie. Aber die Folgen einer Gewissensentscheidung können wir nur mit unserem Gewissen konfrontieren. Und während die Entscheidung der Experimente nicht von uns abhängt, hängt die Entscheidung des Gewissens von uns selbst ab.

Ich hoffe, ich habe verständlich gemacht, in welchem Sinne eine Analyse von Konsequenzen unsere Entscheidung zu beeinflussen vermag, ohne sie zu bestimmen. Und wenn ich nun die Konsequenzen der beiden Alternativen darlege, zwischen denen wir uns entscheiden müssen, die Konsequenzen des Rationalismus und des Irrationalismus, so muß ich den Leser warnen, daß ich partiisch sein werde. Bei der Darlegung der beiden Alternativen der moralischen Entscheidung, die vor uns liegt – sie ist in vieler Hinsicht die grundlegendste Entscheidung auf ethischem Gebiet –, habe ich bisher versucht, jede Parteinahme zu vermeiden, wenn ich meine Sympathien auch nicht verborgen habe. Aber jetzt gehe ich daran, jene Konsequenzen der beiden Alternativen vorzuführen, die mir am wichtigsten zu sein scheinen und die mich selbst bewogen haben, den Irrationalismus zu verwerfen und den Glauben an die Vernunft anzunehmen.

Untersuchen wir zuerst die Konsequenzen des Irrationalismus. Der Irrationalist behauptet, daß Gefühle und Leidenschaften, aber nicht die Vernunft, die wichtigsten Triebkräfte der menschlichen Handlungen sind. Der Antwort des Rationalisten, daß wir dennoch mit aller Kraft versuchen sollten, diese Situation zu verbessern, und daß wir versuchen sollten, dem Verstand eine möglichst große Rolle zuzuteilen, wird der Irrationalist (wenn er sich zu einer Diskussion herabläßt) entgegenhalten, daß eine solche Einstellung hoffnungslos unrealistisch ist. Denn sie zieht nicht die Schwachheit der ›menschlichen Natur‹ in Betracht, die schwache intellektuelle Ausrüstung der meisten Menschen und die Tatsache, daß die meisten Menschen ganz offenkundig von Gefühlen und Leidenschaften abhängen.

Es ist meine feste Überzeugung, daß dieses irrationale Hervorheben von Gefühlen und Leidenschaften schließlich zu etwas führen muß, das man nur als ein Verbrechen bezeichnen kann. Diese Überzeugung läßt sich begründen durch den Hinweis, daß eine solche Einstellung (die bestenfalls bedeutet, daß man angesichts der irrationalen Natur menschlicher Wesen resigniert, im schlechtesten Fall aber, daß man die menschliche Vernunft verachtet) zu einem Appell an die Gewalt und an gemeine Kraftanwendung als den letzten Richter in jeder Auseinandersetzung führen muß. Denn die Tatsache, daß ein Disput entstanden ist, bedeutet, daß positive Gefühle und Leidenschaften, wie die Verehrung, die Liebe, die Ergebenheit einer gemeinsamen Sache gegenüber, die im Prinzip zu seiner Überwindung beitragen könnten, sich unfähig gezeigt haben, das Problem zu lösen. Aber wenn das der Fall ist – was bleibt da dem Irrationalisten anderes übrig, als an andere und weniger konstruktive Gefühle und Leidenschaften zu appellieren – an die Furcht, den Haß, den Neid und schließlich an die Gewalt? Diese Tendenz wird durch eine andere und vielleicht noch wichtigere Einstellung verstärkt, die gleichfalls mit dem Irrationalismus verbunden ist, nämlich durch den Nachdruck, den er auf die Ungleichheit der Menschen legt.

Man kann natürlich nicht leugnen, daß die menschlichen Individuen, wie alle anderen Dinge in unserer Welt, in vielfacher Hinsicht sehr ungleich sind. Noch besteht ein Zweifel darüber, daß diese Ungleichheit sehr wichtig und oft sogar höchst wünschenswert ist⁸. (Die Furcht, daß die Entwicklung der Massenproduktion und die Kollektivisierung die Ungleichheit und die Individualität der Menschen zerstören könnte, ist einer der Alpträume⁹ unserer Zeit.) Aber all das hat mit der Frage überhaupt nichts zu tun, ob wir uns entschließen soll-

ten, die Menschen insbesondere in politischen Dingen als gleichwertig oder doch wenigstens als annähernd gleichwertig zu betrachten; das heißt, es berührt nicht die Frage, ob wir zugeben sollen, daß die Menschen gleiche Rechte und gleichen Anspruch auf gleiche Behandlung besitzen; und auch die Frage, ob wir die politischen Institutionen dementsprechend einrichten sollten, steht damit in keinem Zusammenhang. Die ›Gleichheit vor dem Gesetz‹ ist *keine Tatsache – sondern eine politische Forderung*¹⁰, die auf einer moralischen Entscheidung beruht; und sie ist ganz unabhängig von der – wahrscheinlich falschen – Theorie, daß ›alle Menschen gleich geboren sind‹. Ich will nun keinesfalls sagen, daß wir diese humanitäre Haltung der Unparteilichkeit als eine direkte Folge einer Entscheidung zugunsten des Rationalismus einnehmen. Aber eine Tendenz zur Unparteilichkeit ist mit dem Rationalismus eng verbunden und läßt sich schwer aus dem rationalistischen Bekenntnis ausschließen. Ich behaupte auch nicht, daß ein Irrationalist ein Eintreten für die Gleichheit oder eine unparteiische Haltung ablehnen müßte; denn selbst wenn dies mit seiner Ansicht unvereinbar wäre, wäre der Irrationalist doch nicht zu einer widerspruchsfreien Haltung gezwungen. Aber ich lege Wert auf die Feststellung, daß der Irrationalismus es kaum vermeiden kann, in eine Haltung verstrickt zu werden, die der Anerkennung der Gleichberechtigung aller Menschen zuwiderläuft. Dies hängt eng damit zusammen, daß er den Gefühlen und Leidenschaften eine so große Rolle zuschreibt; denn wir können nicht jedem Menschen gegenüber dieselben Gefühle empfinden. Gefühlsmäßig sind die Menschen eingeteilt in Individuen, die uns nahestehen, und Individuen, die uns fernstehen. Die Einteilung der Menschheit in Freund und Feind leuchtet allen gefühlsmäßig sofort ein; sie wird sogar im christlichen Gebot ›Liebe deine Feinde‹ anerkannt. Auch der beste Christ, der wirklich diesem Gebot entsprechend lebt (und es gibt deren nicht viele, das zeigt die Einstellung des guten Durchschnittschristen zu den ›Materialisten‹ und den ›Atheisten‹), kann nicht gleiche Liebe für alle Menschen empfinden. Wir können nicht wirklich ›in abstracto‹ lieben; wir können nur jene Menschen lieben, die wir kennen. Daher kann auch der Appell an unsere besten Gefühle, der Appell an die Liebe und an das Mitleid, nur zu einer Aufteilung der Menschheit in verschiedene Kategorien führen. Und das ist in noch weit höherem Maße der Fall, wenn die niedrigen Gefühle und Leidenschaften aufgerufen werden. Unsere ›natürliche‹ Reaktion wird darin bestehen, daß wir die Menschheit in Freund und Feind teilen; in jene Menschen, die unse-

rem Stamme, unserer emotionalen Gemeinschaft angehören, und in jene Menschen, die außerhalb dieser Gemeinschaft stehen; in Gläubige und Ungläubige; in Mitbürger und Fremde; in Klassengenossen und Klassenfeinde; und in Führer und Geführte.

Ich habe vorhin erwähnt, daß die Theorie, daß unsere Gedanken und Meinungen von unserer Klassensituation oder von unserem nationalen Interesse abhängen, zum Irrationalismus führen muß. Ich möchte nunmehr zeigen, daß auch das Umgekehrte der Fall ist. Die Abschaffung der rationalistischen Einstellung, des Respekts vor Vernunft, Argument und der Meinung des anderen, das Hervorheben der ›tieferen‹ Schichten der menschlichen Natur, all das muß zur Ansicht führen, daß das Denken nur eine etwas oberflächliche Manifestation von etwas ist, das in jenen irrationalen Tiefen verborgen liegt. Es muß fast immer eine Einstellung hervorbringen, die die Person des Denkers und nicht seine Gedanken in Betracht zieht. Es muß zum Glauben führen, daß ›wir mit unserem Blute denken‹ oder ›mit unserem nationalen Gut‹ oder ›mit unserer Klasse‹. Diese Ansicht kann sich in einer materialistischen wie auch in einer sehr spirituellen Form manifestieren; in diesem Fall wird die Idee, daß wir ›mit unserer Rasse denken‹, ersetzt etwa durch die Idee der auserwählten oder erleuchteten Seelen, die ›aus Gottes Gnade‹ denken. Ich lehne es aus moralischen Gründen ab, mich von solchen Unterschieden beeindrucken zu lassen; denn all diese intellektuell unbescheidenen Ansichten sind sich darin in entscheidender Weise ähnlich, daß sie einen Gedanken nicht nach seinem eigenen Verdienst beurteilen. Indem sie so die Vernunft abschaffen, spalten sie die Menschen in Freund und Feind; in die wenigen, die an Vernunft den Göttern gleich sind, und in die vielen, die es nicht sind (wie Platon sagt); in die wenigen, die uns nahestehen, und die vielen, die uns fernestehen; in diejenigen, die die unübersetzbare Sprache unserer eigenen Gefühle und Leidenschaften sprechen, und in die übrigen, deren Sprache nicht die unsere ist. Und wenn das einmal geschehen ist, dann ist die politische Gleichberechtigung praktisch unmöglich geworden.

Es ist diese Einstellung – die Ablehnung der Idee der Gleichberechtigung im politischen Leben, das heißt im Gebiet jener Probleme, die die Gewalt von Menschen über andere Menschen betreffen – die ich verbrecherisch nenne. Denn eine solche Einstellung liefert eine Rechtfertigung für die Idee, daß Menschen verschiedener Kategorie verschiedene Rechte besitzen; daß der Herr das Recht hat, den Sklaven in Ketten zu legen; daß einige Menschen das Recht haben, andere