

# Karl Popper Lesebuch

---

**UTB**  
FÜR WISSEN  
SCHAFT

Mohr  
Siebeck

---

## 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.<sup>1</sup> 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 Irrationalismus 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 läßt<sup>2</sup>. 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 Lügner<sup>3</sup>, 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 Forderung 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 Lügnerparadoxons<sup>4</sup>.)

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 widerspruchslos 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 Whitehead<sup>5</sup> 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 Entscheidung<sup>6</sup>. 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 behilflich 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 Konsequenzen 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‹ nun sehr selten gebrauchen<sup>7</sup>, so entscheiden wir nun zu oft blind. Das ist besonders dann

den 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 nun 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 Lesern warnen, daß ich parteiisch 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 ist<sup>8</sup>. (Die Furcht, daß die Entwicklung der Massenproduktion und die Kollektivisierung die Ungleichheit und die Individualität der Menschen zerstören könnte, ist einer der Alpträume<sup>9</sup> unserer Zeit.) Aber all das hat mit der Frage überhaupt nichts zu tun, ob wir uns entschließen sollten, 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*<sup>10</sup>, 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 Durchschnitts-

christen 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 unserem 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 beeindruckt 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 als ihr Werkzeug zu verwenden. Schließlich dient sie, wie bei Platon<sup>11</sup>, zur Rechtfertigung des Mordes.

Ich übersehe nicht, daß es Irrationalisten gibt, die die Menschen lieben, und daß der Irrationalismus nicht in allen seinen Formen eine verbrecherische Einstellung erzeugt. Aber ich behaupte, daß die Lehre, daß nicht die Vernunft, sondern die Liebe herrschen solle, denen Tür und Tor öffnet, die durch Haß regieren. (Sokrates scheint eine Einsicht in diesen Zusammenhang besessen zu haben, als er erklärte<sup>12</sup>, daß das Mißtrauen und die Abneigung gegen verständiges Argumentieren verbunden sei mit einem Mißtrauen und einer Abneigung gegen die Menschen.) Wer diese Verbindung nicht sogleich sieht, wer an eine direkte Herrschaft der Liebe glaubt, der sollte bedenken, daß die Liebe als solche die Unparteilichkeit sicher nicht fördert. Und sie vermag auch nicht Konflikte zu beseitigen. Daß die Liebe als solche unfähig sein kann, einen Konflikt aus der Welt zu schaffen, das zeigt die Betrachtung eines harmlosen Beispiels, das als der Repräsentant wichtigerer Fälle dienen möge. Tom liebt das Theater, und Dick liebt den Tanz. Tom besteht voll Sympathie darauf, zu einem Tanz zu geben, während Dick um Toms willen das Theater besuchen will. Dieser Konflikt läßt sich durch Liebe nicht lösen; im Gegenteil: Je stärker die Liebe, desto stärker wird der Konflikt sein. Es gibt nur zwei Lösungen; die eine ist die Verwendung von Gefühlen und schließlich von Gewalt, die andere ist die Anwendung von Vernunft, Unparteilichkeit und vernünftigen Kompromissen. Das soll nicht heißen, daß ich den Unterschied zwischen Liebe und Haß nicht zu schätzen weiß oder daß ich ein Leben ohne Liebe für lebenswert halte. (Ich bin auch völlig bereit, zuzugeben, daß die christliche Idee der Liebe nicht rein gefühlsmäßig gedacht ist.) Aber ich behaupte, daß kein Gefühl, nicht einmal die Liebe, die Herrschaft von Institutionen ersetzen kann, die von der Vernunft kontrolliert werden.

Das ist natürlich nicht das einzige Argument gegen die Idee einer Herrschaft der Liebe. Einen Menschen lieben bedeutet, daß man ihn glücklich machen will. (So hat übrigens Thomas von Aquin die Liebe definiert.) Aber von allen politischen Idealen ist der Wunsch, die Menschen glücklich zu machen, vielleicht der gefährlichste. Ein solcher Wunsch führt unvermeidlich zu dem Versuch, anderen Menschen unsere Ordnung höherer Werte aufzuzwingen, um ihnen so die Einsicht in Dinge zu verschaffen, die uns für ihr Glück am wichtigsten zu sein scheinen; also gleichsam zu dem Versuch, ihre Seelen zu retten. Dieser Wunsch führt zu Utopismus und Romantizismus.

Wir alle haben das sichere Gefühl, daß jedermann in der schönen, der vollkommenen Gemeinschaft unserer Träume glücklich sein würde. Und zweifellos wäre eine Welt, in der wir uns alle lieben, der Himmel auf Erden. Aber der Versuch, den Himmel auf Erden einzurichten, erzeugt stets die Hölle [siehe Text 24 unten]. Dieser Versuch führt zu Intoleranz, zu religiösen Kriegen und zur Rettung der Seelen durch die Inquisition. Und er beruht meiner Ansicht nach auf einem völligen Mißverstehen unserer sittlichen Pflichten. Es ist unsere Pflicht, denen zu helfen, die unsere Hilfe brauchen; aber es kann nicht unsere Pflicht sein, andere glücklich zu machen, denn dies hängt nicht von uns ab und bedeutet außerdem nur zu oft einen Einbruch in die private Sphäre jener Menschen, gegen die wir so freundliche Absichten hegen. Die politische Forderung nach schrittweise aufbauenden Methoden (im Gegensatz zu

utopischen) entspricht der Entscheidung, daß der Kampf gegen das Leiden Pflicht ist, während das Recht, sich um das Glück anderer zu sorgen, als ein Privileg betrachtet werden muß, das auf den engen Kreis ihrer Freunde beschränkt bleibt: Wir haben vielleicht ein gewisses Recht, wenn wir versuchen, unsere Wertordnung – etwa unsere Bewertungen in der Musik – auf unsere Freunde zu übertragen (und vielleicht empfinden wir es sogar als unsere Pflicht, ihnen eine Welt von Werten zu eröffnen, von denen wir überzeugt sind, daß wir sie damit glücklich machen). Aber wir haben dieses Recht nur dann, wenn sie diese unsere Bemühungen zurückweisen können. Schlimmstenfalls kann man ja eine Freundschaft beenden. Der Einsatz politischer Mittel mit dem Zweck, anderen Menschen unsere Wertordnung aufzuzwingen, ist jedoch eine ganz andere Sache. Schmerz, Leiden, Ungerechtigkeit und ihre Verhütung – das sind die ewigen Probleme der öffentlichen Moral, die ›agenda‹ der öffentlichen Politik (wie Bentham gesagt haben würde). Die ›höheren‹ Werte sollten im großen und ganzen als ›non agenda‹ betrachtet und dem *Laissez faire* überlassen werden. Somit können wir sagen: Helft euren Feinden; steht denen bei, die sich in Not befinden, auch wenn sie euch hassen; aber liebt nur eure Freunde!

Dies ist nur ein Teil meiner Bedenken gegen den Irrationalismus und seine Konsequenzen, die mich veranlassen, sein Gegenteil, das heißt einen kritischen Rationalismus anzunehmen. Diese Einstellung mit ihrem Nachdruck auf Argument und Erfahrung, mit ihrem Wahlspruch »ich kann mich irren, du magst recht haben, aber gemeinsam werden wir vielleicht der Wahrheit auf die Spur kommen«, ist, wie ich schon erwähnt habe, der wissenschaftlichen Einstellung nahe verwandt. Sie ist mit der Idee verbunden, daß niemand vor Fehlern gefeit ist. Aber die Fehler können von ihm selbst oder von anderen, oder von ihm mit Hilfe der Kritik der anderen gefunden werden. Sie legt daher die Idee nahe, daß niemand sein eigener Richter sein soll, und sie legt auch die Idee der Unparteilichkeit nahe. (Diese Idee der Unparteilichkeit ist nahe verwandt mit der Idee der ›wissenschaftlichen Objektivität‹, die wir in Text 30 analysieren werden.) Ihr Glaube an die Vernunft ist nicht nur ein Glaube an unsere eigene Vernunft, sondern noch mehr ein Glaube an die Vernunft der anderen. Daher wird ein Rationalist, auch wenn er glaubt, daß er den anderen intellektuell überlegen ist, alle Autoritätsansprüche<sup>13</sup> ablehnen. Er weiß, daß diese Überlegenheit nur insoferne besteht, als er fähig ist, von der Kritik sowie auch von den Fehlern zu lernen, die er und andere begehen, und daß er nur dann daraus lernen kann, wenn er die anderen und ihre Argumente ernst nimmt. Der Rationalismus ist also mit der Idee verbunden, daß der andere das Recht hat, gehört zu werden und seine Argumente zu verteidigen. Das bedeutet, daß der Rationalismus auch die Forderung nach Toleranz<sup>14</sup> enthält, zumindest für alle jene, die nicht selbst intolerant sind. Man tötet keinen Menschen, wenn man gewöhnt ist, zuerst seine Argumente anzuhören. (Kant hatte recht, als er die ›goldene Regel‹ auf die Idee der Vernunft gründete. Es ist zwar sicher unmöglich, die Richtigkeit irgendeines ethischen Prinzips zu beweisen oder zu seinen Gunsten so zu argumentieren, wie wir es im Falle einer wissenschaftlichen Behauptung tun. Die Ethik ist keine Wissenschaft. Aber obgleich es keine rationale wissenschaftliche Basis für die Ethik gibt,

gibt es doch eine ethische Basis für die Wissenschaft und für den Rationalismus.) Auch führt die Idee der Unparteilichkeit zur Idee der Verantwortlichkeit; wir haben nicht nur die Pflicht, Argumente anzuhören, sondern wir haben auch die Pflicht, zu antworten, zu reagieren, sobald andere durch unsere Handlungen beeinflusst werden. Schließlich ist der Rationalismus auf diese Weise mit der Erkenntnis verbunden, daß soziale Institutionen notwendig sind, die die Freiheit der Kritik, die Freiheit des Denkens und damit die Freiheit des Menschen schützen. Und er begründet eine sittliche Verpflichtung zur Unterstützung dieser Institutionen. Das ist der Grund, warum der Rationalismus eng mit der politischen Forderung nach praktischer Sozialtechnik – natürlich einer Technik der kleinen Schritte – im humanitären Sinn zusammenhängt, mit der Forderung nach der Rationalisierung der Gesellschaft<sup>15</sup>, nach dem Planen für die Freiheit und nach ihrer Kontrolle durch die Vernunft; nicht durch die ›Wissenschaft‹, nicht durch eine platonische, eine pseudo-rationale Autorität, sondern durch jene sokratische Vernunft, die ihre Grenzen kennt und die daher den anderen Menschen respektiert und nicht so vermessen ist, ihn zu zwingen – nicht einmal zum Glück. Das Bekenntnis zum Rationalismus bedeutet für uns darüber hinaus, daß es ein gemeinsames Medium der Verständigung gibt, eine gemeinsame Sprache der Vernunft. Es begründet seine sittliche Verpflichtung dieser Sprache gegenüber, ihre Klarheit<sup>16</sup> und Eindeutigkeit zu bewahren und sie so zu verwenden, daß sie ihre Funktion als das Instrument des Argumentierens beibehalten kann; das heißt, dieses Bekenntnis begründet die Verpflichtung, die Sprache einfach und klar zu verwenden, als ein Instrument rationaler Kommunikation, wichtiger Information und nicht als ein Mittel zum ›Selbstaussdruck‹, wie es im üblen romantischen Jargon der meisten unserer Erzieher heißt. (Es ist charakteristisch für die moderne romantische Hysterie, daß sie einen Hegelschen Kollektivismus in bezug auf die ›Vernunft‹ mit einem exzessiven Individualismus in bezug auf die ›Gefühle‹ vereinigt; daher auch der Nachdruck, mit dem man darauf beharrt, daß die Sprache ein Mittel zum Selbstaussdruck und nicht ein Mittel zur Kommunikation sei. Beide Einstellungen sind natürlich ein Teil des Aufstandes gegen die Vernunft.) Und schließlich folgt aus der Anerkennung des Rationalismus die Anerkennung der Tatsache, daß die Menschheit vereinigt ist durch die wechselseitige Übersetzbarkeit der verschiedenen Muttersprachen, soweit sie rational sind. Sie anerkennt die Einheit der menschlichen Vernunft.

Es seien noch einige Bemerkungen hinzugefügt, die die rationalistische Haltung zum Gebrauch der sogenannten ›Phantasie‹ betreffen. Es wird oft angenommen, daß die Phantasie eine enge Beziehung zum Gefühl und daher zum Irrationalismus habe, und daß der Rationalismus eher zu einem phantasielosen, trockenen Scholastizismus neigt. Ich weiß nicht, ob eine solche Ansicht eine psychologische Grundlage hat, und ich möchte das eher bezweifeln. Aber meine Interessen sind institutionell und nicht psychologisch; und von einem institutionellen Gesichtspunkt (sowie vom Gesichtspunkt der Methode) aus betrachtet, scheint es, daß der Rationalismus den Gebrauch der Phantasie ermutigen muß, weil er sie braucht, während der Irrationalismus die Tendenz haben wird, ihn zu entmutigen. Gerade der Umstand, daß der Rationalismus kritisch ist, während der

Irrationalismus die Neigung haben muß, dogmatisch zu sein, führt in diese Richtung. Wo es kein Argument gibt, da bleibt nichts übrig als völlige Annahme oder vollständige Ablehnung. Kritik erfordert immer eine gewisse Vorstellungskraft, während der Dogmatismus die Vorstellungskraft unterdrückt. Auch wissenschaftliches Forschen und technisches Konstruieren ist ohne ein sehr beträchtliches Ausmaß an Vorstellungsfähigkeit undenkbar; man muß hier etwas Neues bieten, anders als in der Orakelphilosophie, wo die ständige Wiederholung eindrucksvoller Worte auszureichen scheint. Zumindest ebenso wichtig ist die Rolle, die die Phantasie bei der praktischen Anwendung der Gleichberechtigungsidee und der Unparteilichkeit spielt. Die Grundhaltung des Rationalisten: ›Ich kann mich irren und du magst recht haben‹, verlangt, wenn man sie in die Praxis umsetzt, und besonders wenn menschliche Konflikte mit im Spiel sind, eine wirkliche Anstrengung unserer Phantasie. Ich gebe zu, daß die Gefühle der Liebe und des Mitleids manchmal zu einer ähnlichen Anstrengung führen können. Aber ich behaupte, daß es uns unmöglich ist, viele Menschen zu lieben oder mit ihnen zu leiden, noch scheint mir dies sehr wünschenswert, da dadurch schließlich entweder unsere Fähigkeit zu helfen oder die Intensität gerade dieser Gefühle zerstört werden muß. Aber die von der Phantasie 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. Eine direkte gefühlsmäßige Einstellung zu dem abstrakten Ganzen der Menschheit scheint mir kaum möglich zu sein. Wir können die Menschheit nur in gewissen konkreten Individuen lieben. Aber das Denken und die Phantasie kann in uns die Bereitschaft erwecken, all denen zu helfen, die unsere Hilfe brauchen.

Alle diese Überlegungen zeigen meiner Ansicht nach, daß die Verbindung zwischen dem Rationalismus und einer humanitären Einstellung sehr eng ist, sicher enger als die Verbindung zwischen dem Irrationalismus, der Ablehnung der Gleichberechtigung und einer antihumanitären Einstellung. Ich glaube, daß dieses Ergebnis durch die Erfahrung in weitem Ausmaß bestätigt wird. Eine rationalistische Haltung ist gewöhnlich mit den Ideen der Gleichheit und Humanität verbunden. Andererseits zeigt der Irrationalismus in den meisten Fällen zumindest einige autoritäre Züge, obgleich er auch oft mit Humanität verbunden ist. Worauf es mir ankommt, ist die Tatsache, daß diese Verbindung keinesfalls wohlbegründet ist.

Karl Popper ist der am meisten zitierte Vertreter der Aufklärung in diesem Jahrhundert. Bekannt ist er als Sozialphilosoph durch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* und als Wissenschaftstheoretiker der *Logik der Forschung*. Außer in diesen beiden Büchern hat er in zahllosen anderen, in Vorträgen und Aufsätzen in einer Vielzahl von Wissensgebieten, von der Altphilologie bis zur Quantenphysik und Biochemie Anstöße gegeben oder Kritik geübt; und er hat dabei immer wieder vorgeführt, wie man auch schwierige theoretische Probleme in einfacher, klarer Sprache darlegen kann.

Das *Popper-Lesebuch* ist ein Querschnitt durch sein Werk und zeigt bei aller Vielfalt der behandelten Probleme die erstaunliche Einheit in Poppers Denken.

**UTB**  
FÜR WISSEN  
SCHAFT

Philosophie · Sozial- und  
Naturwissenschaften

ISBN 3-8252-2000-1