

Die Theorie der Kleinheit

Dr. phil. Gernot Holztrattner

Salzburg 2025

Vorwort

Mehr als zwanzig Jahre sind seit der Erstauflage dieser Arbeit im Rahmen meiner Dissertation an der Universität Salzburg nun vergangen.

Die Welt war schon damals, 2004, ein „Käfig voller Narren“, eine tragische Komödie an deren subjektiv empfundenem Wahnsinn sich nichts geändert hat.

Ein paar Finanzkrisen, eine Pandemie und einen Krieg nun auch in Europa später ist es an der Zeit, die Gültigkeit der „Theorie der Kleinheit“ neuerlich zu überprüfen.

Mit bestem Wissen und Gewissen kann ich bestätigen: Es hat sich an der hervorragenden Lösungsqualität dieser Idee eines kleinen, da menschlichen Maßes für das soziale Miteinander nicht das Geringste geändert.

Die treibenden Kräfte einer „Cosmopolis now“-Ideologie - die Weltstaatsfetischisten - sehen sich zunehmenden und immer unkontrollierbaren Spannungen und Konflikten gegenüber, die 2022 im Einmarsch russischer Truppen in der Ukraine ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht haben. Der Ruf nach einer multipolaren Weltordnung ist lauter denn je. Und das ist gut so.

Salzburg, Juli 2025

Inhaltsübersicht

Kapitel I

Das gute Leben

1. Die Frage nach dem guten Leben in der Philosophiegeschichte

1.1. Der Homo doctus und das gute Leben

1.2. Vom Begriff selbst, dem Denken, dem Verstand, der Sinnlichkeit,

Vernunft, und Erkenntnis – eine deskriptive Analyse mit

kritischem Verstand

1.3. Vom echten Urzustand

1.4. Glück, Lust, Zufriedenheit, Lebensqualität und das gute Leben

1.5. Staat und Politik als Garanten des guten Lebens?

1.6. Wirtschaftsideologien als Garant des guten Lebens?

1.7. Staatsphilosophie, Ökonomie und das gute Leben

Kapitel II

Aufklärung, Karl Popper und Leopold Kohr – Substrat für eine bessere Welt – Kritische Analyse der Aufklärung, der Stückwerktechnik und der Theorie der Kleinheit

Vom Wesen der Aufklärung

2. Dialektik, Eristik, Logik oder Synthese?

2.1. Die Achsenzeit

2.2. Vorsokratismus und Sophisterei – Der Mensch wird Thema

2.3. Der Mensch wird erstmals zum Maß der Ding

2.3.1. Das philosophische Dreigestirn der Antike

2.3.2. Abwendung vom Menschen – Die Idee wird zum Maß der Dinge

2.3.3. Neues Wissenschaftsverständnis – Der Mensch wird wieder

zum Maß aller Dinge

2.4. Gott muss das philosophische Vakuum füllen – Der Mensch wird zur personifizierten Sünde

2.5. Römischer Eklektizismus und römische Stoa

2.6. Von der Antike zum Mittelalter – Transformation und Verschmelzung

2.7. „Verklärung“ in der mittelalterlichen Scholastik

2.8. Universalienstreit

2.9. Vom Mittelalter zur Neuzeit – Integration und Renaissance

2.10. Neuerliche, aber nur vorübergehende, Aufwertung der

Vernunft – Freiheit zum Preis der Sicherheit – Der Mensch erhält
seine Würde zurück und wird vorübergehend wieder zum Maß
aller Dinge

2.11. Neuzeit – Die „Aufklärer“ erheben die Philosophie zur

Naturwissenschaft und lassen das Göttliche erneut sterben

2.12. Das Kollektiv wird zum Maß aller Dinge

2.13. Philosophie des Elends und das Elend der Philosophie im 20.

Jahrhundert

Karl Popper

3. Trial and Error – Karl Popper und die Philosophie der schrittweisen Veränderung

3.1. Kritischer Rationalismus

3.2. Utopische Sozialtechnik versus Sozialtechnik der kleinen Schritte

3.3. Mathematisierung und Quantifizierung als einziger

Erkenntnisfortschritt in der Philosophie?

3.4. Von der Verantwortung des Einzelnen – oder: Der Mensch als

das Maß aller Dinge

3.4.1. Naturgesetze in der Sozialwissenschaft?

3.4.2. Die institutionelle Demokratie als Axiom gegen die Tyrannei?

3.4.3. Trial and error bis zur Weltregierung?

3.4.4. Airbag-Hypothese

3.5. Quantitativer Exkurs zur Verdeutlichung des Problems

3.6. Sozialtechnik der kleinen Schritte hin zum Guten wie zum Bösen

3.7. Gefährliche Tendenzen der Methode des schrittweisen Umbaus

3.8. Holismus versus Stückwerk-Technik

3.9. Stückwerk-Technik, Vernunft und das Prinzip der Falsifikation

Leopold Kohr

4. Small is beautiful – Historizismus, homogene Stammesgesellschaften und Holismus bei Leopold Kohr

Kapitel III

In kleinen Schritten zu neu aufgeklärten, offenen Gesellschaften mit optimaler Größe

5.1. Schrittweise Veränderung

5.2. Offene Gesellschaften

5.2.1. Liebe – Glaube – Hoffnung

5.2.2. Aufklärung – Jeder Mensch ist Philosoph

5.2.3. Abbau von Grenzen – Vorwärts zu offenen Gesellschaften

5.2.4. Kleine soziale Einheiten – Föderation und Subsidiarität –

Kooperation statt Fusion als Leitidee – Medium is optimum

5.3. Aufgeklärte Aufklärung als Chance

Exkurs zur Epistemologie

Literaturnachweis

Kapitel I

Das gute Leben

„Derjenige, der vorhat, über die beste Staatsverfassung die entsprechende Untersuchung anzustellen, muss zunächst genau bestimmen, welches Leben das wünschenswerteste ist. Ist dies nämlich unklar, muss auch die beste Staatsverfassung unklar sein.“

Aristoteles

Jeder Mensch erhofft sich ein gutes Leben. Dieses gute Leben kann nur von jedem Einzelnen für sich alleine gewählt werden. Protagoras' (485-414 v.u.Z.) bekannter homo-mensura-Satz besagt, „der Mensch sei das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nicht seienden, dass sie nicht sind.“ These eins lautet: der Mensch ist das Maß aller Dinge.

Über zweitausend Jahre später stellt John Stuart Mill schließlich wieder fest: „Die große Mehrzahl aller guten Taten hat ihren Zweck nicht im Wohl der Welt, sondern im Wohl einzelner Individuen, aus dem sich das Wohl der Welt zusammensetzt; und selbst der Tugendhafteste braucht in seinen Rücksichten nur insoweit über die jeweiligen Einzelpersonen hinauszugehen als nötig ist, um sich davon zu überzeugen, dass er durch sein Wohltun nicht die Rechte, d. h. die berechtigten und gesetzlich legitimierten Erwartungen anderer verletzt.“

Die beginnende Individualisierung des Menschen (im Sinne des größten Glücks der größten Zahl) und der Freiheitsgedanke haben seit Beginn der Neuzeit ein Problem aufgeworfen, das bereits Mill erkannte und in eine praktische Frage kleidete: „ – wie der passende Ausgleich zwischen individueller Unabhängigkeit und sozialer Kontrolle zu schaffen wäre – ein Problem, das noch gänzlich ungelöst ist.“

Heute kämpft die politische Doktrin der westlichen Haben-Gesellschaft mit der „Objektivierung“ der Rahmenbedingungen, die das Glück der Polis sichern soll. Sie versucht zwar nicht, eine einzige Zufriedenheits- oder Glückspolitik anzubieten, dafür ist sie permanent mit der Angebotsobjektivierung scheinbar „besserer“ Lebensbedingungen beschäftigt, die ein permanentes Mehr ohne Grenzen an kollektivem Wohlbefinden fördern soll. Das Kollektiv rückt bei derartigen Überlegungen als Selbstzweck ins Zentrum der Untersuchung. Die Polis oder der Leviathan sind jedoch anonyme und seelenlose Ansammlungen von ganz konkreten und empfindenden menschlichen Individuen. Doch ist der Mensch als ein politisches Wesen auch Teil der Gemeinschaft (community) und auf dieselbe angewiesen. Die Gemeinschaft hat ihre aktuelle Wertschätzung in der Kritik am politischen Liberalismus und wird Bezugspunkt kommunitaristischen Denkens. Als Ausgangspunkt für dieses Denken soll die Kritik an John Rawls' Gerechtigkeitstheorie verstanden werden.

Der Mensch als das Maß der Polis darf im modernen Sprachgebrauch des Individualismus nicht zur Normsetzungsinstanz für eine Gesellschaft des Egoisten und nutzenmaximierenden Ökonomen degradiert werden. Dass es stets zu weltanschaulichen Differenzen zwischen Menschen bezüglich normativer Setzung der notwendigen „Glücksfindungsstrukturen“ kommen wird, die als Grundlage dieser Ordnung zwischen zwei Extremen zu denken sind, steht wohl außer Zweifel. In Anlehnung an die klassische Ethik des guten Lebens von Aristoteles muss die unabdingbare Notwendigkeit der Güte

der einzelnen, menschlichen Seele für das gut Sein der Polis eingefordert werden. Es scheint jedoch so, als brauchte die selbstzerstörerische Lehre des ökonomischen Liberalismus „die periodische kommunitaristische Korrektur tatsächlich“ .

Glück ist ein wichtiger Bestandteil des wählenswerten, guten Lebens. Was Glück eigentlich bedeutet, wie viel Glück der Mensch zum Leben braucht, wo seine Grenzen liegen oder ob es überhaupt eine Grenze des Glücks geben kann, muss noch genau bestimmt werden. Oft wird davon gesprochen, dass eine hohe Lebensqualität den Menschen glücklich macht und der glückliche Mensch ein gutes Leben führt. Doch was ist Lebensqualität? Hängt Lebensqualität mit der quantitativen Steigerung von Konsum zusammen? Um sich mehr Konsumgüter leisten zu können benötigt man Geld. Macht Geld also glücklich? Kann mit immer mehr Geld ein immer besseres Leben geführt werden? Wenn ja, war es dem Menschen vor Beginn der Industriellen Revolution, vor dem Auftreten der ersten ökonomischen Theorien, überhaupt möglich, jemals glücklich zu sein? Wir können annehmen, dass es auch schon vor zweitausend Jahren möglich sein konnte, gut zu leben. Wozu also die ganze Aufregung rund um das Thema Wirtschaftswachstum und Globalisierung der Märkte? Ist ein gutes Leben ohne permanente Steigerung des Welt-Bruttonationalproduktes unvorstellbar?

1. Die Frage nach dem guten Leben in der Philosophiegeschichte

Die abendländische Philosophie beschäftigt sich seit der griechischen Antike mit der Frage nach dem guten Leben. Mit Beginn der Aufklärung verlagerte sich dieser Schwerpunkt in Richtung Ethik (Tugend- und Pflichtenethik) und Moral. Die Vorstellungen von einem guten Leben erfahren eine einschneidende Subjektivierung, die sich von ihren antiken Ursprüngen entfernen. Die Auseinandersetzung kreist seither um hedonistische Vorstellungen von „Glück“ im Sinne der Erfahrung von Lust und Freude. Im Gegensatz zur Vorstellung der Freude bei Epikur ist dieser Begriff heute nicht mehr auf den Menschen als selbstverantwortlicher Teil der Gemeinschaft bezogen, sondern als Lustbegriff des egozentrischen, narzistischen Individuums verkommen: „Wenn ich nun erkläre, dass die Freude das Ziel des Lebens ist, dann meine ich damit nicht die Lüste der Schlemmer noch die Lüste, die im Genießen selbst liegen, wie gewisse Leute glauben, die meine Lehre nicht verstehen, sie ablehnen oder böswillig auslegen. Ich verstehe unter Freude: keine körperlichen Schmerzen leiden und in der Seele Frieden haben.“ Für Epikur sind die Tugenden mit einem freudvollen Leben verbunden, an dessen Anfang als höchstes Gut die Vernunft steht. Dieser aristotelische Blick auf das „Ganze“ des Lebens geriet zunehmend aus dem Blickfeld. Die Summe momentaner (Glücks-)Erlebnisse rückt mit Beginn der „neuen“ Aufklärung ins Zentrum der Überlegungen. Ein Beispiel dafür findet sich bei John Locke (1632-1704): „Der Geschmack des Geistes ist wie der des Gaumens verschieden... Die Menschen mögen verschiedene Dinge wählen und doch alle die richtige Wahl treffen.“ Noch präziser formuliert finden wir die zunehmende Subjektzentriertheit des beginnenden politischen Liberalismus der Aufklärung (im Sinne beginnender Individualisierung und Emanzipation von Herrschaftsverhältnissen) bei Immanuel Kant (1712-1778): Einerseits ist es „ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle“, andererseits finden wir bei ihm auch

die Auffassung, „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und protensive, der Dauer nach)“, denen er jedoch in Kritik am Eudämonismus und Hedonismus die Pflicht oder Sittlichkeit als obersten Maßstab für vollkommenes Glück überordnet.

Die grundlegende Frage nach dem guten Leben des Menschen in einem ganzen Menschenleben wird spätestens am Anfang des 18. Jahrhunderts mehr und mehr aus dem Zentrum der Philosophie verdrängt. Holmer Steinfaß sieht die Philosophie zu einer eng verstandenen Moralphilosophie mutierend, die „die Grundsätze für unser Sozialverhalten zu analysieren, formulieren und legitimieren versucht, Fragen der individuellen Lebensführung aber ausklammert. Moral und persönliches Glück werden in den meisten modernen Moraltheorien strikt getrennt“. Den Rückzug der Philosophie von der Frage nach dem guten Leben und dem Lebenssinn sieht Ursula Wolf als „eine Folge des streng wissenschaftlichen Philosophieverständnisses der Aufklärung. Diese Entwicklung ist deutlich bei Kant greifbar“. Auch Martha Nussbaum erkennt die Entwicklung als solche und versucht daher, in ihrer an John Rawls orientierten („verbesserten“) Gerechtigkeitstheorie, „jede Aneignung aristotelischer Ideen (insbes. die Idee des guten Lebens (Anm.)) nicht hinter die grundlegenden Prämissen der Aufklärung zurückfallen“ zu lassen. Für Nussbaum liefert die menschliche Natur die Grundlage der Ethik. Sie versucht, die Ideen Aristoteles' als Denker, der am Studium konkreter menschlicher Erfahrung interessiert ist und das Gute als Gesamtheit eines Lebenskonzeptes sieht, mit den grundlegenden, ethischen Prämissen der Aufklärung zu verknüpfen, um daraus das Konzept einer Tugendethik für die Gerechtigkeit zu filtern. Gänzlich verzichtet sie auf einen (z.B. auch von Popper) häufig kritisierten metaphysischen Werteplatonismus.

Heute beschäftigen sich, von internationalen Wertegemeinschaften oft eigens eingerichtete, Ethikkommissionen mit brisanten Themen wie Sterbehilfe, Genetik oder Präimplantationsdiagnostik. In letzter Zeit kleidet sich die Philosophie aber auch wieder mit einem neuen, alten Modetrend: Der Frage nach dem guten Leben. Sie wird, angesichts der zunehmenden Pluralität der Möglichkeiten, die dem Menschen zur selbstbestimmenden Auswahl stehen, mit der, in den Sozialwissenschaften (insbes. der Kulturosoziologie) schon oft ausformulierten, Frage nach dem Sinn und der damit verbundenen Sinnentleerung, aus ihrer Versenkung geholt. Dabei wird jedoch bewusst auf Lösungsvorschläge verzichtet, was nicht selten zum Vorwurf führt, der Philosophie mangle es an Relevanz, da sie doch „gefälligst“ eine Orientierungsfunktion zur Klärung wichtiger menschlicher und gesellschaftlicher Probleme wahrzunehmen habe, wie sie es in bereits oben erwähnten, ethischen Bereichen tut.

Denn stellen wir uns die Frage, was wir sehen wollen, wenn wir an unserem Lebensabend auf unser Leben zurückblicken, dann ist es ein gutes Leben. Ein Leben, mit dem der Einzelne zufrieden sein kann, das „insgesamt“ als „bejahenswert“ erscheint. Auf dem Weg zu diesem guten und sinnerfüllten Leben werden diverse „Hilfestellungen“ geboten. Politische Parteien, Sekten, Kirchen, Gewerkschaften, die Automobilindustrie, die Nahrungsmittelindustrie, die Bekleidungsindustrie, ... alle sind sie scheinbar mitbeteiligt am guten Leben des Menschen!

Will die Philosophie ihre Daseinsberechtigung erhalten, darf sie sich nicht auf das wortspielerische Niveau einer zeitpopulistischen Eristik herablassen. Nur weil viele Menschen derzeit, subjektiv empfunden und empirisch festgehalten, ihr Leben trotz diverser „Hilfestellungen“ als ein mehr oder weniger sinnentleertes Leben empfinden, darf die Philosophie als Wissenschaft keine Handlungsanleitungen zum guten Leben liefern oder zu überreden versuchen. Philosophische Lebensberatung, die bei Fragen nach dem Sinn des Lebens oft einem psychotherapeutischen Blick in die Vergangenheit bis hin zum rebirthing vorzuziehen wäre, liefert bei konkreten Problemstellungen in den seltensten Fällen auch konkrete Antworten. Vielmehr geht es darum, das Problem des Hilfesuchenden zu analysieren und ihn auf bestimmte Bereiche oder zu neuen Sichtweisen hinzuführen, die für ihn zuvor im Verborgenen lagen und die ihn in die Lage versetzen sollen, eigene Lösungen zu finden. Vorgefertigte Lösungsrezepte können und dürfen nicht angeboten werden. Der Philosoph ist weder Sophist, noch Priester oder Schamane. Er ist ein Aufklärer und zeigt Möglichkeiten auf, das Leben in Ruhe zu reflektieren. „Die Philosophie“, so Wilhelm Schmid, „leitet zu dieser Reflektiertheit an – nicht etwa präskriptiv, mit einer Anweisung zum guten Leben, sondern mit einer Auseinanderlegung all dessen, was für eine Lebensführung überhaupt von Bedeutung ist, optativ, Möglichkeiten eröffnend.“ In vier Einwänden richtet er sich gegen das, was im Laufe des 20. Jahrhunderts aus der Psychoanalyse geworden ist: Erstens der Vorwurf einer hypochondrischen Selbstbeobachtung, angesichts derer jeder Mut zur Selbstbestimmung verloren geht. Zweitens die kritische Frage, ob eine funktionale, bezahlbare Beziehung zwischen Individuen (Patient und Therapeut) für eine Beziehung der Vertrautheit ohne weiteres geeignet ist. Darüber hinaus erhebt sich drittens der Einwand gegen die Rückführung aller wesentlichen psychischen Probleme auf einige wenige Erklärungsmuster und schließlich viertens das aus der Psychotherapie resultierende zwingende Bedürfnis nach „Selbsterfindung“ der Subjekte durch sich selbst, nachdem das Selbst vollständig aufgelöst ist.

Der Philosoph hingegen klärt nur auf, er öffnet nur Perspektiven, die zuvor im Dunkeln lagen und schreibt nicht vor. Selbiges gilt für die Frage nach dem guten Leben. Weshalb überhaupt dieser Anspruch der Lösungsfindung oder die Bereitstellung fertiger Konzeptionen an die Philosophie gestellt wird, anstatt sich selbstständig und selbstkritisch damit auseinander zu setzen, ist nur allzu verständlich: Die Konfrontation mit tiefgreifenden philosophischen Fragen ist oft kein unmittelbar erlebbares Glücks- oder Lustgefühl. So stellt sich beispielsweise die Frage nach dem (eigenen) Tod für viele Menschen erst dann, wenn sie erfahren, dass sie an einer schweren Krankheit leiden. So lange wir uns guter Gesundheit erfreuen, scheint es nicht notwendig, sich mit der Frage nach dem Tod und der Frage nach dem WAS nach dem Tod zu beschäftigen. Schmid fasst es wie folgt zusammen: „Unsere Lage in den modernen industriellen Gesellschaften bringt es nach Scheler mit sich, dass der Tod verdrängt wird. Die Art des in ihr gepflegten Besitzstrebens, die für sie typische Rastlosigkeit, sie sind es, die den Tod vergessen lassen, die es gestatten, das Sicherste in unserem Leben, nämlich dass wir sterben müssen, zu dem zu machen, mit dem nicht gerechnet wird. Der moderne Tod ist demnach der verdrängte Tod.“

Dieses Grundproblem von allem Lebendigen, seine Vergänglichkeit, ist wohl auch einer der Gründe, weshalb an die Wissenschaft die Forderung gestellt wird, auf derart komplexe Fragen wie die Frage nach dem guten Leben Antworten zu finden. Am ehesten, so scheint es doch, könne man sich mit dem Wissen um die eigene Vergänglichkeit dann arrangieren, wenn man eine Art Erfolgsgarantie für ein gutes Leben besäße. Daher werden von vielen Menschen fertige Lösungskonzeptionen verlangt, die ihnen die schwierige Aufgabe der kritischen Selbstreflexion in einer, wie Schmid es definiert, Zeit

der „Rastlosigkeit“, abnehmen sollen. Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft kann es nur sein, diesen Bereichen der menschlichen Grundproblematiken wieder erhöhte Aufmerksamkeit zu schenken und die Frage nach dem guten Leben ebenso wie die Frage nach dem Tod oder dem WAS nach dem Tod, die nicht alleine eine Frage der Theologie sein darf, jedenfalls vorerst, als eine offene Frage zu reflektieren.

Um auf das Zitat von Aristoteles eingangs zurückzukommen: Es ist notwendig, zuerst die Prämissen zu schaffen, aus denen weitere Gedanken geschlossen werden können. Denn wie sollte ein Lösungsvorschlag für ein gesellschaftliches Miteinander ausformuliert werden, ohne vorher zu bestimmen, welche Grundbedingungen für ein gesellschaftliches Miteinander überhaupt notwendig sind, oder vorsichtiger formuliert: auf welche

Bedingungen verzichtet werden kann – somit zu bestimmen, was nicht zum guten Leben gehört.

1.1. Der Homo doctus und das gute Leben

Die Frage nach dem guten Leben stellt sich, so die zweite These, prinzipiell für alles Lebendige zu jeder Zeit an jedem Ort. Ein Samenkorn, das auf feuchte Erde fällt, beginnt zu keimen, es wurzelt, wächst, gedeiht, trägt Früchte, vermehrt sich durch seine Samen und beginnt früher oder später abzusterben. Obwohl Pflanzen kein Bewusstsein besitzen, streben sie nach einem guten Leben, ein Leben, das den Lebensbedingungen der Pflanze bestmöglich angepasst ist. Die Naturwissenschaft hat in Experimenten nachgewiesen, dass eine Vielzahl von Lebewesen im Laufe der Evolution in der Lage sind, sich ihren neuen Umweltbedingungen bis zu einem bestimmten Grad anzupassen. Diese veränderten Umweltbedingungen können beispielsweise ein Ansteigen radioaktiver Strahlung, erhöhte Kohlendioxidwerte in der Atmosphäre oder stärkere ultraviolette Strahlung sein. Gehen diese Veränderungen langsam vor sich, haben viele Organismen die Fähigkeit, sich anzupassen. Sie streben also stets nach einem guten Leben, das den jeweiligen Bedingungen so gut als möglich angepasst ist, ohne sich darüber „bewusst“ zu sein. Selbiges gilt auch für Tiere. Sie verfügen ebenso wenig über ein selbstreflektierendes Bewusstsein oder einen Verstand wie Pflanzen. Im Unterschied zu den Pflanzen wird den Tieren jedoch die Sinnempfindung zuteil. Diese Sinnempfindung teilen wir Menschen „gemeinsam mit Pferd, Rind und jeglichem Lebewesen. So bleibt schließlich nur das Leben als Wirken des rationalen Seelenteils“, als unsere, „dem Menschen eigentümliche Leistung“. Das, was nach Aristoteles den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, „stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit. ... in einem vollen Menschenleben. Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling und auch nicht ein Tag“

Somit ist klar, dass die Frage nach dem guten Leben für alle Lebewesen unterschiedliche Antworten verlangt. Das gute Leben einer Sonnenblume ist noch lange nicht gleichbedeutend mit dem guten Leben einer Wühlmaus und auch nicht gleichbedeutend mit dem guten Leben eines Menschen. Selbst das gute Leben des Menschen kann letztlich nur von jedem einzelnen bestimmbar sein.

Zu welchem Zeitpunkt in der Geschichte ein Mensch zum ersten Mal bewusst sein eigenes Leben reflektierte und sich über das Gutsein seines Lebens Gedanken machte, können wir heute nicht wissen. Ursula Wolf geht davon aus, dass sich die Frage nach dem guten Leben explizit nur dort stellt, „wo wir Epochen der Aufklärung haben, wo also aus irgendwelchen Gründen die Konventionalität und Veränderbarkeit der Sitten, Gesetze und Lebensmuster erfahren wird und wo zugleich die Bereitschaft besteht, sich auf diese Erfahrung einzulassen“. Im Anschluss beschreibt sie die im 6. vorchristlichen Jahrhundert im antiken Griechenland einsetzende Aufklärungsbewegung, eine Zeit, in der die Menschen mit fremden Sitten Bekanntschaft machten und erkannten, dass ihre eigene Lebensweise nicht die einzige sein musste. Wolf spricht stets von „Gesellschaften“, die ihre überkommene Lebensweise nicht hinterfragten. Doch steht hier nicht die Gesellschaft, sondern der Mensch, als das Maß aller Dinge (These Nr. 1), im Mittelpunkt der Untersuchungen. In diesem Kontext wäre es vorstellbar, dass der Ötztalman, der vor über fünftausend Jahren auf dem Schnalstaler Gletscher einsam erfroren ist, möglicherweise aus seinem Sippenverband ausgewandert ist, weil er sich dachte, dass das mit seinem Leben so einfach nicht weitergehen kann: Sinnlose Opferrituale für irgendwelche Götter, die niemand zu sehen bekommt, permanente Anfeindungen wegen seiner homosexuellen Neigung und außerdem diese elendige Kälte in den Tiroler Gebirgstälern. Daher beschloss er, sein gutes Leben wo anders, nämlich im Süden zu suchen, wo das Klima wärmer ist, der Wein viel besser schmeckt und die Männer hübscher sind. Ein Schneesturm in über zweitausend Meter Höhe beendete dieses Bestreben vorzeitig.

Mit dem Terminus der aufgeklärten Gesellschaft sollte sehr vorsichtig umgegangen werden: wenn eine Gesellschaft den Glauben an die Bestimmtheit durch Götter abgelegt hat – in diesem Zusammenhang spricht Karl Jaspers von der „Achsenzeit der Weltgeschichte“ – garantiert das nicht zwingend, dass sie statt dessen Antworten auf die Fragen nach dem guten Leben sucht, sozusagen den Pfad der „Zivilisation“ mit tugendhaften Verhaltensweisen und kultivierten, toleranten, rücksichtsvollen Umgangsformen voranschreitet.

Möglich, dass sich der Mensch heute über sich selbst und seine Stellung in der Gesellschaft stärker bewusst ist, als vor vier- oder fünftausend Jahren. Ob jedoch im Sinne einer hegelschen oder marxschen Dialektik die Realität der Synthese damit zufriedenstellender ist, bleibt zweifelhaft und erst recht, ob dieses Ergebnis auch tatsächlich höher zu bewerten ist als These und Antithese. Hier soll der Ordnung halber dazugesagt werden, dass, der Kritik Hegels an Plato folgend, auch der platonische Ideenhimmel – somit die Idee des Guten, das absolut Gute, das nur Philosophen annähernd schauen können und das keine höhere Form der Synthese kennt – keine befriedigende Alternative des Problems darstellt.

Fragen wir darüber hinaus nicht nur nach dem, was den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet, sondern fragen wir weiter, was das gute Leben des Menschen vom guten Leben anderer Lebewesen unterscheidet, so werden wir bei erster Betrachtung dazu geneigt sein, mit Aristoteles aufzuwarten. Für ihn ist das oberste dem Menschen erreichbare Gut ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit, bzw. der vorzüglichsten und vollendetsten, wenn es mehrere Formen von ihr gibt. Einerseits ist es richtig, dass die dem Menschen eigentümliche Leistung ein Tätigsein der Seele ist (verglichen mit anderen Lebewesen wie Pflanzen oder Tieren), ob aber das

oberste, dem Menschen erreichbare Gut ein Tätigsein der Seele im Sinne ihrer wesenhaften Tüchtigkeit (bzw. ihrer vorzüglichsten und vollendetsten, wenn es mehrere Formen von ihr gibt) ist, ist zweifelhaft. Was, wenn Aristoteles bei dieser ersten „Skizze des obersten Gutes“ irrt? Was, wenn hier ein logischer Fehlschluss vorliegt? Aristoteles gelangt „von der Prämisse, dass keine dieser Güterreihen ohne Endziel bleiben darf, zu der Konklusion, dass es genau ein höchstes Endziel für alle möglichen Strebenshierarchien geben muss. Damit begeht er einen Fehlschluss, denn verschiedene hierarchisch geordnete Güterreihen würden auch dann noch abgeschlossen sein, wenn jede dieser Reihen über ein eigenes Ziel verfügte. – Trotz dieses logischen Fehlers ist Aristoteles’ Argument keineswegs abwegig, denn wenn man davon ausgeht, dass schon aus Gründen der begrenzten Zeit und Ressourcen verschiedene Strebens- und Güterreihen in einem Leben koordiniert werden müssen, dann setzt eine solche, nach Gründen erfolgende Koordination verschiedener Strebensziele einen einheitlichen Maßstab voraus, und einen solchen liefert nach Aristoteles Vorstellung vom höchsten Gut, das gute Leben“ .

Da der Mensch stets nach dem Guten strebt und darin der eigentliche Antrieb für sein Tun liegt, sieht Aristoteles das höchste Gut bzw. das höchst zu erstrebende Ziel in der Verwirklichung des guten Leben bzw. des Glücks (Eudaimonismus) – für Epikur wird später die Lust selbst zum Inhalt des Glücks (Hedonismus). Bei Kant, der Eudaimonismus wie Hedonismus kritisiert, wird schließlich die Pflicht oder Sittlichkeit zum obersten Maßstab vollkommenen Glücks. Die Glückseligkeit (eudaimonia) ist bei Aristoteles das Ende einer Gliederreihe vieler verschiedener Strebensziele: Jemand lernt einen Beruf, um zu arbeiten, um Geld zu verdienen, um sich den Lebensunterhalt leisten zu können, ... Würde am Ende dieser Reihe kein Endziel stehen, wäre das Streben leer und nutzlos, „das gibt nämlich ein Schreiten ins Endlose, somit ein leeres und sinnloses Streben“ und es ist daher notwendig, „wenigstens umrisshaft das Wesen des obersten Gutes zu fassen“ .

Der Verstand kann als dieses oberste Gut einzig und alleine nur seiner selbst Willen Verstand sein. Er kann nur versuchen, sich selbst zu reflektieren, sich selbst genügsam zu sein, er kann nicht aus sich heraustreten. Jeder Versuch wäre nur eine Schimäre. Jeder Versuch, ein oberstes Gut außerhalb seiner selbst zu suchen ist verlorene Liebesmüh. Denn für Aristoteles ist „die Lust am reinen Denken die höchste, weil das Denken die eigentliche Bestimmung des Menschen und daher seine wertvollste Tätigkeit ist“ . Jeder Versuch, sein physisches Selbst an etwas zu orientieren, das als „oberstes Gut“ außerhalb des eigenen Tätigseins seiner Seele definiert wurde, schadet nur dem physischen und psychischen Selbst. Es ist weder gut, noch schlecht, weil das, absolut gesehen, keinen Unterschied macht. Aber für das menschliche Individuum ist es mühselig, anstrengend und nicht im Sinne seines Erfinders. Das oberste Gut des Menschen kann nur die Verwendung seines Verstandes allein um seiner selbst Willen sein. Das oberste Gut, von dem bei Aristoteles die Rede ist, ist kein materielles Gut.

1.2. Vom Begriff selbst, dem Denken, dem Verstand, der Sinnlichkeit, Vernunft, und Erkenntnis – eine deskriptive Analyse mit kritischem Verstand

Vor der weiteren Argumentation für die Hilflosigkeit des Verstandes, das gute Leben des Menschen zu definieren, soll zunächst versucht werden, die Begriffe (und den Begriff selbst) zu analysieren und ihre Bedeutung für diesen Zusammenhang einzugrenzen, um in weiterer Folge auf den so gesetzten Prämissen weiter aufbauen zu können. Unter Prämisse soll hier die subjektive Klarstellung der einzelnen Begriffe verstanden werden.

Die Schwierigkeit des Seins, des Da, der Welt und allem anderen wird in der Darstellung der Vorstellung eines Gegenstandes im Allgemeinen erkennbar. Der Begriff (hier: die Bezeichnung von etwas), als eine der ältesten und mehrdeutigsten Bezeichnungen der Philosophie, enthält nach den Vorstellungen der Antike und des Mittelalters aus jeweils vielem einzeltem Seienden das Gemeinsame, das „Wesen“ (griech.: *eidos*, lat.: *idea*). Zur Begriffsbildung gehört dieser Auffassung zufolge das Zusammenwirken zweier Kräfte: die aktive Kraft der Vernunft (*nous*, *intellectus*), die den Gesichtspunkt, unter dem etwas wesentlich ist, vorgibt und dem passiven, empfangenden Vermögen der Sinnlichkeit (*aisthesis*, *sensatio*), die der Vernunft den einzelnen Gegenstand vorlegt, aus dem das Wesen gedanklich herausgelöst werden soll. Das Zusammenwirken beider Kräfte vollzieht sich im Verstand (*dianoia*, *ratio*). Doch auch diese Begriffslehre wird im Laufe der Philosophiegeschichte erschüttert. Erstmals im Nominalismus, wo der Begriff nur noch allgemeiner Name für viele ähnliche Dinge wird, eine Abkürzung, die repräsentativ an die Stelle der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des einzelnen Seienden tritt. Die Begriffslehre des englischen Empirismus (Locke, Hume) kennt nur mehr Erfahrungs-Begriffe, denen die sinnliche Gegebenheit als Ausgang eines Erkenntnisprozesses unentbehrlich ist. In der klassischen Tradition entsprach dem Stamm- oder Ur-Begriff eine eigene geistige Anschauung (Husserl erneuert diese Lehre und spricht von „kategorialer Anschauung“). Bei Kant ist der Begriff unanschauliche Vorstellung, da für ihn Anschauung nur sinnlich sein kann: Nur allein reine Anschauung oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori. Als empirischer Begriff ist er die Ordnung eines anschaulichen Inhalts unter einer Regel des Verstandes. Als reiner Begriff ist er diese Anschauung ordnende Verstandesregel selbst. Das Verhältnis von Anschauung und Begriff charakterisiert Kant demnach so: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Ende des 18. Jahrhunderts tritt in der philosophischen Romantik als Reaktion auf das mechanistische Welt- und Menschenbild der Aufklärung die unvergleichlich-einmalige Form einer Persönlichkeit, eines geschichtlichen Werkes oder Ereignisses hervor, die nun neben dem Allgemein-Begriff der klassischen Logik als bis dato unmöglich erscheinender Individual-Begriff existiert und es der Geschichte erstmals ermöglicht, in den Rang einer Wissenschaft aufzusteigen. Bei Hegel wird der Begriff schließlich zum sich selbst verstehenden Wesen der Erscheinung, dessen dialektische Selbstbegegnung als Gang des Geistes zugleich der Gang der Weltgeschichte ist. Die Charakterisierung des Begriffs ist bis heute umstritten. So sind in manchen Theorien der formalen Logik Begriffe ideale Gegenstände, die durch Prädikate ausgedrückt werden. Einen Begriff von etwas zu haben, meint daher oftmals die Bedeutung oder das Wesen des entsprechenden Phänomens zu kennen und in der Lage zu sein, es von anderen zu unterscheiden.

Der Vorgang des Denkens wurde im Verlauf der Philosophiegeschichte unzählige Male zu beschreiben und abzugrenzen versucht. So unterscheiden Parmenides und Plato das philosophische Denken (*noesis*) vom bild- und sinnengebundenen, nur Meinungen erzeugenden Denken (*doxa*). Plato unterscheidet auch das reine Denken (*nous*) vom erkennenden Denken (*dianoia*). Für ihn ist das

Denken ein Gespräch der Seele mit sich selbst: „Also Denken und Rede sind dasselbe, nur dass das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme vor sich geht, Denken genannt worden ist.“ Aristoteles unterscheidet ein leidendes, passives, stoffgebundenes Denken (*nous pathetikos*) und ein tätiges, von nichts anderem bestimmtes, nur sich selbst bestimmendes, freies Denken (*nous poietikos*). Auch in der Scholastik beschäftigen sich die Denker mit dem Denken jenseits des sinnlich wahrnehmbaren, bleiben aber in Anlehnung an die Antike, insbesondere an Aristoteles, am stofflich wahrnehmbaren verhaftet. Für Meister Eckhart ist alles, was man von Gott denken kann, Gott ganz und gar nicht. Denn Gott ist jenseits des sinnlich erkennbaren. Nicolaus von Cues fragt in *Von der Wissenschaft des Nichtwissens* kritisch, wie denn das Denken jenseits des Stofflichen vorstellbar sein soll. Für ihn lässt sich kein Sein denken ohne das Sein. In der neuzeitlichen Philosophie wird das Denken vorwiegend als subjektive Tätigkeit im Gegensatz zum objektiven Sein und Geschehen gesehen. Für Hobbes ist es ein Rechnen, ein Addieren und Subtrahieren von Begriffen, die selbst nur Zeichen der Dinge sind. Bei Descartes ist es ein Bewusstsein im Gegensatz zum Körperlichen (*cogito ergo sum*). Die Aufklärung macht das Denken zu einem höheren seelischen Vermögen, das Kant von der Anschauung und vom Erkennen abgrenzt. Hegel denkt sich selbst, indem er das Andere, den Gegenstand, denkt. Dadurch schließt sich das Denken in dem Gegenstand mit sich selbst zusammen und führt so zur Dialektik. Im 19. und 20. Jahrhundert wurde das Denken vielfach materialistisch, mechanistisch und durch seine Eigengesetzlichkeit (Denkpsychologie) zu erklären versucht. Die Denkforschung ist heute zu einem eigenen, sehr komplexen Fachgebiet der Psychologie geworden.

Denken ist, so die dritte These, für das gute Leben in einem Naturzustand nicht notwendig. Durch Denken kann kein „umrisshaftes Wesen“ eines guten Lebens definiert werden, über den Verstand als Voraussetzung für das Denken gelangt der Mensch zu keinem guten Leben. Es kann nur zu denken versucht werden, was des Menschen gutes Leben wäre, hätte er, als speziesbedingtes Merkmal, keinen Verstand. Von diesem einzig echten Urzustand aus muss zu denken versucht werden, wie das Leben mit Verstand nicht schlechter gelebt werden kann als das Leben im echten Urzustand. Denn der echte Urzustand soll hier als Ausgangspunkt für das gute Leben gedacht werden.

Weitgehende Einigkeit herrscht darüber, dass der Verstand Voraussetzung für das Denken ist. Die damit verbundene Frage nach der Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft geht auf Platon zurück. Er unterscheidet die Vernunft (*nous*), von der die Ideen erkannt werden, von der sinnlichen Verstandeserkenntnis (*dianoia*), die Schritt für Schritt vorgeht, von einer Vorstellung zur anderen logisch fortschreitet, so das Ganze aus seinen Teilen aufbaut und sich stets auf die sinnliche Erfahrung bezieht. Somit kann der Verstand allgemein als das Vermögen zu denken, zu erkennen und zu urteilen beschrieben werden, soweit er sich auf die sinnliche Anschauung bezieht, die er mittels der Begriffe zu einer Einheit zu ordnen versucht. Die Vernunft hingegen bezieht sich auf den Verstand, leitet, regelt und ordnet die Verstandestätigkeit. Die Fähigkeit des Menschen zur Wahl beruht auf der anthropologischen Annahme vom Menschen als selbstbewusstem Wesen, zurückgehend eben auf dieses antike Verständnis, das im Menschen das Wesen sah, das „Vernunft hat“ (*zoon logon echon*), „das also Zusammenhänge zu durchschauen und sich ein eigenes Urteil zu bilden vermag“. Die Vernunft setzt dem Verstand seine Grenzen. Somit bedarf der Verstand einerseits der sinnlichen Anschauung (des sinnlichen Materials), andererseits der leitenden, regelnden und zielsetzenden Tätigkeit der Vernunft. Hier werden auch wieder die Probleme der Transzendenz sichtbar, die ja für sich in Anspruch nimmt, jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren vorstellbar zu sein. Ob hier dem Verstand von der Vernunft nicht zu viel abverlangt wird? Selbst die

analytische Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft ist eine Tat der Vernunft. Hier wird das Vorgehen der Vernunft sichtbar: Sie zerlegt das Ganze in kleine, verkraftbare Teile. Nur die vielen kleinen Schritte bringen der Vernunft Erkenntnis. Es ist unmöglich, das Sein, das Da oder die Welt als Ganzes zu erkennen.

Unter Verstand soll hier die Fähigkeit des Menschen verstanden werden, durch Denken Sinnzusammenhänge zu erkennen und Bedeutungen abzuleiten, seine Umwelt sowohl theoretischer als auch praktischer Natur zu begreifen, zu erkennen, zu erschließen, sie bewusst wahr zu nehmen, um sich selbst darin zu reflektieren. Doch muss der Verstandesbegriff im Kontrast zum nur empfangenden Sinnlichen unterschieden werden. Auf Kant geht die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft dahingehend zurück, als dass der Verstand als das Vermögen beschrieben wird, aus der Mannigfaltigkeit der äußeren Welt Begriffe zu bilden und Urteile zu fällen, wohingegen die Vernunft als das umfassendere Erkenntnisvermögen universeller Zusammenhänge und Werte beschrieben wird. Eben diese Unterscheidung hat sich im heutigen Sprachgebrauch der Philosophie durchgesetzt.

Das rein rezeptive Sinnliche ist im Kantschen Sinne somit als Kontrast zum Verstandesbegriff zu sehen. Diese Dreiteilung von Verstand, Sinnlichkeit und Vernunft soll hier beibehalten werden. Der Sinnlichkeit obliegt nach Kant ein Erkenntnisvermögen der Art, das auch Vorstellungen a priori ermögliche, wie unsere Vorstellung von Raum und Zeit. Damit wendet er sich gegen die Vorstellung Leibniz', die Sinnlichkeit sei nicht in ihre einzelnen Merkmale analysierbar. Vielmehr versucht sich Kant in einer Verbindung zwischen Rationalismus und Empirismus. Eben hier kommt er zu dem Schluss, die Sinnlichkeit sei blind, wenn sie ohne Verstand gedacht wird und der Verstand sei leer, wenn nicht die Sinnlichkeit den Bezug zu wirklichen Dingen herstellt. Nur in Beziehung aufeinander sind die beiden Erkenntnisstämme demnach wahrheitsfähig. Somit widerspricht Kant nicht nur dem klassischen Rationalismus von Leibniz, sondern auch dem Empirismus, der sinnliche Empfindungen für sich genommen nur als kognitiv gelten lässt. Unter Vernunft im engeren Sinn versteht Kant daher ein Vermögen, welches anders als der Verstand nicht konstitutiv auf die Realität bezogen ist, sondern über die Erfahrung hinausgeht. Die menschliche Vernunft, so Kant in der Kritik der reinen Vernunft, wird durch Fragen belastigt, die sie nicht abweisen kann. Sie sind ihr durch die Vernunft der Natur selbst aufgegeben, die sie aber nicht beantworten kann, da sie alles Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigen. Somit sind Begriffe wie Gott, Freiheit oder Unsterblichkeit bei Kant Vernunftbegriffe oder transzendente Ideen, die über die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis hinausgehen und daher unbeantwortbar sind.

Ohne weiteren Verweis auf die aktuelle Debatte in der analytischen Philosophie sei hier nur auf die Dringlichkeit der Unterscheidung der Sinnlichkeit von Verstand und Vernunft hingewiesen. Die Sinneswahrnehmung nimmt in der Symbiose einen wenigstens ebenso wichtigen Stellenwert ein wie die sie verarbeitende Verstandesfähigkeit und die verstandeserkennende Vernunftfähigkeit (die „nur“ zu einem einheitlichen Ganzen zu ordnen und die Einheit des Wollens und Handelns mit dem Sittengesetz sinnvoll in Einklang zu bringen). Entscheidendes Merkmal des Menschen, wodurch er sich durch die ebenfalls mit Sinneswahrnehmung ausgestatteten Mitbewesen auf der Erde unterscheidet, ist jedenfalls die Fähigkeit, die ihm durch seinen Verstand zukommt. Daraus folgt:

Hätte der Mensch keinen Verstand, würde er in unauffälliger Symbiose mit seinen Mitbewesen den Planeten bewohnen. Besucher aus fernen Galaxien würden uns mit anderen Primaten einer bestimmten Stufe auf der Evolutionsleiter zuordnen. Dieses Gedankenexperiment soll eine Sichtweise explizieren, von der aus eventuell mehr erklärt werden kann, als das bisher der Fall war. Das Problem liegt, unschwer erkennbar, beim Verstand selbst. Hätte der Mensch niemals seinen Verstand „entwickelt“, wäre er nicht homo doctus geworden, würde er unreflektiert, stark behaart mit Reißzähnen von einem Baum auf sein Mittagessen warten ... oder so ähnlich. Hätten wir heute, jetzt, sofort, plötzlich keinen Verstand mehr, wären wir nach wenigen Tagen erfroren oder verhungert, da wir, um mit den Worten Arnold Gehlens zu sprechen, in erster Linie Mängelwesen sind (auch wenn diese Behauptung später von Portmann, Adorno, Habermas und Heidegger, alle bekanntlich scharfe Gegner der Anthropologie, zurückgewiesen wurde). Unter Mängelwesen soll hier ein Wesen verstanden werden, das zum Überleben mehr braucht, als das, womit es ausgestattet ist – ein warmes Fell, Reißzähne, vier Mägen, usw. Das bedeutet, dass der Mensch, will er überleben, zwangsläufig seinen Verstand benutzen muss, um diese Defizite ausgleichen zu können. Vermutlich liegt auch darin eine Ursache für unsere ureigensten Ängste verborgen: Dem Wissen von der Unfähigkeit, ohne externe Dinge überleben zu können oder die Ursache für den Irrglauben, durch die Ansammlung immer mehr externer Dinge immer noch besser leben zu können. An dieser Stelle soll jedoch abgebrochen werden, um nicht zu tief in Darwins Abstammungslehre oder Freuds Psychoanalyse einzudringen. Es soll darauf hingewiesen werden, dass der Mensch heute definitiv seinen Verstand benötigt, um zu überleben. Weshalb das so gekommen ist, damit beschäftigen sich die Anthropologen. Aber worauf es ankommt, ist die dritte These, dass wir Aristoteles' eudaimonia, das gute Leben, und unseren Verstand trennen müssen. Das bedeutet nicht, den Verstand nicht einsetzen zu dürfen. Ganz im Gegenteil: es ist notwendig, ihn auszubilden, zu trainieren, ihn zu schärfen, aber das gute Leben finden wir mit ihm nicht. Ein Hase hat keinen Verstand. Das bedeutet nicht, er könne kein gutes Leben führen. Es wäre menschliche Arroganz, ihm zu unterstellen, nur weil er ein Hase ist, könne er kein gutes Leben führen.

Existenzängste zeigen dem Menschen zwar noch nicht die Grenze der Überlebensfähigkeit, da manche Menschen bereits Existenzängste und Sorgen um ihre essentielle Sicherheit bekommen, wenn sich ihr achtstelliges Sparguthaben um zehn Prozent verringert, aber sie zeigen ganz deutlich die Unfähigkeit des Verstandes, ein gutes Leben zu definieren. Denn auch für den Kapitalisten mit großem Vermögen ist es subjektiv empfunden kein gutes Leben, wenn er unter permanenten Existenzängsten leidet, weil sich sein Vermögen um zehn Prozent verringert hat und er deshalb zweimal wöchentlich zur Psychotherapie geht. Spätestens jetzt drehen wir uns im Kreis. Wenn der Verstand nicht in der Lage sein soll, ein gutes Leben zu definieren, wie soll er dann die Vorstellung definieren, wie es wäre, hätte der Mensch keinen Verstand. Vermutlich würde dann darüber ein großer Streit ausbrechen und die verschiedenen wissenschaftlichen Teildisziplinen würden darauf bestehen, dass der Mensch ohne Verstand so oder so oder so wäre. Obwohl das hier für unsere Überlegung ziemlich unerheblich ist.

Wenn angenommen wird, dass das Vorhandensein von Schnellstraßen und Pkws und der Umstand, am Land zu wohnen, in der Stadt zu arbeiten und jeden Tag der Arbeitswoche Dutzende Kilometer hin und her zu pendeln, das gute Leben ist, dann handelt es sich hierbei um nichts anderes als ein

ungültiges Argument, da die Prämissen schlichtweg unwahre Gesetze sind. „Eine [...] historische Analyse des Glücks dürfte somit plausibel machen, dass trotz des enorm gestiegenen materiellen Wohlstands das Glücksniveau insgesamt nicht zugenommen hat. Historisch betrachtet ist also kein linearer Trend hin zu einer glücklicheren Gesellschaft erkennbar. ... Es gibt also eine Vielzahl verschiedener Wege zum Glück.“ Der Verstand ist für die Definition, der inhaltlichen Festlegung des guten Lebens nicht zweckdienlich. Hinter dieser These verbirgt sich die Idee der kritischen Haltung des Konzepts der philosophischen Lebenskunst wie von Schmid beschrieben wird, der zufolge vor dem historischen Hintergrund der Einwände Wielands und Kants keine inhaltliche Festlegung der Lebenskunst mehr betrieben werden kann. Vielmehr steht ihre quasi-transzendente Grundlegung im Vordergrund, wonach diese „nur eine theoretische Auseinanderlegung all dessen, was Lebenskunst überhaupt beinhalten kann und welche ihrer Bestandteile aller Erfahrung nach als grundlegend zu bezeichnen sind“. Dies wird verständlich bei historischer Analyse der Philosophiegeschichte unter dem Aspekt der philosophischen Frage nach der Kunst des Lebens. Die Vielfalt hypothetischer Elemente zur Ausformulierung von Lebenskunst erstreckt sich von der Antike mit ihren sokratischen, platonischen, aristotelischen, kynischen, epikureischen, stoischen Elementen bis herauf in die Neuzeit, gekennzeichnet durch moderne, essayistische, skeptische oder kritische Elemente. Erst die kritische Haltung vom Konzept der Lebenskunst erlaubt eine kritische Reflexion der Frage nach der Lebenskunst selbst. Was auch immer das gute Leben ist, es kann nicht darum gehen, Regeln vorzuschreiben oder fertige Rezepte anzubieten. Denn trotz aller Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem guten Leben ist eines unumstößlich: Es kann kein Zurück hinter das Selbstverständnis des verständigen, aufgeklärten Subjekts in der Philosophie der Lebenskunst geben, dessen Merkmal scheinbar die Vernunft ist.

Kommen wir zum Begriff der Vernunft: Darunter soll hier (von griech. *nous*, lat. *intellectus agens*) die Bezeichnung für die oberste Vollzugsweise des menschlichen Geistes, das Vermögen der Zusammenschau übergreifender Seinsordnungen und Sinnzusammenhänge, verstanden und somit vom analysierenden Verstand (von griech. *dianoia*, lat. *ratio*) unterschieden werden. Die Vernunft, wie sie hier verstanden werden soll, unterscheidet sich vom neuzeitlichen Vernunftbegriff, der wesentlich durch den deutschen (absoluten) Idealismus geprägt wurde. Vielmehr wird der kritische Vernunftbegriff im Sinne Immanuel Kants vertreten!

Für Kant liefert der Verstand das Material für die Vernunft. Er unterscheidet zwischen theoretischer Vernunft – bei Kant ist die reine Vernunft ein Teil von ihr – die unter der Leitung der Ideen alle Verstandeserkenntnisse zu einem einheitlichen Ganzen zu ordnen sucht, und praktischer Vernunft, die, bestimmt vom sittlichen Willen, die Ideen postuliert, um die Einheit des Wollens und Handelns mit dem Sittengesetz als sinnvoll zu ermöglichen. Die praktische Vernunft fordert den Anspruch des Menschen, sein Handeln an allgemeinen Grundsätzen zu orientieren und es gemäß verbindlichen Normen begründen und rechtfertigen zu können. Sie sucht Antworten auf Kant's Frage: „Was soll ich tun? ... Die zweite Frage ist bloß praktisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdenn doch nicht transzendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht beschäftigen.“ Hingegen beschäftigt sich die theoretische Vernunft mit den allgemeinen Grundsätzen des Erkennens. Den Gang der Erkenntnis beschreibt Kant so: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.“ Damit legt Kant den Grundstein für die bis heute

heftig diskutierte Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Erkennens: „Was kann ich wissen?“ Diese Frage erhebt sich nach wie vor über den modernen, empirischen Wissenschaftsbegriff (für den rein die Erkenntnis des Gegebenen Wahrheit hat) um a priori zu fragen, was und wie viel Verstand und Vernunft frei von aller Erfahrung erkennen können.

Im Begriff Erkenntnis finden wir, der Kantschen Definition entsprechend, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft wieder vereint. Für ihn ist Erkenntnis nur durch Vernunft möglich. Die reine Vernunft in diesem Erkenntnisvorgang ist jene, die a priori zu erkennen vermag: „Die erste ist theoretische, die andere praktische Erkenntnis der Vernunft. Von beiden muss der reine Teil, so viel oder so wenig er auch enthalten mag, nämlich derjenige, darin Vernunft gänzlich a priori ihr Objekt bestimmt, vorher allein vorgetragen werden, und dasjenige, was aus anderen Quellen kommt, damit nicht vermengt werden;“ Mit diesen Worten wird dem modernen Erkenntnisgewinn der meisten Wissenschaften jedenfalls nicht Rechnung getragen. Doch zugleich erkennt Kant, dass auch unser Vermögen, a priori zu erkennen, niemals über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen kann. Die Sache an sich selbst sei zwar für sich wirklich, aber von uns unerkannt. Somit sucht Kant die tugendhafte Mitte zwischen Rationalismus und Empirismus, von der sich der deutsche Idealismus wieder entfernt. Kant bemühte sich um das Auffinden des Geltungsgrundes endlicher Erkenntnis, der deutsche Idealismus versuchte darüber hinausgehend den Geltungsgrund absoluter Erkenntnis und damit das Absolute selbst offen zu legen. Im Sinne praktischer Lebensphilosophie wird hier die Erkenntnis in erster Linie als empirische Wahrnehmung mit Hilfe der Sinne verstanden, ohne zugleich das Transzendente verleugnen zu wollen. Doch wird hier die Beschäftigung mit Letzterem eher als intellektueller Luxus verstanden, in einer Welt, in der die Frage der (Über-)Lebenskunst für zu viele Menschen rein praktische und keine transzendente Bedeutung hat.

Gehen wir nochmals zurück zur zweiten These, dass sich die Frage nach dem guten Leben prinzipiell für alle Lebewesen und zu jeder Zeit an jedem Ort stellt, obgleich alleine die Definition des guten Lebens und die Behauptung, dass es so etwas wie das gute Leben für alle Lebewesen gibt, eine Überlegung ist, die durch den Verstand angeleitet ist. Aber stellen wir uns einfach vor, wir wären Raumfahrer und kämen jetzt auf die Erde um den Planeten zu untersuchen – sozusagen von extern. Versuchen wir für einen Augenblick, nicht Teil des Ganzen zu sein. Angenommen, wir würden eine Reihe verstandloser Lebewesen, darunter auch den Menschen, entdecken, alle lebten so vor sich hin, natürlich gäbe es keine Landstraßen oder Autos, keine Schiffe, keine Atomkraftwerke, keinen Strom, es wäre so, wie ohne Menschen, oder eben nur mit Menschen ohne Verstand. Aber wir würden doch niemals annehmen, die Lebewesen auf dem Planeten lebten ein schlechtes Leben. Nein, vielmehr lebten sie ein undefiniertes Leben, weder gut, noch schlecht. Die Klassifizierung von gut oder schlecht geben ja wir, die Externen, den Lebewesen auf dem Planeten Erde. Nun müssten wir also davon ausgehen, dass das Leben in seinem „Naturzustand“, also ohne Menschen, oder mit Menschen ohne Verstand, ein Leben wäre, das weder gut, noch schlecht ist. Die Lebewesen lebten, von Kometeneinschlägen, Vulkanausbrüchen, Überschwemmungen, Seuchen oder sonstigen Naturereignissen einmal abgesehen, vermutlich relativ ausgeglichen, wir würden vielleicht sagen langweilig, vor sich hin. Nach wie vor wissen wir nicht, wie der verstandlose Mensch lebt, aber wir nehmen an, dass er in dem wechselseitigen Miteinander mit allen Mitlebewesen seinen Platz gefunden hat. Wenn hier von der These gesprochen werden soll, dass sich prinzipiell für jedes

Lebewesen zu jeder Zeit die Frage nach dem guten Leben stellt, dann soll vom echten Urzustand gesprochen werden, im Gegensatz zu Rawls' Urzustand in der Gerechtigkeitstheorie, Rousseaus' Naturzustand im Sinne der persönlichen Freiheit als Voraussetzung für die Herstellung der politischen Freiheit als zweite Natur des Menschen oder Hobbes' Urzustand des sich selbsterhaltenden, nach Macht strebenden Wolfes. Bei all diesen Naturzustandstheoretikern wird stets vom Menschen mit Verstand ausgegangen. Doch für den Menschen mit Verstand kann es keinen definierbaren Natur- oder Urzustand geben. Denn wäre dieser Urzustand eindeutig erklärbar, wäre der Mensch willenlos, unfrei und in seinem Handeln determiniert. Er lebte wie eine Maschine vor sich hin. Da dem jedoch nicht so ist und menschliches Handeln oft nicht erklär- oder verstehbar ist, soll an dieser Stelle jeder Gedanke an einen Naturzustand, einen Zustand, wie denn der Mensch ursprünglich – von „Natur“ aus – wohl wäre, verworfen werden. Hinter diesen Überlegungen steht auch keine „klassische“ Frage nach dem positiv oder negativ besetzten Menschenbild. Darauf soll später durchaus noch eingegangen werden, jedoch im Zusammenhang mit der Frage nach der Freiheit oder Determiniertheit menschlichen Handelns. Der hier beschriebene echte Urzustand vermittelt kein Menschenbild, als vielmehr ein gedankliches Konstrukt, eine Denkhilfe, von der aus im Sinne praktischer Philosophie menschliches Handeln beobachtet und kritisch reflektiert werden soll.

Was hat nun der echte Urzustand mit dem guten Leben zu tun? Was ist gut daran? Mit gut soll hier das Fehlen des Verstandes bezeichnet sein, da, so die vierte These, erst mit seinem „Auftreten“ Probleme begannen, die, so die fünfte These, zur Größe und Dichte der sozialen Einheiten, zu denen sich die Menschen zusammenschlossen, überproportional größer und unbewältigbarer werden.

1.3. Vom echten Urzustand

Ein Problem, das durch die Symbiose von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft auftreten könnte, ist beispielsweise die Überlegung (das (Nach-)Denken) zur (Verteilungs-)Gerechtigkeit. Diesbezüglich sucht der („nord-westliche“) Mensch seit geraumer Zeit nach umfassender Erkenntnis. Einige ausgewählte Erkenntnisse sollen hier dargestellt werden.

John Rawls geht bei seinem Nachdenken über die Gerechtigkeit von einem Schleier des Nichtwissens aus: „Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt. Dies gewährleistet, dass dabei niemand durch die Zufälligkeit der Natur oder der gesellschaftlichen Umstände bevorzugt oder benachteiligt wird. Da sich alle in der gleichen Lage befinden und niemand Grundsätze ausdenken kann, die ihn aufgrund seiner besonderen Verhältnisse bevorzugen, sind Grundsätze der Gerechtigkeit das Ergebnis einer fairen Übereinkunft oder Verhandlung“. Rawls Konzept vom guten Leben ruht also auf der Annahme, „dass niemand seine Stellung in der Gesellschaft kennt, seine Klasse oder seinen Status, ebenso wenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft. Ich nehme sogar an, dass die Beteiligten ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht kennen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt“ (oft wird hier von der Vermeidung der sogenannten „Begabungslotterie“ gesprochen). Eines der inzwischen seit Jahrzehnten bei Rawls diskutierten Grundprobleme liegt aber in der Bestimmung der Gerechtigkeitsgrundsätze für die Erarbeitung des Begriffs der Gerechtigkeit. Diese Bestimmungen werden zwar umfangreich ausformuliert, ändern jedoch nichts an der Grundproblematik:

1. Das Problem des stark theoretischen Charakters des Schleierprinzips (die Menschen hinter dem Schleier müssten so tun, als wüssten sie nichts über sich selbst.
2. Zugleich müssten sie aber Enzyklopädisten, im Idealzustand sogar allwissend sein. Rawls stellt hier zu große Ansprüche an die Aufklärung.
3. Die Gerechtigkeitsgrundsätze können auf keinem breiten, wertneutralen Konsens ruhen, denn jede der an der Gerechtigkeitskonzeption beteiligten Personen kennt erstens seine Stellung im System, auch wenn er so tut, als kenne er sie nicht (ein Mann wird niemals wissen, wie es ist, ein Kind auf die Welt zu bringen, ein Sehender wird niemals wissen, wie es ist, von Geburt an blind zu sein ...) und zweitens werden durch die Verwendung des Verstandes Gerechtigkeitskonzeptionen entwickelt, die an der Zahl so unterschiedlich sind, wie es Menschen auf diesem Planeten gibt.

Wenn es auf einen Kompromiss hinauslaufen sollte, wird dieser um so allgemeiner definiert sein, je mehr Menschen daran beteiligt sind und die Wahrscheinlichkeit, das gute Leben für sich zu finden, sinkt proportional zu Gunsten eines Kompromisses. An dieser Stelle steht dann wieder die Gesellschaft und nicht der Mensch im Zentrum der Überlegung und genau das soll hier vermieden werden. Darüber hinaus zeichnen sich bei Rawls' Prämisse von den freien und vernünftigen Menschen, die „in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation die Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden“ Widersprüche ab. Es ist der zweifelhafte Rawl'sche Vernunftbegriff, da es stets der Verstand ist, der Freiheit definiert und dieser kann nicht Grundbedingung oder unreflektierter Urzustand sein, von dem aus Gerechtigkeit definiert wird. Der „freie“ Mensch in Rawls' Urzustand kann ja nur ein freier Mensch kraft verstandesgemäßer Definition sein. Hätte er keinen Verstand, wäre er weder frei, noch unfrei. Darüber hinaus würde das auch keinen Unterschied machen. Daraus ergibt sich ein weiteres Problem: Die Ausgangsposition bei Rawls ist alleine in ihrer Begrifflichkeit schon viel zu stark determiniert. Von einem Urzustand kann hier jedenfalls nicht die Rede sein, wenn davon ausgegangen wird, dass kein echter Urzustand mit Menschen mit Verstand bestehen kann. Ein echter Urzustand kann nur einen Naturzustand beschreiben, in dem Lebewesen leben, die nicht über sich selbst reflektieren können. In einem echten Urzustand stellt sich die Frage nicht, ob durch die Zufälligkeiten der Natur oder der Gesellschaft jemand bevorzugt oder benachteiligt wird. Die Frage stellt sich erst, nachdem die Philosophiegeschichte lauter wunderbare, verständige Denker hervorgebracht hat, die letztlich mit dafür verantwortlich sind, dass es posturzeitliche Zustände gibt, die wenige Lebewesen stark bevorzugen und viele stark benachteiligen, wonach es für weitere großartige Denker wieder notwendig wird, sich Gedanken über die Gerechtigkeit in einer ungerechten Gesellschaft mit Menschen mit Verstand zu machen.

Ein Urzustand beschreibt eine erkenn- oder erfahrbare Gegebenheit zu einem bestimmten Zeitpunkt oder Zeitraum, von dem aus eine Veränderung beginnt. Dieser Urzustand kann viele Facetten haben, so auch jene in Rawls' Gerechtigkeitstheorie. Doch was kommt nach seinem Urzustand? Noch freiere, noch vernünftige Menschen, welche aber zum Schutz ihrer selbst stets hinter dem Schleier des Nichtwissens verborgen bleiben müssen? Braucht der freie, vernünftige Mensch tatsächlich einen Schleier, um „Gerechtigkeit als Fairness“ zu verwirklichen? Ist denn nicht gerade die gelebte Gerechtigkeit Merkmal des freien, vernünftigen Menschen? Wenn ja, wie können unfreie, unvernünftige Menschen einen Zustand der Gerechtigkeit konzipieren, in dem sie sich dann zu freien

und vernünftigen Menschen entwickeln können, um noch gerechtere Gerechtigkeitskonzeptionen zu entwickeln, in denen sie noch freier und noch vernünftiger sind, um noch gerechtere Gerechtigkeitskonzeptionen zu entwickeln, ... ? Wenn nein, was ist dann das Merkmal von Vernunft? Und ist die Freiheit ein Naturzustand oder ein von der Vernunft determinierter Begriff? Egal wie die Antwort ausfällt, sie bleibt in jedem Fall unbefriedigend und Rawls' Urzustand ein Paradox .

Nach dem echten Urzustand, der hier vertreten wird, kommt der homo sapiens, der schlicht vernunftbegabte, aber noch nicht vernunftgebrauchende Mensch, im Sinne einer, im Vergleich zu anderen Lebewesen, stärker ausgeprägten Großhirnrinde, ins Gedankenexperiment. Er besitzt die biologischen Voraussetzungen, sich selbst in seiner Umwelt bewusst und reflexiv wahrzunehmen . Dieser Prozess der Vernunftausbildung vollzog sich über Tausende von Jahren. Ob sich der Übergang vom Homo erectus zum Homo sapiens nach letzten Erkenntnissen vor zwei- oder dreihunderttausend Jahren vollzog oder der moderne Mensch, der Homo sapiens sapiens erstmals vor neunzigtausend Jahren auftrat oder erst später, ist für unsere Untersuchungen hier eher nebensächlich. Das Bewusstsein soll dahingehend gelenkt werden, sich über die Problematik der Vernunftausbildung selbst bewusst zu werden. Dieses Problem ist keine neue Erfindung, sondern es stellt sich in wesentlich grundlegenderer Form insbesondere als moralphilosophisches Dilemma zwischen Trieb-Kausalität und Vernunft-Normativität bereits im Rahmen der Aufklärung. Erwähnt sei hier nur umrisshaft der Konflikt von Kausalem und Normativem im Bereich der Moralphilosophie (Verstand) und der Anthropologie (Natur). Das Dilemma ist durchaus greifbar, mit dem hier zu kämpfen ist: Die Aufklärer, „denen die Erhebung des Menschen durch Befreiung vom Aberglauben und der Despotie am Herzen lag und denen seine Herrschaft über die Natur durch Wissenschaft und Technik vorschwebte, mussten ihn andererseits durch den Hinweis auf seine weitgehende oder gar bloße Naturhaftigkeit unablässig erniedrigen. Ihr Traum vom Menschen ließ sich mit ihrer Einschätzung von ihm sehr oft nicht in Einklang bringen.“ Was kann es also für einen Sozialtechniker Interessanteres geben, als sich mit der Ausarbeitung einer Symbiose zwischen Trieb und Vernunft zu beschäftigen und nach eben deren Einklang zu suchen oder sie gegebenenfalls zu widerlegen?

Die Kausalität zwischen Vernunft und Natur trifft das Merkmal des Mensch-Seins jedoch nicht in seinem Kern. Denn schon alleine die Beschäftigung mit der reinen oder praktischen Vernunft im Sinne Kants ist heute zum Ausgangspunkt neuerlicher Voreingenommenheit über die menschliche areté (im aristotelischen Sinn) geworden, da der neuzeitliche philosophische Vernunftbegriff ganz wesentlich durch die Philosophie des deutschen Idealismus geprägt wurde, ethisch-moralische Haltungen impliziert und daher stark wertbeladen ist. Ideen der Vergangenheit neu zu erfinden oder zu reformieren ist nicht notwendig, wenn angenommen wird, dass der Verstand und insbesondere die Vernunft im Zusammenhang mit dem echten Urzustand und der Suche nach dem guten Leben irrelevant sind. In Anbetracht dessen hilft Kants' Vernunft- oder Verstandesbegriff nicht weiter. Vernunft ist nur die dem Menschen zukommende Spezieseigenschaft. Mit ihr kann der Mensch sein Handeln willkürlich steuern. (In manchen Institutionen wie beispielsweise dem Militär wird ganz gezielt versucht, die Verstandesfähigkeit des Menschen zu unterdrücken um ihn zu einem nichts hinterfragenden, gehorsamen Befehlsempfänger zu degradieren – ihn zum Tier zu machen!) Die Vermutung, der Verstand bediene sich a priorischer Prinzipien um die Gegenstände der Erfahrung zu erkennen und die Vernunft im engeren Sinne gehe über die Erfahrung hinaus und werde daher von Fragen belästigt, die sie nicht abweisen kann, ist nichts anderes als eine transzendente Vermutung, eine Vermutung vom Menschen mit Verstand, der sich Gedanken über das macht, mit dem er sich Gedanken macht. Das gute Leben im Sinne eines besseren Lebens jenseits des echten Urzustandes

kann so nicht gefunden werden. Transzendente Überlegungen führen hier nicht weiter. Philosophische Komplexität ist kein zwingendes Merkmal des guten Lebens. Dieses Gut gilt es hier zu erfassen, denn „jedes praktische Können und jede wissenschaftliche Untersuchung, ebenso alles Handeln und Wählen strebt nach einem Gut, wie allgemein angenommen wird. Daher die richtige Bestimmung von „Gut“ als „das Ziel, zu dem alles strebt““. Mit der vorliegenden Untersuchung wird nach einem Gut gestrebt. Dem Versuch der Ausformulierung des guten menschlichen Lebens, das seine höchste Annäherung an das gute Leben der Polis, entsprechend der Weiterentwicklung der Kohrschen Theorie der Kleinheit, nur in Gesellschaft mit optimaler Größe erfährt.

Grundlegendes Problem bei der Ausarbeitung ist der Verstand selbst. Er ist das Einzige, das bei der Fertigstellung dieser Arbeit behilflich sein kann. Dabei ist er determiniert von Sinneseindrücken und Erfahrungen, von Erlebnissen, Vorurteilen und dem Wissen von der Unbestimmbarkeit und Vergänglichkeit verstandesgemäßer Erkenntnis. Sollte hier nun das gute Leben ausformuliert werden, beispielsweise in Form einer Ungerechtigkeitstheorie und würde dazu alle Literatur der Welt eingearbeitet und das Gelesene auch tatsächlich speichern und verknüpft werden können, würde das ebenso viel nützen, als wüssten wir überhaupt nichts. In der unendlichen Komplexität der heutigen Welt ist es nicht annähernd möglich, das gute Leben des Menschen zu bestimmen. Der wissenschaftliche Charakter dieser Arbeit alleine verbietet die axiomatische Behauptung definitiver Heilsfindung für die Frage nach dem guten Leben. Die Frage ist eine philosophische Frage. Die Philosophie ist eine Wissenschaft. Wissenschaft schließt die Selbstkritik mit ein. Sie setzt Verstehen voraus. Daher kann sie sich auch nur selbst kritisieren (vielleicht ein Schwachpunkt). Ihre Ergebnisse sind stets nur vorläufig und verlangen Kritik.

Man könnte nun annehmen, die Verbindung zwischen der Forschungsfrage nach dem guten Leben und der Wissenschaft (egal welcher) läge darin, Konzepte zum guten Leben zu erstellen, sich aber wohl dessen bewusst zu sein, dass diese (entsprechend den Postulaten der Wissenschaft, im Gegensatz zur Pseudowissenschaft) stets nur vorübergehende Gültigkeit haben werden. Trotz dieses wunderbar klingenden Wertfreiheits- und Neutralitätspostulats der Wissenschaft liegt gerade in dieser wichtigen, elementaren philosophischen Frage nach dem guten Leben für den Menschen, insbesondere im Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften, gemessen an den Erfahrungen der Vergangenheit, eine erhebliche Gefahr. Warum hier die Naturwissenschaften vorsätzlich „degradiert“ werden, hängt damit zusammen, dass sie sich vornehmlich mit der Außenwelt, der physischen Welt oder der Naturwelt beschäftigen, die Geisteswissenschaften hingegen mit der rein gedachten Welt, der psychischen Welt, der Welt, die wir mit unserer Vernunft gestalten können. Ein Beispiel zur Verdeutlichung: Als der Naturwissenschaftler Nikolaus Kopernikus das heliozentrische Weltsystem entdeckte, war das am Tag nach seiner Entdeckung nicht anders als am Tag zuvor. Die Erde drehte sich schon Jahr Millionen vor dieser Entdeckung um die Sonne und wird das auch die nächsten Jahrmillionen tun. Eigentlich änderte sich ja im Grunde genommen physisch nichts für den Menschen. Die Probleme wurden erst durch seinen Verstand geschaffen, namentlich dem Unverstand der Inquisition der katholischen Kirche, die die Entdeckung Kopernikus' unterdrückte und 1633 sogar einen Kirchenprozess gegen Galileo Galilei anstrebte, in dem er öffentlich abschwören musste. Trotzdem wurde er zu lebenslanger Haft verurteilt, die dann zu ständigem Hausarrest „gemildert“ wurde. Nach der Unterdrückung der kopernikanischen Theorie im Zuge des Kirchenprozesses gegen Galilei blieben nur wenige jesuitische Philosophen heimliche Anhänger von Kopernikus' Theorie. Viele andere nahmen das geozentrisch-heliozentrische System von Tycho Brahe an, viele von ihnen aus Angst vor Unterdrückung, Leid, Elend oder sozialer Ausgrenzung. Erst gegen

Ende des 17. Jahrhunderts übernahmen, mit dem Aufkommen der von Sir Isaac Newton vorgeschlagenen Himmelsmechanik, die meisten Denker in Britannien, Frankreich, den Niederlanden und Dänemark das kopernikanische System. Die Naturphilosophen in den anderen europäischen Ländern hielten jedoch noch ein Jahrhundert lang an den antikopernikanischen Ansichten fest. Erst 359 Jahre nach der Verurteilung Galileis durch die römisch-katholische Inquisition, im Jahre 1992, gestand eine päpstliche Kommission den Irrtum des Vatikans ein und Galilei wurde offiziell rehabilitiert. Fragt sich natürlich, was er 359 Jahre später davon hat. Eine Entdeckung der rein physischen Welt wurde unnötiger Weise abgelehnter Gegenstand einer rein gedachten Welt. Die Entdeckung dieses Phänomens in der physischen Welt, das schon Jahrtausende bestand, verursachte von einem Tag auf den anderen psychische und physische Probleme für viele Menschen allein durch die Übernahme in die geistige, die rein gedachte Welt, die wir einzig mit unserem Verstand konstruieren.

Wozu also nach einem guten Leben für die Menschen heute auf diesem Planeten suchen? Ein westeuropäischer Wissenschaftler im 21. Jahrhundert auf der Suche nach dem guten Leben für die Kastengesellschaft in Indien? Das ist Sarkasmus und der Inbegriff schwarzen Humors in der Wissenschaft (beispielsweise der Entwicklungstheorien) überhaupt. Ich bezeichne mich in diesem Zusammenhang weder als Traditionalist noch als Relativist im negativen Sprachgebrauch von Martha Nussbaum. Die menstruierende Frau in Indien sowohl aus der Küche als auch vom Webstuhl zu verbannen, da sie beides „verunreinigen“ würde, kann weder traditionell, noch relativ gesehen werden, sondern nur mit einem entsetzten Kopfschütteln. Doch gibt es durchaus Zweifel an dem von Nussbaum propagierten Essentialismus (worunter sie die Auffassung versteht, dass das menschliche Leben bestimmte zentrale und universale Eigenschaften besitzt, die für es kennzeichnend sind), der, nebst jeder Kritik, angeblich immer noch Raum für „eine historisch sensible Darlegung der meisten elementaren menschlichen Bedürfnisse und menschlichen Tätigkeiten“ offen lässt und die „Grundlage für eine globale Ethik und eine im umfassenden Sinne internationale Begründung der Verteilungsgerechtigkeit“ bietet. Insbesondere zweifelhaft ist die Chance der Auffindbarkeit einer globalen Ethik und einer internationalen Verteilungsgerechtigkeit von einem essentialistischem Standpunkt westlicher Prämissen im 21. Jahrhundert in Verbindung mit der von Nussbaum vertretenen „starken vagen Konzeption“ für die Gestalt der menschlichen Lebensform. Mit der „menschlichen Lebensform in ihrer Grundstruktur“ kommt Nussbaum nahe an den von mir erdachten echten Urzustand heran. Darin versucht sie, unter anderem, „ein sehr allgemeines Bild von den Erfahrungen zu gewinnen, die die Menschen im Laufe ihrer Geschichte geteilt haben und teilen“. Zu dieser Grundstruktur zählen Dinge wie die Sterblichkeit, der menschliche Körper (Hunger, Durst, Schutz, Sexualität), die Fähigkeit, Freude und Schmerz zu empfinden, kognitive Fähigkeiten (Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, Denkfähigkeit), die frühkindliche Entwicklung, praktische Vernunft, Verbundenheit mit anderen Menschen, Verbundenheit mit anderen Arten und mit der Natur, Humor und Spiel, das Getrenntsein sowie starkes Getrenntsein. Die Liste soll, so Nussbaum, eine Arbeitshypothese sein und eine Diskussion in Gang setzen. Also sollten wir der Aufforderung nachkommen und diskutieren:

Prinzipiell kann diese Grundstruktur übernommen werden, mit Ausnahme derjenigen Merkmale, die menschlichen Verstand voraussetzen, wie beispielsweise die Denkfähigkeit, die praktische Vernunft oder Humor und Spiel. Diese Merkmale sind Kennzeichen des Menschen mit Verstand und passen nicht in den echten Urzustand. Der letzte Satz vor Nussbaums (offener) Aufzählung der „menschlichen Lebensform in ihrer Grundstruktur“ lautet: „Hier also eine erste Annäherung an die

Frage, was zu einem Leben zu gehören scheint, das uns als ein menschliches Leben gilt“ . Kognitive Fähigkeiten, Humor und Spiel sind in der Tat spezifische Merkmale des homo sapiens sapiens, des modernen Menschen mit Verstand. Doch der fünfte Satz nach dieser Aufzählung lautet: „Denn damit (mit der vorangegangenen Liste menschlicher Merkmale (Anm.)) wird gesagt, dass ein Leben ohne diese Fähigkeiten zu verarmt und verkümmert wäre, um überhaupt ein menschliches zu sein. Und natürlich könnte es kein gutes menschliches Leben sein.“ 1930 formulierte Alfred Böttcher: „Jedes natürliche Bedürfnis (Hunger, Durst usw.) braucht zur Sättigung nur eine begrenzte Menge Nahrung usw. Nur das, was zur Sättigung nötig ist, bereitet echten Genuss.“ Und welches andere Lebewesen auf diesem Planeten als der Mensch mit Verstand konsumiert mehr als das, was es für sein eigenes gutes Leben unbedingt benötigt? Der Verstand als Voraussetzung für kognitive Fähigkeiten und praktische Vernunft ist, entgegen der Behauptung Nussbaums, eben nicht notwendig für das gute Leben, denn es kann nur im echten Urzustand gefunden werden – einem Naturzustand mit Menschen ohne Verstand. Nussbaums „Fähigkeiten-Liste“ kann keine Basis- oder Minimalkonzeption des Guten sein, da bei ihrer genaueren Ausformulierung stets von Prämissen ausgegangen wird, die unser gegenwärtiges Leben bestimmen. Beispielsweise kommt es bereits bei den ersten beiden Punkten auf Nussbaums Fähigkeiten-Liste, der Sterblichkeit und dem menschlichen Körper, heute zu heftigen ethischen Diskussionen im Bereich der Euthanasie, der Genetik oder der Präimplantationsdiagnostik. Soll Sterbehilfe legalisiert werden? Ist der Tod besser als das Leiden? Wann ist dieser Punkt erreicht, an dem die tödliche Injektion verabreicht werden darf? Wer bestimmt das? Darf, um das Leben eines Säuglings zu retten, es also vorübergehend vor dem Tod zu bewahren, ein anderes Kind mit verändertem Erbgut gezeugt werden? In wie weit ist die normative Setzung von Abtreibungsfristen mit Nussbaums Vorstellung, dass sich dieses noch ungeborene Lebewesen so sehr von uns, den bereits geborenen Sterblichen, unterscheidet, „dass wir dieses Wesen nicht als ein menschliches anerkennen können“ , vereinbar? Wie stark diese vage Konzeption des guten Lebens auch sein mag, sie ist in ihrer Ausformulierung jedenfalls zu stark von den Prämissen der vorherrschenden Denkungsart determiniert. Selbiges Problem hatten wir auch schon bei Rawls’ Schleierprinzip in seiner Theorie der Gerechtigkeit, an die sich Nussbaum prinzipiell stark anlehnt.

Wie soll also mein armer, beschränkter Verstand und meine noch beschränktere Vernunft auch nur annähernd in der Lage sein, ein Konzept vom guten Leben selbst nur unter der Einbeziehung sämtlichen philosophiegeschichtlichen Vorwissens auszuarbeiten? Alleine Kants Kritik der reinen Vernunft umfasst knapp eintausend gedruckte Seiten, Rawls Gerechtigkeitstheorie mehr als sechshundert, ebenso wie Jürgen Habermas’ Faktizität und Geltung. Über die Anstrengung hinaus, diese Werke gelesen zu haben, sollten sie auch inhaltlich verstanden werden. Bald ist erkennbar, dass der Weg der Suche nach größerer Erkenntnis und Erklärbarkeit in die entgegengesetzte Richtung führen muss. Um das gute Leben im post-Urzustand auch nur annähernd zu beschreiben, müssen wir uns der Unfähigkeit der Definition eines guten Lebens, des Selbstzwecks des Verstandes und unseres Wissens vom Nichtwissen bewusst sein. Wir müssen uns, ausgehend von der anthropologischen Annahme des Menschen als Wesen der Sorge, unserer Verantwortung zu den Dingen, zu uns selbst und zu Anderen in reflektierter Haltung bewusst werden. Sorge jedoch nicht, wie Schmid es bezeichnet, als ängstliche Befürchtung, „sondern im Sinne klugen und vorausschauenden Verhaltens, das die Mängel, die dem Menschen im Unterschied zu anderen Wesen mitgegeben sein mögen, ausgleichen kann“ . Ausgehend von der Überlegung des echten Urzustandes müssen sorgsame, „verständige“, „vernünftige“ Wesen jeden Eingriff in das Sein klug und vorausschauend analysieren,

abwägen, bewerten. Ausgehend vom echten Urzustand bedeutet jeder noch so kleine, bewusste Eingriff eine Abkehr von der Idee des echten Urzustandes, eine Abkehr vom guten Leben unreflektierter Art. Diese Abkehr kann eine Hinwendung zum Besseren ebenso bedeuten wie eine zum Schlechteren, wobei, und eben hier liegt das Dilemma, der Vernunft jedes einzelnen Wesens wenigstens eine doppelte Aufgabe zukommt: sowohl den echten Urzustand, das Bessere und das Schlechtere als auch den Prozess der Abkehr festzuhalten und zu bewerten. Die daraus resultierende Notwendigkeit der Reflexion der elementaren philosophischen Grundbausteine, der Ethik und der Moral bleibt dem vernunftbegabten Individuum nicht erspart. Die Auseinandersetzung mit Individualethik als eine der Grundlagen für Moral als Geltung und Befolgung heteronomer Pflichten (von welchen Autoritäten auch immer sie zur Geltung gebracht werden) kann dem Individuum, sofern er sich als frei versteht, von niemandem abgenommen werden. Nicht von Gott, nicht von der Gemeinschaft und nicht von der Natur. Selbstverantwortung ist der Preis der Freiheit! Das wenige, was die praktische Philosophie auf dem Weg der Selbstaufklärung zur Selbstverantwortung tun kann, ist es, eine Anleitung zu dieser Reflektiertheit anzubieten – nicht präskriptiv, vielmehr deskriptiv als Auseinanderlegung von dem, was für eine Lebensführung von Bedeutung sein kann. Die Idee des echten Urzustandes soll als derartige Möglichkeit verstanden werden: unkomplizierte, theoretische Basis, von der aus das Gedankenexperiment einer philosophischen Lebenskunst gedeiht.

1.4. Glück, Lust, Zufriedenheit, Lebensqualität und das gute Leben

Es wäre nicht zweckdienlich, derart wichtige Begriffe unerwähnt zu lassen, aus Angst, sich hier in angemessener Art und Weise auf eine begriffsphänomenologische Bestimmtheit einlassen zu müssen. Die Fragen, die sich hieraus ergeben, sind einfach gestellt, aber nur schwierig zu beantworten: Was ist Glück? Ist ein glücklicher Mensch automatisch ein zufriedener Mensch? Führt ein zufriedener Mensch daher ein gutes Leben? Verursacht Lust zugleich Glück? Ist Lust nur ein sinnliches Gefühl? Was kennzeichnet Lebensqualität? Ist Lebensqualität objektiv mess- oder bewertbar? ...

Es wurde bereits zu untermauern versucht, dass der Verstand nicht in der Lage ist, das gute Leben zu bestimmen. Daher soll die Ausgangsposition des echten Urzustandes bestimmt werden, der als Synonym für das gute Leben im Sinne eines unreflektierten und daher wertfreien Lebens dienen soll. Zunächst soll eine kurze Einführung über die Interpretationen der Termini selbst erläutert werden, die sich im Zuge der Recherchen aufgedrängt haben. Im Anschluss daran soll kritische Position zu den Begriffen und ihrer Verbindung bezogen werden, um dann über die Frage nach der Sinnhaftigkeit des ökonomischen Dogmatismus in Verbindung mit diesen Begriffen letztlich wieder zur Frage nach dem guten Leben zu gelangen.

Eingangs wurde bereits versucht, auf die sich geänderte Fragestellung in der Philosophie innerhalb der letzten zweieinhalbtausend Jahre aufmerksam zu machen. Die Frage nach dem guten Leben wird spätestens seit der Aufklärung von der Ethik und Moralphilosophie mehr und mehr verdrängt. Die Subjektzentriertheit hat zur Folge, dass der Begriff des Glücks (der Glückseligkeit – beide Bezeichnungen werden hier synonym verwendet) in den letzten zweihundert Jahren zu einer

zunehmend unbestimmten, reinen Privatsache geworden ist. Jeder einzelne Mensch kann letztlich nur selbst für sich alleine entscheiden, ob und wann er glücklich ist. Folglich ist der Begriff des Glücks unbestimmbar geworden, da er nichts Verbindliches mehr auszuzeichnen vermag. Das war nicht immer so.

Die Griechen der Antike führten den uns heute geläufigen Begriff der Glückseligkeit unter der Bezeichnung eudaimonia ein (von eu = gut und daimonios = Geist, „einen guten Geist (Dämon) haben“). Darunter wird das Konzept einer Ethik subsumiert, welches die Glückseligkeit zum höchsten menschlichen Gut und zum Ziel allen menschlichen Handelns erklärt. Aus diesem Konzept des Eudämonismus leiten sich später die Varianten des Hedonismus (das Wesen des Glücks wird in der Lust gesehen) und des Utilitarismus (das Glück soll hier durch eine optimale Nutzenabwägung erreicht werden, daher auch „Nützlichkeitslehre“ genannt) ab. Aristoteles definiert in seiner Nikomachischen Ethik die eudaimonia, als „das oberste dem Menschen erreichbare Gut“, welches sich darstellt „als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit ... in einem vollen Menschenleben“. Die wesenhafte Tüchtigkeit, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, ist bei Aristoteles das vernünftige Denken. Verwirklicht er es in vollkommener Weise, verwirklicht er damit sein höchstes Gut und somit die eudaimonia. Die Glückseligkeit des Menschen ist bei Aristoteles nur durch die Ausbildung seiner Vernunft zur größten Vollkommenheit erreichbar. Das Glück wird nicht nur durch die Erfüllung persönlicher Wünsche und Neigungen des einzelnen gefunden, sondern erst in der Erfüllung einer kosmischen Ordnung, die für alle Menschen dieselbe ist. Nach dieser Auffassung besteht die Möglichkeit, dass der Mensch selbst glücklich sein kann, ohne es zu merken und dass andere besser über mein Glück Bescheid wissen können, als ich selbst. Bei Aristipp von Kyrene (ca. 435 – 360 v.u.Z.), einem Schüler Sokrates, lassen sich erste hedonistische Anzeichen für den aufkommenden Individualismus erkennen. Er war Begründer der kyrenäischen Schule des Hedonismus. Glück war für ihn das höchste, Leid das geringste Gut. Das höchste Gut ist bei Aristipp die einzelne, gegenwärtige Lustempfindung, die eudaimonia hingegen nichts anderes als die Summe der einzelnen Lüste in einem Menschenleben. Diese Addition ist jedoch wieder nur eine nachvollziehbare und objektivierbare Rechenoperation. Für Epikur (371 – 270 v.u.Z.) zielt all unser Tun „ja doch darauf ab, weder Schmerzen des Leibes zu erleiden noch Störung des Seelenfriedens zu erfahren. ... Denn dann nur haben wir Verlangen nach Freude, wenn wir die Freude schmerzlich vermissen. Wenn wir aber keinen Schmerz haben, bedürfen wir der Freude nicht mehr. Und aus diesem Grunde behaupte ich, dass die Freude der Anfang und das Ziel des glücklichen Lebens ist“. Werte sind nun keine objektiven und in der Weltordnung verankerten Gegebenheiten mehr, sondern sie sind vielmehr an das subjektive Empfinden des Individuums gebunden. Für John Stuart Mill (1806-1873) liegt in Anlehnung an Jeremy Bentham (1748-1832) das Ziel politischen Handelns überhaupt im „größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl“. Glück besteht für ihn aus Lust. Dieses Lustgefühl darf aber nicht nur positiv empfunden werden, sondern muss zugleich gewollt sein, steht also in enger Verbindung mit Moral. Wenn sich der katholische Pfarrer erotischen sinnlichen Genüssen mit einer zweiten Person hingibt, empfindet er vermutlich Lust, doch zugleich auch seelisches Unbehagen, da er gegen eine moralisch sanktionierte Keuschheitsgelübde verstößt. „Die Auffassung, für die die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, dass Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken. Unter „Glück“ (happiness) ist dabei Lust (pleasure) und das Freisein von Unlust

(pain), unter „Unglück“ (unhappiness) Unlust und das Fehlen von Lust verstanden. ... [Lust und Unlust sind die einzigen Dinge,] die als Endzweck wünschenswert sind, und dass alle anderen wünschenswerten Dinge ... entweder deshalb wünschenswert sind, weil sie selbst lustvoll sind oder weil sie Mittel sind zur Beförderung von Lust und zur Vermeidung von Unlust.“

Stand am Beginn der griechischen Philosophie noch die Natur im Mittelpunkt des Interesses, so wurde mit der Sophistik die Gesellschaft, das menschliche Gemeinwesen, die Polis zum Gegenstand des Nachdenkens. Erst im Hellenismus, der Zeit der Verbreitung griechischer Kultur, Werte und Traditionen in den Nahen und Mittleren Osten, besinnt man sich wieder auf die Worte Protagoras (485 – 415 v.u.Z., bezeichnete sich selbst als Sophist): „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“ (Insofern sind derartige Einteilungen immer ein wenig problematisch, da Protagoras der systematischen Ordnung halber eigentlich noch der Sophistik zugeordnet werden müsste, eine Epoche, in der nicht der einzelne Mensch, sondern die Gesellschaft das Maß aller Dinge war). Im Mittelpunkt des Hellenismus steht das Heil des Einzelnen. Werte und Zwecke werden privatisiert. Der Einzelne setzt seine Zwecke selbst. Der absolute Endzweck, das telos, ist nun dasjenige, um dessentwillen alle übrigen Dinge da sind, während es selbst um keines anderen willen da ist. Die eudaimonia besteht nunmehr in der Erreichung aller Zwecke, die man sich selbst gesetzt hat.

Doch im Gegensatz zur Subjektivierung und Privatisierung des Glücks zur Zeit des Hellenismus hat im weiteren Verlauf der Geschichte eine Sinnentleerung des Begriffs der Glückseligkeit eingesetzt. Es ließen sich keine allgemeingültigen Glücksregeln mehr begründen, jeder durfte und musste nach seiner ganz persönlichen Art und Weise glücklich werden. Nun gibt es zwei Möglichkeiten, dieses persönliche Glück zu finden: Entweder über den Versuch, möglichst viel Befriedigung zu erlangen oder möglichst wenig Bedürfnisse zu haben. Die (ökonomischen) Dogmatismen, in denen der Mensch seit Beginn der Industriellen Revolution lebt, gingen den ersten, die Hellenisten hingegen den zweiten Weg. Letztere sträubten sich gegen die Auffassung einer pluralistischen Zweckvielfalt und forderten statt dessen eine Reduktion der Zwecke, die gegen Null tendierten. Daher versucht auch Epikur, im Gegensatz zu Mill, mit seinem restriktiven Lustbegriff, die Lust nicht positiv, sondern negativ als Freiheit von Unlust zu definieren:

„Hier erhältst Du (Menoikeus (Anm.)) von mir die Grundlagen für ein von Schönheit erfülltes Leben. ... All unser Tun zielt ja doch darauf ab, weder Schmerz des Leibes zu erleiden noch Störung des Seelenfriedens zu erfahren. ... Aus diesem Grunde behaupte ich, dass die Freude der Anfang und das Ziel des glücklichen Lebens ist. ... Es ist demnach unsere Aufgabe, alles Zuträgliche und Abträgliches richtig zu unterscheiden, abzuwägen und danach zu beurteilen. ... Auch die Selbstgenügsamkeit halte ich für ein großes Gut, ... damit wir uns mit wenigem zu begnügen vermögen, ... ; wir sind überzeugt, dass den höchsten Genuss an großem Aufwand die Menschen haben, die seiner am wenigsten bedürfen, und dass alles Natürliche sehr leicht, das Überflüssige und Sinnlose aber schwer zu beschaffen ist. Einfache Suppen bereiten den gleichen Genuss wie ein üppiges Mahl, wenn erst einmal das Entbehren nicht mehr als Schmerz empfunden wird. ... Wenn ich nun erkläre, dass die Freude das Ziel des Lebens ist, dann meine ich damit nicht die Lüste der Schlemmer noch die Lüste, die im Genießen selbst liegen, wie gewisse Leute glauben, die meine Lehre nicht verstehen, sie ablehnen oder böswillig auslegen. Ich verstehe unter Freude: keine körperlichen Schmerzen leiden und in der Seele Frieden haben; ... Freude schafft vielmehr nüchternes Überlegen, das die Ursachen alles Verlangens und Meidens aufspürt und den leeren Glauben austreibt, aus dem die größte

Verwirrung der Seele entspringt. Anfang und höchstes Gut bei alledem ist die Vernunft. Deshalb ist die Vernunft sogar wertvoller als das Philosophieren. In ihr wurzeln alle übrigen Tugenden. Sie ist es, die lehrt, dass man nicht freudvoll leben kann, ohne vernünftig, anständig und gerecht zu leben, aber auch nicht vernünftig, anständig und gerecht, ohne freudvoll zu leben. Denn von Natur aus sind die Tugenden mit einem freudvollen Leben verbunden, und ein freudvolles Leben ist von ihnen nicht zu trennen.“

Dieser Lobgesang auf die Vernunft, die bei Epikur am Anfang steht und höchstes Gut bei alledem darstellt, widerspricht der These von der Verstandeslosigkeit. Die Überlegungen, die auch Epikur hier anstellt, sind jedoch genau dieses Dilemma, von dem hier die Rede sein soll: das Dilemma, das gute Leben zu finden. Denn die Ausformulierung des guten Lebens durch den Menschen mit Verstand stellt, so die These, nichts anderes dar, als ein besseres Leben als jenes im echten Urzustand zu finden.

Dabei muss berücksichtigt werden, dass jeder Eingriff in einem Bereich (Ursache), wie im „magischen Vieleck“ der Nationalökonomie, welches im sozialwissenschaftlichen Bereich besser „komplexes Vieleck“ genannt werden soll, eine Wirkung in einem anderen Bereich verursacht. Dessen ist sich Epikur bewusst und fordert daher unter anderem, dass wir uns mit wenigem begnügen und Überflüssiges und Sinnloses meiden sollen. Denn alles Überflüssige verursacht im komplexen Vieleck Auswirkungen auf andere Lebensbereiche. Für die Verinnerlichung der Epikureischen Forderungen ist Aufklärung notwendig! Daher ist die Idee der Aufklärung stets unersetzbarer Bestandteil der Argumentation.

John Stuart Mill schlägt denselben Weg wie Epikur ein, trennt sich jedoch spätestens bei der Vorstellung, ein objektives und allgemeingültiges, gutes Leben auf der Grundlage einer utilitaristischen Lehre ausformulieren zu können: „Der Gedanke, dass das Leben (wie sie sagen) keinen höheren Zweck habe als die Lust, kein besseres und edleres Ziel des Wollens und Strebens, erscheint ihnen im äußersten Grade niedrig und gemein; als eine Ansicht, die nur der Schweine würdig wäre, mit denen die Anhänger Epikurs ja schon sehr früh verächtlich gleichgesetzt wurden; ... Auf Angriffe dieser Art haben die Epikureer stets geantwortet, dass nicht sie, sondern ihre Ankläger es sind, die die menschliche Natur in entwürdigendem Lichte erscheinen lassen, da die Anklage ja unterstellt, dass Menschen keiner anderen Lust fähig sind als der, deren auch Schweine fähig sind. ... Nur deswegen wird ja die Gleichsetzung des epikureischen Lebens mit dem tierischen als entwürdigend empfunden, weil die Lust des Tiers der menschlichen Vorstellung von Glück nicht gerecht wird. Die Menschen haben höhere Fähigkeiten als bloß tierische Gelüste und vermögen, sobald sie sich dieser einmal bewusst geworden sind, nur darin ihr Glück zu sehen, worin deren Betätigung eingeschlossen ist. ... (Aber) wir kennen keine epikureische Lebensauffassung, die nicht den Freuden des Verstandes, der Empfindung und Vorstellungskraft sowie des sittlichen Gefühls einen weit höheren Wert zuschreibt als denen der bloßen Sinnlichkeit.“

So weit Mills Festhalten an den epikureischen Auffassungen von der Lust als dem höchsten Zweck des menschlichen guten Lebens. In weiterer Folge kommt es aber zu der für die Zeit der Aufklärung charakteristischen und bis heute problematischen Subjektivierung der Nützlichkeitslehre: „Es ist allerdings einzuräumen, dass die utilitaristischen Autoren die Überlegenheit der geistigen über die

körperlichen Freuden im wesentlichen nur in der größeren Dauerhaftigkeit, Verlässlichkeit, Unaufwendigkeit usw. der ersteren (der geistigen Freuden (Anm.) gesehen haben, also eher in ihren äußeren Vorteilen als in ihrer inneren Beschaffenheit. ... Die Anerkennung der Tatsache, dass einige Arten der Freude wünschenswerter und wertvoller sind als andere, ist mit dem Nützlichkeitsprinzip durchaus vereinbar. Es wäre unsinnig anzunehmen, dass der Wert einer Freude ausschließlich von der Quantität abhängen soll, ... Von zwei Freuden ist diejenige wünschenswerter, die von allen oder nahezu allen, die beide erfahren haben – ungeachtet des Gefühls, eine von beiden aus moralischen Gründen vorziehen zu müssen –, entschieden bevorzugt wird. Wird die eine von zwei Freuden von denen, die beide kennen und beurteilen können, so weit über die andere gestellt, dass sie sie auch dann noch vorziehen, wenn sie wissen, dass sie größere Unzufriedenheit verursacht, und sie gegen noch so viele andere Freuden, die sie erfahren könnten, nicht eintauschen möchten, sind wir berechtigt, jener Freude eine höhere Qualität zuzuschreiben, die die Quantität so weit übertrifft, dass diese im Vergleich nur gering ins Gewicht fällt. ... Ein höher begabtes Wesen verlangt mehr zu seinem Glück, ist wohl auch größeren Leidens fähig und ihm sicherlich in höherem Maße ausgesetzt als ein niedrigeres Wesen; ... Es ist unbestreitbar, dass ein Wesen mit geringerer Fähigkeit zum Genuss die besten Aussichten hat, voll zufriedengestellt zu werden; während ein Wesen von höheren Fähigkeiten stets das Gefühl haben wird, dass alles Glück, das es von der Welt, so wie sie beschaffen ist, erwarten kann, unvollkommen ist. ... Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein, als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr. ... Aus Charakterschwäche entscheiden sich die Menschen sowohl bei der Wahl zwischen zwei sinnlichen wie auch bei der Wahl zwischen sinnlichen und geistigen Freuden oft für das nähere Gut, obgleich sie wissen, dass es geringeren Wert hat. Sie geben sich zum Schaden ihrer Gesundheit sinnlichen Genüssen hin, obgleich sie wissen, dass Gesundheit das größere Gut ist.“ Insofern ist der antike Ansatz der einzige Weg, unter Beachtung des Menschen als das Maß der Dinge eine Objektivierung des Glücksbegriffs zu wahren. Diese Objektivierung darf jedoch nicht hinter die Prämissen der Freiheit im Sinne der Emanzipation von Herrschaftsverhältnissen der Aufklärung fallen. Die neue Freiheit des Subjekts verlangt nach individueller Objektivierung, einer subjektiven Reflexion von Pflicht und Moral.

Die Suche nach subjektiver Glücksfindung führte, wie uns die Geschichte spätestens seit 1784 (Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?) gezeigt hat, zu nichts anderem als zu nutzloser, leerer, subjektiver Unbestimmtheit. Die Subjektivierung der Glückseligkeit führte dazu, dass sich der Begriff des Glücks immer weiter verflüchtigte und schließlich mit dem der Lust zusammenfällt. Um aber dem Begriff der „Glückseligkeit“ Eigenständigkeit und Bestimmtheit zu geben, plädiert auch Hossenfelder dafür, ihn aus der Nähe des Lustbegriffs zu rücken und sich an seinen Gebrauch in der Antike zu erinnern, wo er kein sinnliches Gefühl, sondern ein Vernunftbegriff ist.

Die Empfindung von Glück für den einzelnen Menschen ist die Annäherung an eine, in Anlehnung an Plato, aufgeklärte Idee vom Glück. Diese Idee vom Glück kann nur ein Ideal vom Glück für das Subjekt sein, nicht wie bei Plato ein nur annäherungsweise von Philosophen erkennbares Ideal (vgl. Höhlengleichnis). Das absolute, oberste Glück als eine niemals erkenn- oder erfahrbare Schimäre für das Individuum, das sich dessen (seines Wissens vom Nichtwissen) stets bewusst ist und seinen eigenen Weg der Erkenntnis hin zu diesem nie erreichbaren Ideal beschreitet. Diese Wanderung auf

dem Pfad der subjektiven Erkenntnis ist eine Wanderung um seiner selbst willen, ohne ein, wie bei Aristoteles, von vornherein definierbares „Endziel, „das Gute“, und zwar das oberste Gut“. Damit können wir vorübergehend einige gute Ideen zu einem neuen Ansatzpunkt für weitere Überlegungen miteinander verknüpfen: Platos nie erreichbare Idee von den Dingen (somit auch die nie erreichbare Idee vom guten Leben), die aber im Gegensatz zu Plato nicht nur von irgendwelchen Intellektuellen (Philosophen), sondern von jedem einzelnen gesehen und erkannt werden muss, Aristoteles verschiedene Formen des Handelns, des praktischen Könnens und des Wissens die jedoch nicht um eines Endziels wegen, sondern um des Handelns, des Könnens und des Wissens selbst willen erstrebt werden und schließlich der Quantensprung zur Aufklärung, die den Menschen dazu anhält, aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit zu entfliehen, da er sonst in seiner Höhle bleiben muss, um das zu glauben, was ihm die Schattenspiele vorgaukeln. Das führte nämlich dann dazu, dass der Mensch doch wieder platonische Philosophen braucht, die für ihn die annähernde Idee des Guten finden, was jedoch nicht möglich ist, da diese nur annähernd von jedem Subjekt für sich alleine gefunden werden kann.

Wenn nun davon ausgegangen wird, dass das Glück des Menschen nur von ihm selbst auf einem Pfad der aufgeklärten Erkenntnis annähernd zu einem Ideal gefunden werden kann, darf ihm dann vorgeschrieben werden, sich stets „aufzuklären“? Diese Prozedur hängt damit zusammen, sich unter einen Apfelbaum zu setzen, ein Buch zur Hand zu nehmen um darin zu lesen. Dies ist möglicherweise anstrengend, da die Arbeit mit den Gedanken um nichts weniger anstrengend sein kann, als körperliche Arbeit in einem Handwerk und fördert beim zum Lesen Abkommandierten möglicherweise kein Glücksgefühl. Noch dazu hat diese Art der „selbstaufklärerischen“ Arbeit im heutigen ökonomischen Sinn kaum einen „Tauschwert“. Aber ist es andererseits nicht oft so, dass einer ökonomischen Tätigkeit mit höherem „Tauschwert“ nachgegangen wird, die zwar bei ihrer Ausübung nicht glücklich macht, mit ihr jedoch andere Dinge getauscht werden können, die dann doch glücklich machen? Was ändert sich z.B. daran, sich mit Unlust unter einen Apfelbaum zu setzen, ein Buch zu lesen und anschließend zu wissen, dass es, um glücklich zu sein, gar nicht notwendig ist, stets ökonomischen Tätigkeiten mit hohem „Tauschwert“ nachzugehen, um sich mit dem anschließend Getauschten in einen Glückszustand zu versetzen, da dieser auch mit der Erkenntnis der Nichtnotwendigkeit dieser Prozedur erlebbar ist, und zwar nicht nur vorübergehend, sondern für immer und es gerade diese Art der immateriellen Erkenntnis ist, die letztlich doch glücklich macht? Möglicherweise aber ist es demotivierend, zu wissen, dass man am Ende des Buches nicht mit dem absoluten Endwissen nach Hause gehen kann, sondern dass dieser Prozess der „Selbstaufklärung“ ein permanenter, lebenslanger Prozess ist, der stets ohne Endziel bleibt. Aristoteles' Feststellung, „das oberste dem Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit ... in einem vollen Menschenleben“ kommt große Bedeutung zu. Doch „aus Charakterschwäche“, so John Stuart Mill, „entscheiden sich die Menschen sowohl bei der Wahl zwischen zwei sinnlichen wie auch bei der Wahl zwischen sinnlichen und geistigen Freuden oft für das nähere Gut, obgleich sie wissen, dass es geringeren Wert hat. ... Die höheren Bedürfnisse und geistigen Interessen der Menschen sterben ab, weil es diesen an Zeit und Gelegenheit fehlt, sie zu pflegen; und nicht deshalb geben sie sich niedrigen Vergnügungen hin, weil sie sie bewusst vorziehen, sondern weil diese die einzigen sind, die ihnen erreichbar und zu deren Genuss sie noch fähig sind.“

Darüber hinaus stellt sich auch die Frage, ob es überhaupt notwendig ist, sich permanent mit derart komplexen, „höheren Bedürfnissen“ und „geistigen Interessen“ zu beschäftigen, um ja nur dem Postulat der Aufklärung gerecht zu werden? In unseren Makrogesellschaften sind inzwischen derartige Makroprobleme entstanden, die nach Makrowissen lechzen, um Makrolösungen zu erfahren. Diese Ansammlung von Makrowissen zur Lösung von Makroproblemen, die sich die Makrogesellschaft selbst geschaffen hat, stand nicht im Interesse der Aufklärung. Vielleicht ist die Makrogesellschaft mit ihren Makroproblemen aber nur deshalb so geworden wie sie ist, weil sie nicht aufgeklärt ist? Oder vielleicht ist sie aufgeklärt, und nur die Aufklärung selbst ist zu nichts tauglich? Fragen, zu denen im Kapitel der Aufklärung Stellung bezogen wird.

Wie könnte also die Idee der individuellen Glücksfindung, unter dem Postulat der modernen Aufklärung aber nie endgültig erreichbaren, absoluten Erkenntnis, verwirklicht werden? Gar nicht! Sie ist letztlich auch nichts anderes als eine platonische Idee (ein Ideal) vom guten (aufgeklärten) Menschen, der ein gutes (aufgeklärtes) Leben führt. Da sich dieses Ideal des guten Lebens des guten Menschen nach „oben“ (im Sinne „höherer“ Erkenntnis im weiteren Sinne von „immer mehr Wissen“, immer „mehr Aufklärung“) hin zumindest vorübergehend unserer Erkenntnis entzieht, ist es nur möglich, dieses Ideal in der entgegengesetzten Richtung zu suchen: Dieses Ideal liegt im echten Urzustand, in dem Menschen ohne Verstandesgebrauch leben. Dazwischen läge jedoch ein durchaus annehmbarer Kompromiss, der mit der Verbindung von Kohrs Theorie über die Kleinheit und Poppers Theorie von trial and error, der Stückwerktechnik, sehr interessant wäre.

Kommen wir zunächst zum Terminus der Lebensqualität, dessen sinngemäße Ursprünge schon in der Antike gefunden werden können (im Sinne eines guten Lebens). Wörtlich taucht der Begriff Lebensqualität mit seinen angrenzenden Bezeichnungen wie Glück, Zufriedenheit, Wohlbefinden, Lebensstandard, Wohlfahrt u.ä.m. jedoch erst in der Wohlfahrtsökonomie zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter „quality of life“ auf. Erste gesellschaftspolitische Relevanz erhält das Konzept der Lebensqualität als eine, dem weit verbreiteten ökonomischen Wachstumsdenken entgegengesetzte, Zielvorstellung aber erst in den 1960er und 70er Jahren im Sinne eines mehrdimensionalen Wohlfahrtsbegriffs, der „objektive“ Lebensbedingungen und „subjektives“ Wohlbefinden messbar machen möchte. „Kritiker des rein quantitativen Wirtschaftswachstums – wie Erhard Eppler – haben Anfang der 70er Jahre den Begriff „Lebensqualität“ geprägt. Mit ihm wollten sie auf die zunehmende Zerstörung humaner und natürlicher Lebensbedingungen durch eine ungehemmte wirtschaftliche Entwicklung hinweisen. „Lebensqualität“ ist gewissermaßen der Gegenbegriff zu „Lebensstandard“, der infolge des (quantitativen) Wirtschaftswachstums stetig angestiegen ist.“ Die Aufgabe der Analyse des Begriffs „Lebensqualität“ kommt in der unübersehbaren Fülle an Literatur über dieses komplexe Thema allen Wissenschaftsbereichen (der Soziologie, Psychologie, Politikwissenschaft, Philosophie, Theologie, Wirtschaftswissenschaft, Medizin, etc.) zu, „denen es darum geht, den Begriff der Lebensqualität begrifflich genauer zu bestimmen, Defizite in der Lebensqualität herauszuarbeiten und gegebenenfalls Vorschläge für eine verbesserte Lebensqualität zu unterbreiten“. Stosberg stellt daher die Frage, „ob und wie weit sich das Konstrukt Lebensqualität als Grundlage interdisziplinärer Forschung eignet“. Dabei ergeben sich, unabhängig von den detaillierten Untersuchungsergebnissen, Probleme hinsichtlich der verschiedenen Definitionen einschließlich der ihnen zugrunde liegenden Annahmen, Probleme bei der Messung von Lebensqualität oder Probleme bei der Bewertung von Handlungsmöglichkeiten unter Berücksichtigung ethischer, moralischer, weltanschaulicher oder politischer Grundpositionen. „Danach analysieren Historiker unter dem

Ansatz der Lebensqualität die Frage nach dem „good life“, dem guten Leben; die Ökonomen fragen nach den Bedingungen des „being rich“, der Bedingungen des Reichtums also; der Blick der Mediziner richtet sich auf „staying normal on the disease-health axis“, einer wie auch immer gearteten Normalität auf dem Kontinuum von Krankheit und Gesundheit; und den Soziologen schließlich bleibt es vorbehalten, nach dem „being happy“, dem Glücklichein also, zu fragen.“ Stosberg stellt in Anlehnung an Bullinger fest, dass in der einschlägigen Literatur weitgehende Übereinstimmung darüber besteht, unter dem Begriff der Lebensqualität zumindest vier Dimensionen zusammenzufassen : 1. Objektive und subjektive Gesundheit, 2. Subjektives Wohlbefinden oder Zufriedenheit, 3. Quantität und Qualität sozialer Beziehungen und 4. Alltagsbewältigung. Insofern können wir davon ausgehen, dass das Konzept der Lebensqualität tatsächlich als übergeordnetes Konstrukt die Grundlage interdisziplinärer Forschung bildet, die allerdings nicht unproblematisch sein kann.

Anhand eines willkürlich ausgewählten Beispiels soll diese Problematik veranschaulicht werden: Als Grundlage der Messung von Glück, Zufriedenheit und anderen subjektiven Sachverhalten werden hierzu oft einfache Skalen verwenden, in denen die Befragten ihr Wohlbefinden einstufen. Subjektives Wohlbefinden wird hier als eine wesentliche Komponente von Lebensqualität gesehen, deren Realisierung vom Bestand objektiv guter Lebensbedingungen abhängt. Glück als affektives und Zufriedenheit als kognitives Wohlbefinden sind zwei Determinanten, die der positiven Seite subjektiven Befindens zuordenbar sind. Negative Aspekte des Befindens gehen aus Besorgnissymptomen wie Beanspruchung, Angst, Nervosität, Niedergeschlagenheit sowie Anomiesymptomen, d.h. Einsamkeit, Freudlosigkeit oder Orientierungslosigkeit hervor. Beide zusammen, positives Befinden (Glück und Zufriedenheit) und negative Beeinträchtigungen ergeben in ihrem wechselseitigen Miteinander das subjektive Wohlbefinden.

Die auftretenden Spannungen zwischen dem Versuch einer Objektivierung der Lebensbedingungen und einer Subjektivierung des Wohlbefindens sind nur allzu verständlich: Im ersten Fall wird über die Entscheidung der Betroffenen hinwegentschieden, im zweiten Fall ist eine verzerrte Wahrnehmung und einseitige Meinungsbildung nicht auszuschließen. Eine weitgehend kompetente Beurteilung der Lebensqualität ließe sich daher nur durch eine Verbindung zwischen objektiven Lebensbedingungen und subjektivem Wohlbefinden verwirklichen. Eine sorgfältige Konkretisierung und Operationalisierung von Lebensqualität erlaubt es möglicherweise am ehesten, über diesen amorphen Begriff zu diskutieren.

Erste sozialwissenschaftliche Untersuchungen Mitte der 1980er Jahre im Zusammenhang von objektiven Lebensbedingungen und subjektiv wahrgenommener Lebensqualität in der Bundesrepublik Deutschland kamen entgegen der Hypothese, dass die Menschen unter besseren Lebensbedingungen auch zufriedener sind zu dem Ergebnis, dass dieser Zusammenhang nur sehr schwach ausgeprägt ist . Es wurde festgestellt, dass beispielsweise die Einkommenszufriedenheit davon abhängt, wie man das eigene Einkommen im Vergleich zum Einkommen von Freunden und Bekannten wahrnimmt. Je höher jemand das eigene Einkommen über dem eines durchschnittlichen Bürgers einstuft, umso zufriedener ist er. Darüber hinaus hängt die eigene Einkommenszufriedenheit auch davon ab, wie weit entfernt das vorhandene Einkommen von dem Einkommen ist, das man noch zu erreichen glaubt (hofft). Je weiter es entfernt zu sein scheint, desto niedriger die Zufriedenheit. Die durch die Untersuchungsergebnisse veränderte Hauptthese lautete nunmehr:

Individuen bewerten ihre eigene Lebensqualität im Vergleich zu den Lebensbedingungen anderer. Daher ist es unmöglich, dass alle Bürger zugleich eine hohe Einkommenszufriedenheit erreichen, da die subjektive Zufriedenheit in der Mehrzahl der Fälle nur durch die Einkommensdifferenz erfahrbar wird und nicht alle gleichzeitig überproportional eine Verbesserung erfahren können.

Diese Untersuchung alleine für die Beschreibung von Lebensqualität heranzuziehen wäre vermutlich verfehlt, denn „bei dieser Ausrichtung des Themas versteht sich ein interdisziplinäres Denken von selbst, weil nicht nur das Wissen empirischer bzw. als empirisch geltender Wissenschaften gefragt ist, sondern auch jene Disziplinen gehört zu werden verdienen, die in normativ-wertender Weise wissen, was ethisch-moralisch-weltanschaulich geboten ist“. Die Politische Philosophie ist solch eine Disziplin, die es verdient, zu diesem Thema gehört zu werden.

1.5. Staat und Politik als Garanten des guten Lebens?

Auf die Frage, was die Politik tun kann, um Lebensqualität zu gewährleisten, antwortet Gerster sehr allgemein: „Die Politik muss die Voraussetzungen schaffen, die für die Verwirklichung der oben genannten Ziele (Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen, gesundes Wohn- und Lebensumfeld, humane Arbeitsbedingungen, Sozialstaatlichkeit, ein Höchstmaß an individueller Selbstverwirklichung sowie gleiche Bildungs- und Berufschancen für Frauen und Männer (Anm.)) notwendig sind. ... Die primäre Aufgabe eines jeden Staates ist die Gewährleistung eines friedlichen Zusammenlebens der Bürger im Staatsinnern und die Sicherung des Friedens nach außen.“ Es stellt sich die Frage, ob die Erzeugung von Lebensqualität für den Menschen zur Erlangung „subjektiven“ Wohlbefindens durch die Politik, als mögliche Setzungsinstanz „objektiver“ Lebensbedingungen (welche zusammen Lebensqualität im Sinne des oben definierten mehrdimensionalen Wohlfahrtsbegriffs ausmachen), nicht automatisch zu einem immer vergeblicherem Unterfangen wird. Diese Frage stellt sich auch im unten näher ausformulierten Kapitel über die Aufgabe des Staates, soll aber schon hier erstmals andiskutiert werden. In diesem Kapitel wird u.a. der Frage nachgegangen, in wie weit dem modernen Sozialstaat tatsächlich die Aufgabe zukommt, „dass Lebensqualität nicht ein Gut der Mittel- und Oberschicht bleibt, sondern für alle Bevölkerungsschichten erreichbar wird“.

Bei der Frage nach der Politisierung des Glücks kann an eine bestimmte Ausgestaltung der gesellschaftlichen Angelegenheiten gedacht werden. Derartige Ausgestaltungen zeigen und zeigten sich in verschiedenen politischen Theorien und Ideologien – dem bereits angesprochenen Utilitarismus ebenso wie im ökonomischen Liberalismus, Sozialismus, Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus, Neoliberalismus, sozialökonomischen, modernen demokratischen Sozialstaat ... Für alle stehen oft undefinierte und kaum greifbare Begriffe wie „Gemeinwohl“, „Volkswohl“, „Wohl der Nation“, „Wohl der Rasse“ oder „Wohlfahrt“ im Zentrum ihrer Ausformulierung: „Das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl“, das „Laissez-faire-Prinzip“ zur Erlangung des „pursuit of happiness“, die Aufhebung des historisch gewachsenen Widerspruchs zwischen dem Sein und dem Bewusstsein, dem glücksverheißenden Prinzip „Jedem nach seinen Bedürfnissen“, der nationalen Glücksfindung durch Vertreibung oder Vernichtung sozialer Minderheiten oder Randgruppen bis hin

zur „Lebensqualität“ über die „Daseinsvorsorge“. Klages bringt es auf den Punkt: „Der Glaube an die politische Herstellbarkeit von Glück gehört an zentraler Stelle zum Selbstverständnis der „Moderne“ schlechthin, legitimiert unter den Bedingungen des „modernen“ Denkens geradezu die Politik.“ Gerster wird hier in der Zusammenfassung seiner Untersuchungen über die Übereinstimmung und Unterschiede bei politischen Parteien (er untersucht wichtige politische Bewegungen wie den (politischen) Liberalismus, den Konservatismus, den Sozialismus sowie die Grundsatzprogramme der 1970er, 80er und 90er Jahre von SPD und CDU in der Bundesrepublik Deutschland) in verschiedenen Politikfeldern noch konkreter: „Über die Merkmale von Lebensqualität sind sich die politischen Parteien heute weitgehend einig. Je nach Menschenbild, historischem Hintergrund und Politikverständnis gibt es bei den politischen Bewegungen und Parteien aber unterschiedliche Vorstellungen, wie Lebensqualität im einzelnen bewirkt und gewährleistet werden kann. Bei allen Unterschieden – die oft nur Nuancen sind – kristallisieren sich als Merkmale für Lebensqualität heraus: 1. Gleichberechtigung von Mann und Frau in Familie und Beruf; 2. Die Selbstverwirklichung des Einzelnen; 3. Die Gewährleistung von Chancengleichheit (insbes. im Bildungswesen); 4. Ein gesundes Wohnumfeld; 5. Die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen; 5. Tendenziell kürzere Arbeitszeiten zugunsten von mehr Freizeit.“

Über Sozialwissenschaftliche, empirische Untersuchungen zum Thema Glück, als wesentlicher Bestandteil der Lebensqualität, im Bereich der Politikforschung bei A. Campbell, Ph.E. Converse und W.L. Rodgers (The Quality of American Life) in den 1970er Jahren in den USA, bei Ronald Inglehart (The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics) ebenfalls in den 1970er Jahren oder den Speyerer Forschungen mit Gerhard Franz und Helmut Klages (Sozialpsychologie politischer Legitimierung. Empirische Analyse zum Erscheinungsbild der Stimmungsdemokratie) in den späten 1980er Jahren in Deutschland führten zur Bestätigung einer schon in den frühen 1950er Jahren vom Soziologen Leopold v. Wiese eher lapidar aufgestellten These: „Das Glück der Menschen hängt generell zu mehr als 90 Prozent von den Gegebenheiten in ihrem privaten Lebensraum ab, nicht also etwa von der Politik, die in punkto Glücksproduktion als eher peripher einzustufen ist.“

Die Untersuchungsergebnisse können wie folgt zusammengefasst werden:

1. Es besteht eine erhebliche Divergenz zwischen der mit der Ausweitung der Staatsaufgaben gestiegenen „Daseinsrelevanz“ der Politik auf der einen Seite und ihrer Glücksvermittlungskapazität für den einzelnen Menschen auf der anderen Seite.
2. Die „allgemeine Lebenszufriedenheit“ der Menschen wird nur wenig von ihrer „sozialpolitischen Zufriedenheit“ beeinflusst.
3. Die im Ländervergleich erkennbar werdenden Unterschiede des Niveaus der allgemeinen Lebenszufriedenheit spiegeln nur in einem sehr begrenzten Maße das sozialökonomische Entwicklungsniveau der einzelnen Länder wider.
4. Es zeigen sich erhebliche Unterschiede zwischen der „allgemeinen“ und der „sozialpolitischen“ Zufriedenheit zuungunsten der „sozialpolitischen“ Zufriedenheit.

5. Die gesellschaftliche Makrosituation wird im Durchschnitt stets negativer beurteilt als die individuelle Mikrosituation. Letztere verändert sich selbst in Rezessionszeiten nur geringfügig.

Daraus lässt sich folgendes ableiten:

1. Dort, wo eine „internale“, d.h. auf die eigene Person bezogene Verantwortungszurechnung besteht, zielen die Wahrnehmungen und Bewertungen ins Positive. Umgekehrt ist es, wo eine „externale“, d.h. auf Fremdinstanzen (den Staat, die Politik, die Politiker ...) bezogene Verantwortungszurechnung erfolgt. Dies ist umso mehr der Fall, je mehr Verantwortungszuständigkeit von öffentlichen Instanzen angeboten wird.
2. In Gesellschaften, in denen politisch garantierte Daseinsvorsorge und Lebensqualitätsgewährleistung stattfindet oder in Anspruch genommen wird, herrscht eine Tendenz zur Negativbewertung der Politik und ihrer Leistungen durch die Gesellschaftsmitglieder.
3. Expandierende politisch-staatliche Tätigkeit führt unter den gegenwärtig vorherrschenden Bedingungen in westlichen Industrieländern zu abnehmender Glücksvermittlungsfähigkeit.

Diese Konklusionen gelten aber, so Klages, nur unter der Bedingung, dass das Individuum in seiner Privatheit verharret, sich als privat und selbstwertbezogenes Individuum von der Öffentlichkeitssphäre der Politik absondert und sich so letztlich nicht als „mündiger Bürger“ im Sinne moderner Demokratietheorien verhält. Klages sieht eine Entproblematisierung und Entspannung des Verhältnisses zwischen Politik und Glück in der Kombination einer verantwortungsvollen, bürgerschaftlichen Mitwirkung im Sinne moderner Demokratien einerseits und einer „Entzauberung des Staates“ im Sinne eines Rückzuges des Staates und der Politik aus vielen derzeit noch öffentlichen Aufgabenbereichen im Wege der Privatisierung.

Die empirischen Untersuchungsergebnisse sind durchaus bemerkenswerte und interessante Sozialindikatoren zur Beantwortung der Frage, was subjektives Wohlbefinden (und somit auch Lebensqualität, zumindest in westlichen Industrienationen) im Sinne einer praktischen Philosophie eigentlich ausmacht. Trotzdem soll nicht verabsäumt werden, an dieser Stelle den theoretisch-rationalen Charakter hervorzukehren, um Klages in seinen idealistischen Lösungsvorschlägen (erneut) mit Mills Worten Einhalt zu gebieten bzw. seine Thesen zu erweitern: „Aus Charakterschwäche entscheiden sich die Menschen sowohl bei der Wahl zwischen zwei sinnlichen wie auch bei der Wahl zwischen sinnlichen und geistigen Freuden oft für das nähere Gut, obgleich sie wissen, dass es geringeren Wert hat. ... Die höheren Bedürfnisse (z.B. die von Klages geforderte „verantwortungsvolle bürgerschaftliche Mitwirkung“ (Anm.)) und geistigen Interessen der Menschen sterben ab, weil es diesen an Zeit und Gelegenheit fehlt, sie zu pflegen; ... Dass ein Leben unbefriedigend ist, hat seine Ursache außer im Egoismus vor allem auch im Mangel an geistiger Bildung. Ein gebildeter Mensch – nicht nur der Philosoph, sondern jeder, dem die Quellen des Wissens aufgetan worden sind und der zumindest in gewissem Maße gelernt hat, seine Möglichkeiten zu verwirklichen – findet Gegenstände unerschöpflichen Interesses in allem, was ihn umgibt: in den Dingen der Natur, den Werken der Kunst, den Gebilden der Poesie, den Ereignissen der Geschichte, dem Schicksal der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart und ihre Aussichten

für die Zukunft.“ Und mit der von Klages eingeforderten Weiterentwicklung der Demokratie, die eine verantwortungsvolle bürgerschaftliche Mitwirkung ermöglichen, kommen wir unweigerlich wieder mit dem Postulat der Aufklärung in Berührung.

Klages Forderung nach der „Entzauberung des Staates“ wurde bereits mit den obigen Ausführungen zum Problem der endlosen Komplexität in der Sozialwissenschaft zu widerlegen versucht: Was heißt hier: „Rückzug des Staates – und der Politik! – aus vielen gegenwärtigen Aufgabenbereichen im Weg der Privatisierung von öffentlichen Aufgaben“? Was ist der Staat? Was ist Politik? Was ist Privatisierung? Was sind öffentliche Aufgaben? Was wird unter „Rückzug“ verstanden? Wie weit soll er gehen? Hier zu diskutieren beginnen bedeutet, nie das Reden aufzuhören. Was man darüber hinaus noch alles aus dem Bereich der Philosophiegeschichte wissen müsste, um bei einem derart globalen Ansatz nur ja nichts zu „übersehen“ oder unberücksichtigt zu lassen, ist schier unendlich. Es ist nicht zielführend, von einem komplizierten Istzustand einen noch komplizierteren subjektiven Sollzustand zu idealisieren, sondern von einem einfachen echten Urzustand aus für einen möglichst einfachen, objektiven, minimalen Kannzustand in kleinen sozialen Einheiten zu argumentieren. Die Forderungen Klages klingen entsprechend den derzeitigen Postulaten des ökonomischen Neoliberalismus auf globalisierten Märkten durchaus „zeitgemäß“ und entsprechend den modernen, universalistischen Demokratietheorien im Sinne Jürgen Habermas deliberativer Demokratietheorie äußerst „fortschrittlich“. Ob diese Prämissen nicht zu optimistisch gewählt sind und der einzelne Mensch nur unter diesen, möglicherweise niemals realisierbaren, Bedingungen sein gutes Leben praktisch zu finden vermag?

Die Politik nahezu aller Industriestaaten dieser Welt befindet sich heute in einem ziemlich undankbaren Dilemma: Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus mit der ökonomischen Philosophie einer Zentralverwaltungswirtschaft im Jahr 1989 blieb die politische Philosophie der Repräsentativdemokratie mit der ökonomischen Philosophie einer (nahezu) freien Marktwirtschaft, als letztlich einzig „wahre“, globale ökonomische und politische Doktrin übrig. Die Doktrin des Kommunismus (mit all seinen staatssozialistischen, ideologischen Schattierungen), hat sich, wie wir gesehen haben, offenbar nicht bewährt, die andere, der ökonomische Liberalismus hat sich, gemessen an seinen eigenen Prämissen, bewährt.

Nun gehört jedoch zu den Prämissen beider Wirtschaftsformen ein stetiges Wachstum, ein stetiges Mehr an Produktion und Konsum. „Wir können im wesentlichen zwei Wachstumsmodelle unterscheiden: Das eine ist das marktwirtschaftliche und das andere das planwirtschaftliche Modell. Und beide Organisationsprinzipien sind, so wie sie jetzt funktionieren, wachstumsabhängig. Und mit dem Wachstum gibt es Schwierigkeiten, in ökonomischer Hinsicht: Inflation, Arbeitslosigkeit, Versorgungsengpässe – und natürlich auch Finanzierungsschwierigkeiten für den staatlichen Bereich. Und der staatliche Bereich ist ebenfalls wachstumsorientiert. Es ist das Interesse großer Organisationsgebilde an sich selber, das sich verselbständigt und das die Expansion bewirkt.“ Es wurde und wird noch immer versucht, im übrig gebliebenen System der freien Marktwirtschaft, diesem Postulat unter Einhaltung der Spielregeln eines „aufgeklärten“ politischen Liberalismus und moderner Demokratietheorien gerecht zu werden. Diese Mischung ist hoch explosiv. Warum?

Erstens stellt sich die Frage, wie angesichts der sich verschlechternden Finanzlage der öffentlichen Haushalte der Staat überhaupt noch seine Dienstleistungs- und Sozialstaatsfunktion in gewohnter Weise aufrechterhalten kann, zweitens, ob die Menschen in diesen Staaten überhaupt gewillt sind, sich der schon alleine aus der finanziellen Beschränktheit ergebenden Grenzen sozialstaatlichen Handelns bewusst zu sein und drittens, ob der moderne Sozialstaat überhaupt in der Lage ist, die Bedürfnisse der in ihm lebenden Menschen zu befriedigen um so ein gutes Leben zu sichern, wenn wir davon ausgehen, dass die Befriedigung eines Bedürfnisses sofort den Wunsch nach der Befriedigung eines neuen Bedürfnisses weckt.

Entgegen der Behauptung Klages sind die Bürger in den westlichen Industriestaaten weniger aufgeklärt, als den Sozialtechnikern der Aufklärung, die über derartige Dinge schon vor Jahrhunderten nachgedacht haben, lieb sein könnte (ohne aber gleichzeitig den Anspruch zu erheben, dass alle Sozialtechniker aufgeklärt wären). Der Grund dafür liegt bei jedem einzelnen Menschen selbst. Er ist ein mit permanenten Defizitmotiven behaftetes Wesen, das in der heutigen Postmoderne nach dem ökonomischen Maximumprinzip vorgeht: Mit gegebenen Mitteln möglichst viel erreichen. Dieses Maximum liegt jenseits von dem, was uns die Philosophen von der griechischen Antike bis zur Aufklärung empfehlen: Einem Maximum an Liebe zur Weisheit. Derzeit ist es, unter dem Deckmantel eines globalen Neoliberalismus, ein Maximum an Konsumgütern: Maximale Umsatzrentabilität, maximaler Gewinn, maximales Einkommen zum Erwerb maximaler Güter zur maximalen Lust- oder Sinnesbefriedigung, zur Erlangung eines maximal guten Lebens ... Warum all das negativ kritisieren? Die repräsentative Demokratie, als derzeit weltweit äußerst beliebte und propagierte Regierungsform, ermöglicht es immerhin, Parteien zu wählen, die diesem Streben Einhalt gebieten könnten, um auf ein Mehr an Materiellem zugunsten einem Mehr an Lebensqualität zu verzichten, vorausgesetzt, ein Mehr an Materiellem wird nicht als ein Mehr an Lebensqualität verstanden. Die „technische“ Voraussetzung zur Umsetzung dieser Ideen wäre somit gegeben. Eine demokratische Gesellschaft hätte die Möglichkeit, ihr Miteinander auf unblutige Art und Weise neu zu gestalten, aber sie tut es nicht. Und genau an dieser Stelle kommt die Aufklärung ins Spiel: Der Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit. Dieser zentrale Satz, gültig im Sinne einer seit nunmehr über zweihundert Jahren längst überholten Tradition, steht, gemessen an den dramatischen Ereignissen der Geschichte im Schatten seiner Selbst. Wir könnten tatsächlich „zum ewigen Frieden“ in einer „Weltföderation repräsentativ-republikanisch verfasster Staaten“ kommen, wären alle Menschen aufgeklärt im Sinne der Aufklärung Kants. Doch das ist ähnlich dem platonischen Ideenhimmel. Das Ideal eines kritisch-rationalen Idealismus nach der „kopernikanischen Wende“. An diesem Ideal muss gezweifelt werden. Es ist unerfüllbar, oder, um es mit den Worten Werner Beckers auf den Punkt zu bringen: „Als Mitglieder der Wissenschaftlergemeinschaft müssen wir heute klarer als je bekennen, dass es keine sozialphilosophische Ethik und keine normative Sozialwissenschaft gibt, die das politische Ideal der Aufklärung verwirklichen könnte, die Basisnormen einer gesellschaftlichen Verfassung durch praktische Vernunft in einem konsensfähigen Sinn zu begründen. Wir sollten darum die praktische Widerlegung des Marxismus auch als Widerlegung einer utopischen Überspannung der europäischen Konzeption autonomer Rationalität begreifen.“ Was also tun?

1.6. Wirtschaftsideologien als Garanten des guten Lebens?

„Die jährliche Arbeit eines Volkes ist die Quelle, aus der es ursprünglich mit allen notwendigen und angenehmen Dingen des Lebens versorgt wird, die es im Jahr über verbraucht. ... Ein Volk ist daher um so schlechter oder besser mit allen Gütern, die es braucht, versorgt, je mehr oder weniger Menschen sich in den Ertrag der Arbeit oder in das, was sie im Austausch dafür erhalten, teilen müssen.“ Adam Smith

„Die Nationalökonomie ... führt zu dem Resultat, dass der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck, etc., sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische.“ Karl Marx

Als Ideologien seien hier die von Vorurteilen, Autoritätsgläubigkeit oder starrer Linientreue zu einem System von politisch-ideologischen oder ökonomischen Glaubens- oder Lehrsätzen geprägten Einstellungen und Verhaltensweisen bezeichnet – unter Wirtschaftsideologien die Glaubensstreue an theoretische, wirtschaftliche Systeme, welche lehrbuchartig von Dogmatikern geplant und anschließend erfolgreich vorgestellt werden. „Eine Ideologie hat den Charakter einer Wirtschaftsideologie, wenn als Sachurteil präsentierte Aussagen über ökonomische Phänomene durch einen Werthorizont, an dem sich der Beurteilende orientiert, gebunden sind, wodurch sie sich sachlich-verfremdend präsentieren.“

Da viele Wirtschaftsideologien weitestgehend stimmig, somit in sich „logisch schlüssig“ sind, werden sie von vielen Gläubigen als Heilslehre aufgesogen, verinnerlicht und absolut gelebt. Diese Ideologien ökonomischer Systeme haben für die Stabilität sozialer Systeme oft eine nicht unerhebliche funktionelle Bedeutung, insbesondere dann, „wenn sie geeignet sind, Personen durch den Glauben an bestimmte, auch wissenschaftlich als „wahr“ erklärte, Werte, im System zu integrieren“. Schwierig wird es für all jene, die sich von diesen Dogmen nicht überzeugen lassen (wollen).

All zu oft wird vergessen, dass wir im Gegensatz zu den Naturwissenschaften in der Ökonomie, somit auch in der Volks- oder Weltwirtschaftslehre, keine Möglichkeiten haben, Hypothesen, geschweige denn ganze Theoriegebäude, in Form von Modellen auf deren Richtigkeit hin zu überprüfen. Von dieser Erkenntnis haben sich viele Ökonomen leider verabschiedet. Sie versuchen, große Theorien, bestehend aus einer Vielzahl von Hypothesen, aufzustellen, die eine Ursache-Wirkung-Beziehung zwischen bestimmten Sachverhalten behaupten und an der Wirklichkeit überprüfbar sind. Die Hypothesen lassen sich (im Sinne der positiven Ökonomik) auch als „Wenn-dann-Sätze“ formulieren. Ein Beispiel von Adam Smith: „Wenn es bei gleichbleibender Gütermenge, die es umzusetzen gilt, zu einer Mehrung der Silbermenge kommt, dann kann dies keine andere Wirkung haben, als den Wert dieses Metalls zu mindern.“ Oder ein weiteres Beispiel von Karl Marx: „Wenn die eine Warensorte so gut ist wie die andere, dann ist ihr Tauschwert gleich groß. Da existiert keine Verschiedenheit oder Unterscheidbarkeit zwischen Dingen von gleich großem Tauschwert.“

Karl Popper würde diese Aussagen als etwas bezeichnen, das wir mit ziemlich hoher Sicherheit wissen können. Der Mensch strebt ja stets nicht nur nach Wissen, sondern auch nach Sicherheit. Und wir können tatsächlich mit ziemlich hoher statistischer Wahrscheinlichkeit (oder auch Sicherheit) annehmen, dass jede Mehrung der Silbermenge keine andere Wirkung hat, als ...

Popper würde jedoch einschränken, dass jene Dinge, die wir mit großer Sicherheit wissen können, kaum mehr ein großes hypothetisches Element besitzen. Hinsichtlich der Lösungskompetenz menschlicher Probleme nehmen obige „Wenn-dann-Sätze“ jedenfalls einen äußerst geringen Stellenwert ein. Schon ergibt sich eine weitere Frage, die beantwortet werden muss: Welche sind die zu lösenden, menschlichen Probleme? Können wir es wagen, daran zu gehen, sämtliche menschliche Probleme (z.B. mit der Entwicklung von (Welt-)Wirtschaftstheorien) zu eliminieren? Ist es sinnvoll, den theoretischen Versuch zu starten, praktisch eine „schöne neue Welt“, eine „perfekte“ Welt anzustreben? Bei der Frage nach der Eliminierung von Problemen halte ich es nach wie vor mit Kohrs Hypothese der Bewältigbarkeit von Problemen: Ziel kann es nicht sein, alle Probleme des Menschen zu eliminieren. Vielmehr müssen sie auf ein vom Menschen bewältigbares Maß reduziert werden. Da Probleme vom Umfang her stets das Ausmaß des Körpers annehmen, dem sie anhaften, sind wir gut beraten, die Ausmaße des Körpers gering zu halten. Dies gilt auch für jede Art des ökonomischen Dogmatismus. Einem globalen Kapitalismus haften ebenso unbewältigbare Probleme an wie einem globalen Kommunismus.

Die Weltwirtschaftskrise (WWK) von 1929 beispielsweise hatte ihren Ursprung in den Vereinigten Staaten, breitete sich in kürzester Zeit über den ganzen Planeten aus und war nicht zuletzt Wegbereiterin und Nährstoffgeberin für die sich in Europa formierenden Ideologien des Faschismus und des Nationalsozialismus, die Antworten auf die dramatische ökonomische Depression zu geben versuchten. Der unerschütterliche Glaube in die Expansion der US-Wirtschaft verdoppelte zwischen 1927 und 1929 die Aktienkurse an den US-Börsen. Am 25. Oktober 1929, einem Donnerstag, der unter der Bezeichnung „schwarzer Freitag“ in die Annalen der Geschichte einging, kam es zu starken Kurseinbrüchen an der New Yorker Börse. Die dadurch entstandenen Liquiditätsschwierigkeiten führen zur Fälligestellung von Krediten in den USA und Europa. In Europa war davon insbesondere Deutschland betroffen, da es durch die Aufnahme von US-Krediten zur Ableistung von Reparationszahlungen und der Modernisierung ihrer Produktionsanlagen nach dem 1. Weltkrieg stark verschuldet war. Dies führt in der Folge zu einer massiven Bankenkrise, von der auch die Österreichische Creditanstalt betroffen war, zahlreichen Konkursen, Massenarbeitslosigkeit und zum Zusammenbruch des internationalen Zahlungsverkehrs. Damit endete in Europa zunächst der ökonomische, schließlich auch der politische Liberalismus.

In Deutschland war es eine Mischung aus der Unzufriedenheit über die wirtschaftliche Situation, verursacht durch die WWK von 1929, sowie der sich zuspitzenden Staatskrise der Weimarer Republik, welche die NSDAP bei den Reichtagswahlen im September 1930 mit 18,3 Prozent der Stimmen zur zweitstärksten Partei nach der SPD werden ließ. Die hohe Arbeitslosigkeit war eines der größten Probleme der Weimarer Republik. Die sich letztlich durch die WWK von 1929 zuspitzende wirtschaftliche Krisensituation ermöglichte es den Nationalsozialisten, am 31. Juli 1932 mit 37,3 Prozent der Stimmen die Reichtagswahlen für sich zu entscheiden. Nachdem Reichspräsident Hindenburg unter massiven Druck, nach dem Rücktritt Kurt von Schleichers zwei Tage zuvor, Hitler am 30. Jänner 1933 zum Reichskanzler ernannt hatte, verkündete Hitler am 1. Februar 1933 heroisch, dass die Arbeitslosigkeit innerhalb von vier Jahren überwunden sein werde. Für den 5. März 1933 ordnete Adolf Hitler Neuwahlen an, die mit 44 Prozent die NSDAP nochmals erstarken ließen. Die Akzeptanz des NS-Regimes hing ganz erheblich von der Erfüllung dieses Versprechens ab. Autobahnen wurden gebaut, die Rüstungsindustrie produzierte Waffen und Munition, 1931 wurde, noch unter der Regierung Brüning, der menschenverachtende Reichsarbeitsdienst und 1935 die

allgemeine Wehrpflicht eingeführt. Diese Maßnahmen führten dazu, dass es 1939 scheinbar keine Arbeitslosen mehr gab.

In Italien wurde bereits 1920 der Faschismus zu einer Massenbewegung, die sich nicht zuletzt auch aus der Unzufriedenheit über die dramatische wirtschaftliche Situation der Nachkriegsjahre rekrutierte. Manfred Schmidt analysiert den Faschismus u.a. als wissenschaftlichen Fachausdruck für extremistische politische Bewegungen und Parteien hauptsächlich im Europa der Zwischenkriegszeit, deren entwicklungsgeschichtliche Ausgangsbedingungen und Hintergrund für Aufstieg und Machtergreifung eine tiefreichende gesellschaftliche und wirtschaftliche Krise ist. Der italienische Faschismus versuchte, in einem auf den Syndikalismus gestützten korporatistischen Wirtschaftssystem die Klassengegensätze zu überwinden. Der Syndikalismus als Sammelbezeichnung einer sozialrevolutionären, betont staatsoppositionellen, antikapitalistischen Bewegung, versuchte unter dem Deckmantel des Faschismus, Italien von den Nachwehen des Spätkapitalismus zu „heilen“. Dieser „Heilungsversuch“ kann in Benito Mussolinis *Dottrina del fascismo*, dem ersten zusammenfassenden Entwurf einer italienisch-faschistischen Ideologie aus dem Jahre 1932 nachgelesen werden.

Auch Österreich wurde in der Periode der Weltwirtschaftskrise (1930-1933) „stark in Mitleidenschaft gezogen. Die Krise wurde durch den Zusammenbruch der Creditanstalt im Mai 1931 mit seinen Folgen für das Budget und die Währung und – in weiterer Folge – durch restriktive wirtschaftspolitische Maßnahmen zusätzlich verschärft“. In dieser Periode weltwirtschaftlicher Krise ist auch in Österreich das Ende der noch jungen Demokratie besiegelt: „1929 waren die internationalen Rahmenbedingungen für die Verteidigung der Grundsubstanz parlamentarischen Regierens noch relativ günstig – 1933 verschlechterten sie sich entscheidend. Nach Italien war nun, beginnend mit dem 30. Jänner 1933, mit dem Deutschen Reich auch der zweite wichtige Nachbarstaat Österreichs zur Diktatur geworden.“ Der 1. März 1933 besiegelte nun auch in Österreich mit der Ausschaltung des Parlaments nach einer Geschäftsordnungspanne das Ende des Parlamentarismus der Ersten Republik und den Beginn des Austrofaschismus.

Es wäre Geschichtsverfälschung, die Diktaturen in Italien, Spanien, Deutschland oder Österreich in der Zeit zwischen 1918 und 1945 einzig auf die Weltwirtschaftskrise von 1929 zurückführen zu wollen. Monokausale Erklärungsansätze in der Sozialwissenschaft sind meist mit Vorsicht zu genießen. Worum es mir geht, ist schlichtweg auf die Dimension aufmerksam zu machen: Ein globaler Kapitalismus fordert einen globalen Kommunismus heraus, eine globale weltwirtschaftliche Krise legitimiert (nicht erst seit 1933) autoritäre Regime, die einen Weltkrieg anzetteln, ein globaler Neoliberalismus führte uns vorerst zu globaler Überbevölkerung, globaler Ausbeutung, globalen sozialen Spannungen, einer globalen Ungerechtigkeit der Verteilung, globalen Konjunkturzyklen, etc. etc.

Die an den internationalen Börsen weltweit entstehenden Trittbretteffekte können heute nach wie vor an jedem Tag der Börsenwoche beobachtet werden. Globale Fremdwährungsspekulationen ruinieren ganze Volkswirtschaften. Sogar ein deutscher Bundeskanzler macht sich darüber so seine Gedanken: „Wenn Indonesien, Thailand oder Brasilien durch Währungsspekulationen in die Krise geraten, geht es nicht nur um die nackten Zahlen, sondern um die Schicksale tausender und abertausender Menschen, die ihrer Lebensgrundlagen beraubt und in ihren Hoffnungen bitter

enttäuscht werden.“ Im selben Atemzug nennt er „gut funktionierende Finanzmärkte [...] eine wichtige Voraussetzung für Wachstum und Entwicklung. Deshalb werden wir in Köln darüber beraten, wie das Zusammenspiel der Finanzmärkte in den Industrieländern, aber auch in den neuen Märkten Asiens und Lateinamerikas, stabiler gestaltet werden kann.“ Aber ist das tatsächlich ein vernünftiger Weg? Geht es bei diesem Weg letztlich nicht um ein ständiges mehr haben wollen? Ein mehr an Gütern und Dienstleistungen? Wäre es nicht zielführender und einfacher, ein mehr an materieller Bedürfnislosigkeit und ein mehr an Vernunftgebrauch im kleinen sozialen Rahmen anzustreben? Und impliziert letzteres nicht automatisch ersteres?

Die Chefvolkswirte der diesem ökonomischen System huldigenden Staats- und Regierungschefs beklagen stets die dramatischen Auswirkungen der Phasen ökonomischer Rezession und Depression. Es wäre tatsächlich verfehlt, nach Lösungen zu suchen, Konjunkturzyklen ein für allemal abzuschaffen, da es durchaus interessante Modelle gibt, die die jeweiligen Extreme der Zyklen kompensieren können (z.B. antizyklische Konjunkturpolitik nach Keynes durch ordnungs- und prozeßpolitische Interventionen). Die beiden Abschwungphasen in diesem Modell sind zwar eine unangenehme Erscheinung, für den Menschen dramatische Auswirkungen nehmen sie aber nur an, wenn sie Ausmaße erreichen, die vom Menschen nicht mehr bewältigt werden können. Konjunkturzyklen sind ein sehr junges Phänomen, das erst seit Beginn der Industriellen Revolution beobachtbar ist und mit zunehmender weltweiter ökonomischer Verflechtung westlicher Industrienationen entsprechend auch globale Ausmaße annahm. Wenn wir an dieser Stelle die Hypothese einschieben, dass uns die Chefvolkswirte der Staats- und Regierungschefs doch eigentlich „nur“ das gute Leben ermöglichen wollen und daher Tag und Nacht in großen Think Tanks darüber brüten, welche klassischen, keynesianischen oder neoliberalen ökonomischen Maßnahmen zu treffen wären, um uns ein stetiges Wirtschaftswachstum und somit eben dieses gute Leben zu bescheren, so stellt sich an dieser Stelle unweigerlich die bereits eingangs gestellte Frage, ob der Mensch vor Beginn der Industriellen Revolution, vor Smith, Ricardo, Marx, Schumpeter, Downs oder Keynes überhaupt ein gutes Leben führen konnte? Ist das gute Leben ohne jährliche Steigerung des realen Bruttosozialproduktes überhaupt möglich? Wenn ja, wo liegt die Grenze, ab der eine weitere Steigerung des realen BSP das Leben nicht besser werden lässt? Ist diese Grenze relativ oder absolut? Es ist schwierig, wenn nicht gar unmöglich, überzeugende Antworten auf diese Fragen zu geben. Es fiel weitauß leichter, nicht zu bestimmen, was konkret das ökonomisch gute Leben ausmacht oder wie es zu leben ist als vielmehr aufzuzeigen, was es nicht ausmacht oder wie es vermutlich nicht zu leben ist. Denn hierbei bestünde die Chance, die modernen wissenschaftlichen Methoden der Sozialforschung tatsächlich wirkungsvoll einzusetzen. Wenn, wie später noch genauer dargestellt, die quantitative oder qualitative Untersuchung diverser Sozialindikatoren (Kriminalität, Selbstmordrate, Arbeitslosigkeit, Scheidungen, Depressionen, ...) ergibt, dass diese in Städten über einer Million Menschen im statistischen Mittel wesentlich höher ist als in Städten mit weniger als einer Million Menschen, so können wir ableiten, dass das gute Leben (statistisch gesehen) vermutlich nicht in Großstädten zu finden sein wird, wobei wir eigentlich wieder beim Problem von vorhin wären: Was kennzeichnet eigentlich das gute Leben? Denn derartige Sozialindikatoren sind relativ einfach zu erheben, zu messen und zu vergleichen. In unserem Beispiel werden wir vermutlich alle übereinstimmen, dass eine hohe Kriminalitätsrate, hohe Arbeitslosigkeit oder eine hohe Selbstmordrate nicht unbedingt ein wertvoller Beitrag zum guten Leben sind. Doch gibt es endlos viele Beispiele, die eine derart klare Abgrenzung nahezu unmöglich machen. Dazu gehört u.a. die Frage nach dem guten Leben, das Menschen generell in diversen Gesellschaften mit diversen ökonomischen Dogmatismen leben. Kann nur in demokratischen, neoliberalen Marktwirtschaften ein

gutes Leben gefunden werden? Dass es besser ist als in kommunistischen Planwirtschaften mit stark autoritären, undemokratischen Strukturen sei zweifelsfrei festgehalten. Aber ob es tatsächlich jene Alternative darstellt, in der das gute Leben des Menschen gefunden werden kann muss bezweifelt werden. Seit dem Zusammenbruch des Kommunismus gibt es nur mehr die one world, die alternativlos vom globalen Kapitalismus geprägt ist.

Beide, sich im letzten Jahrhundert gegenüberstehenden ökonomischen Dogmatismen, waren sich in ihrem Streben, ihren Zielen, durchaus einig: Erstens waren sowohl Kommunismus als auch Kapitalismus fortschrittsgläubig, technik-freundlich und allen Innovationen auf diesem Gebiet aufgeschlossen, zweitens strebten beide Dogmen stets nach einem Mehr an Produktion und Konsum und drittens streb(t)en beide die ökonomische (und politische) Weltherrschaft an. Werner Becker nimmt hinsichtlich eines Erklärungsversuchs für das Scheitern des rationalistischen Theorieansatzes der Politischen Philosophie eine ähnliche Unterscheidung vor: „Ohne die auf der Hand liegenden Unterschiede der Inhalte zu leugnen: hier individualistischer Liberalismus, dort kollektivistischer Sozialismus, lassen sich markante rationalistische Gemeinsamkeiten feststellen. Diese Gemeinsamkeiten liegen erstens im allgemein-rationalistischen Glauben an eine Erzeugung normativer Geltung mit Hilfe einer wissenschaftlichen Methode. Sie bestehen zweitens im Monismus des einzigen Prinzips und drittens im ahistorischen Universalismus der Grundwerte.“

In der Art der Zielerreichung lehrten sie jedoch Unterschiedliches: Der Kommunismus verlangte eine autoritäre, starr hierarchisch organisierte, unflexible staatliche Planung der Produktion, der Kapitalismus setzte auf das freie Spiel des Marktes – Privateigentum und freier Wettbewerb würden wie von einer „unsichtbaren Hand“ zum Wohl der Gesellschaft gelenkt. Unabhängig davon misst sich der Erfolg beider Dogmen an ihrer Fortschrittsgläubigkeit, der Vermehrung der Produktion von Gütern und deren Konsum, die den Menschen (der anonymen Gesellschaft) das gute Leben ermöglichen sollen. Ist diese Vergrößerung mittel- bis langfristig nicht gegeben, haben beide ihre Existenzberechtigung verloren. Gemessen an der Prämisse der Güterproduktion als Voraussetzung für das scheinbar gute Leben ging der Kapitalismus aus diesem Wettkampf als Sieger hervor. Das Dogma des Kommunismus scheiterte 1989 letztlich an der Unfähigkeit, dem einzelnen Menschen (und nicht der Gesellschaft) ein gutes Leben zu garantieren. Und auch der schon einmal vor 1945 gescheiterte Kapitalismus wird selbst nach 1945 nicht in der Lage sein, dem Menschen langfristig ein gutes Leben zu garantieren, da seine Funktionsvoraussetzung (seine Prämissen) auf kontinuierlicher, endloser quantitativer Vergrößerung beruht, die schon aus rein mathematischen Gründen, der Beschränktheit unserer Ressourcen, nicht möglich ist. Hier könnten Einwände laut werden, die besagen, dass es gar nicht notwendig sei, derart langfristig (über mehr als zwei oder drei Generationen) zu planen. In erster Linie ist es nicht die Kritik an der Unplanbarkeit vieler sozialer Interaktionen, so z.B. dem Austausch von Gütern und Dienstleistungen, als vielmehr die Sorge um die Dimension (sozialökonomischer) Interaktionen und ihre dramatischen Randerscheinungen in der Gegenwart.

1.7. Staatsphilosophie, Ökonomie und das gute Leben

Nun ist es dringend notwendig, die politische Philosophie (die Staatsphilosophie) ein wenig besser von der Politischen Ökonomie abzugrenzen, bzw. auf deren problematische Verwobenheit aufmerksam zu machen. Mit diesem Versuch wird ein ganz konkretes Ziel verfolgt: Es soll darauf hingewiesen werden, dass für dramatische soziale Ereignisse, die beispielsweise mit der WWK von 1929 verbunden waren, in erster Linie nicht ein bestimmtes ökonomisches und auch kein bestimmtes politisches System verantwortlich war, sondern dass die Ursachen in der rein physischen Größe dieser Systeme zu suchen sind. Es liegt jedoch fern, daraus unbedingt eine soziale Gesetzmäßigkeit ableiten zu wollen.

Zunächst einmal ist der Versuch der Trennung zwischen Politischer Philosophie und Politischer Ökonomie nicht neu: Bereits Adam Smith trennt in seiner Lehre über die Ursachen von Nationalreichthümern, die später von David Ricardo und Karl Marx aufgegriffen und weiterentwickelt wurde, die politische Ökonomie von der Politikwissenschaft, der Rechtswissenschaft und der Ethik ab. Wie so oft in der Sozialwissenschaft kämpfen wir generell wieder einmal mit der Semantik von Fachtermini: Der Begriff der Politischen Ökonomie geht zurück ins 17. Jahrhundert. Antoine de Montchrétien prägte damit einen Begriff zur Bezeichnung der Volkswirtschaftslehre, der auf die Untrennbarkeit von Wirtschaft und Politik hinweisen soll. Im 18. Jahrhundert charakterisierte die Politische Ökonomie die Ideen der klassischen Nationalökonomie im Sinne eines Adam Smith. Marx setzt hier mit der Kritik an, dass die von Smith geprägte Politische Philosophie in Wirklichkeit unpolitisch sei, da sie als Betrachtungsobjekt einzig das Individuum wählt. Seither wurde die Politische Ökonomie im Marxismus bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts als kontroverser Begriff zur späteren neoklassischen, als unpolitisch angesehenen Nationalökonomie verwendet. Ab diesem Zeitpunkt begann sich eine Neue Politische Ökonomie, „als Sammelbezeichnung für eine Gruppe von wissenschaftlichen Ansätzen, in denen Begriffe und Methoden der Wirtschaftswissenschaften in Verbindung mit dem methodologischen Individualismus auf das Tun und Lassen individueller oder kollektiver Akteure in der Politik angewendet werden“, zu etablieren. Schmidt zählt verschiedene Untersuchungsgegenstände der Ökonomischen Theorie der Politik auf: 1.) Eine von Anthony Downs begründete Ökonomische Theorie der Demokratie, des Parteienwettbewerbs und der Bürokratie, 2.) eine Logik des kollektiven Handelns von Interessenverbänden und Verteilungskoalitionen einschließlich ihrer Rückwirkungen auf die Wirtschaft, 3.) die Formen sowie die Kosten und Nutzen von Entscheidungsprozessen und verfassungspolitischen Weichenstellungen, 4.) Formierung und Stabilität politischer Koalitionen, 5.) Politische Konjunkturzyklen und politisch-ökonomische Grundlagen des Protektionismus und der Schattenwirtschaft, 6.) der Einfluss rationalen Kosten-Nutzen-Kalküls der Wähler in Wahlen und Plebisziten und 7.) der Zusammenhang von Institutionen und Transaktionskosten. Wir können zusammenfassend feststellen, dass es in der Modernen Politischen Ökonomie um eine Integration von Politik und Ökonomie durch die Analyse wechselseitiger Abhängigkeiten geht. Dabei wird oft versucht, das individuelle Entscheidungsverhalten in der Ökonomie auf die Politik zu übertragen. Das Verhalten von politischen Instanzen ist demnach nicht von der Ausrichtung auf ein ideelles Gemeinwohl, sondern von individuellen Zielsetzungen geprägt. Problematisch in der Neuen Politischen Ökonomie ist die oft kritisierte Übertragung von Strukturen aus dem ökonomischen auf den politischen Sektor. Damit wären wir wieder bei unserer Ausgangssituation: Der Frage nach der Verwobenheit zwischen der politischen Philosophie als Staatsphilosophie, die nach dem Zweck des Staats fragt und der politischen Ökonomie (der Volkswirtschaftslehre oder Nationalökonomie, alle drei Bezeichnungen werden hier analog verwendet) im Sinne einer Verschränktheit von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, die in ihrem Kerngebiet, der Wirtschaftstheorie, nach Erklärungen und Vorhersagen

wirtschaftlicher Zusammenhänge sucht, sowie der Frage nach der Beschränktheit unseres Verstandes, daraus auch nur annähernd ein gutes Leben zu definieren. Angesichts der unendlichen Komplexität ist es unmöglich geworden, ein sozioökonomisches Gesellschaftsbild zu entwerfen. Schon vor mehreren hundert Jahren machten sich Philosophen Gedanken über das gute Leben des Menschen und dachten, sie könnten es u.a. in der Ökonomie finden:

Smith, Mill, Kant, Hegel, Marx oder Weber beispielsweise waren ebenso wenig reine Diplomvolkswirte wie reine Staatswissenschaftler oder Juristen, sondern sie waren in erster Linie begeisterte Geistes- und Sozialwissenschaftler. Überhaupt liest sich die Philosophiegeschichte der letzten zweieinhalbtausend Jahre wie ein großes Familienstammbuch. Auf Karel Lambert „wirkt die Geschichte der Wissenschaft wie eine lange Aufeinanderfolge von Theorien, die einander im Laufe der Zeit ablösen“. Da ist der eine vom anderen mehr oder weniger stark beeinflusst, die Lehre des einen wird vom anderen weiterentwickelt oder verworfen (falsifiziert), was beim einen gut ist, ist beim anderen schlecht... Doch parallel zu den intellektuellen Errungenschaften schreibt auch die soziale Realität Geschichte:

Als Christoph Kolumbus 1492 zufällig Amerika entdeckte, so war dies für die Alte Welt durchaus ein besonderes Ereignis. Mit dieser Entdeckung wurde das Bewusstsein der Europäer vermutlich um einiges erweitert: Sie wurden sich dessen bewusst, dass ihr Kontinent nicht die ganze Welt ist. Versetzen wir uns zurück in die damalige Zeit: Kolumbus kehrt nach langer Zeit zurück in die Alte Welt und verkündet, endlich den Seeweg nach Ostindien gefunden zu haben (bis zu seinem Tode wusste er nichts von der Entdeckung eines neuen Kontinents). Abgesehen von den Entbehrungen der Seeleute erlitt durch diese Entdeckung an sich niemand Schaden (ebenso wie niemand durch die Entdeckung des kopernikanischen Weltbildes und die Widerlegung des geozentrischen Weltbildes unmittelbaren Schaden erlitt). Die Probleme entstanden erst nachdem die Europäer nachzudenken begannen, was man denn nun mit diesem Kontinent alles anstellen könnte: Sie dachten, es wäre vermutlich nicht uninteressant, ihn vorerst einmal in Besitz zu nehmen und ihn zu besiedeln. Doch die Art und Weise dieses Vorgehens hinterlässt eine blutige und grausame Spur in der Geschichte Amerikas. Bereits bei seiner zweiten Reise kehrte Kolumbus 1495 mit einem Schiff voll Indianer zurück, um sie in Spanien als Sklaven zu verkaufen. Dies wurde von Königin Isabella jedoch abgelehnt und die Überlebenden wieder in ihre Heimat zurückgebracht. Schon bald entdeckten die spanischen Konquistadoren „kostbare“ Goldreserven in Mittelamerika und begannen, das seltene Edelmetall nach Europa zu schiffen. Hernán Cortés (1485-1547) zog am 19. Februar 1519 mit 600 Mann, 20 Pferden und zehn Geschützen von Kuba nach Mexiko los, um das Aztekenreich zu zerstören, sich mit Edelmetallen zu bereichern und so dem Postulat des europäischen Imperialismus gerecht zu werden. Im Mai 1519 werden die Pocken von Europa nach Hispaniola und Kuba eingeschleppt, welche einen großen Teil der Ureinwohner dahinraffen. Am 13. August 1521 eroberte Cortés die Hauptstadt der Azteken, Tenochtitlán, nach dreimonatiger Belagerung, welche circa 70 bis 80 Spaniern und in etwa 100.000 bis 240.000 Azteken das Leben kostete. Nachdem die europäischen Besatzer durch ihr eigenes Dahinmetzeln und die Einschleppung der Pocken einen Grossteil der indigenen Bevölkerung vernichtet hatten, gingen die spanischen Kolonisten daran, Sklaven aus Übersee zu importieren, die für die harte, strapaziöse Arbeit unter tropischem Klima besonders geeignet schienen. Insgesamt wird die Zahl der Afrikaner, die Opfer des Sklavenhandels geworden sind, auf 20 bis 100 Millionen Menschen geschätzt. Dänemark schaffte erst 1792 als erstes europäisches Land den Sklavenhandel ab. Brasilien folgte diesem Beispiel als letztes Land 1888. Erst 1955/56 kam es nach einer gerichtlichen Folgeentscheidung nach dem Urteil des Obersten Gerichtshofes der USA vom 14. Mai

1954 im Fall „Brown gegen die Schulbehörde von Topeka“ zur Aufhebung der Rassengesetze. Dies alles geschah fünfzehnhundert bis fast zweitausend Jahre nachdem schon in der Bibel nachgelesen werden konnte „liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ oder Plato feststellte, dass es besser sei, Unrecht zu erdulden als Unrecht zu tun oder Aristoteles predigte, dass der Glückliche stets gut lebe und gut handle... Die dramatischen historischen Ereignisse mit dem Verweis auf die Unaufgeklärtheit abzuschwächen ist Selbstbetrug an der eigenen Spezies. Das 20. Jahrhundert war 200 Jahre nach Ende der Aufklärung vermutlich eines der grausamsten und „unaufgeklärtesten“ Zeitalter der Menschheitsgeschichte überhaupt, ein Jahrhundert, in dem das Spengler'sche Abendland tatsächlich untergegangen ist (entgegen der Interpretation Spenglers jedoch nicht einer historischen „Regelmäßigkeit“ wegen). Diese pessimistische Interpretation des 20. Jahrhunderts ist keine neue Entdeckung. Wilhelm Schmid formuliert es im bezeichnenden Kapitel „Anthropologie und Lebenskunst: Die Gestalt des Menschen“ noch etwas spitzer: „Der Mensch in seiner Wesenhaftigkeit (hier im Sinne der unzähligen Versuche, die eine, einzig gültige Wesenhaftigkeit des Menschen zu theoretisieren und praktisch umzusetzen (Anm.)) ist im 20. Jahrhundert gestorben in den Lagern Sibiriens und auf den Schlachtfeldern. Er ist zu Tode gebracht worden in den Konzentrationslagern. Er ist untergegangen im Inferno, das Menschen für Menschen realisiert haben, immer im Namen eines „wahren“ Menschen, einer wissenschaftlich verbrämten Norm, der diejenigen geopfert wurden, die ihr nicht entsprachen.“

Um jetzt wieder die Verbindung zum eigentlichen Titel dieses Unterkapitels, dem ökonomischen Dogmatismus, herzustellen: Worum ging es denn bei der ganzen Sache? Amerika wurde entdeckt und schon begannen die Europäer in unersättlicher Raffgier, einzig und alleine nach materiellen Gütern zu streben: Gold, Edelsteine, Baumwolle, Tabak, Tee, Kakao, Kaffee, u.v.a.m. ... Dazu mussten u.a. die Azteken ermordet werden, um an ihre „Reichtümer“ zu gelangen und unzählige Ureinwohner und Afrikaner wurden versklavt, um genügend Rohstoffe auf den Plantagen anbauen oder in den Goldminen fördern zu können – zur Befriedigung materieller Bedürfnisse der imperialistischen, nimmersatten Europäer. Prinzipiell hat sich bis heute nicht viel geändert. Zwar wurde die Sklaverei nun offiziell abgeschafft, doch wenn weltweit agierende, multinationale Konzerne beispielsweise der Textilindustrie wie die Adidas-Salomon AG, C&A oder Hennes & Mauritz ihre Produkte in Textilfabriken in Südostasien produzieren lassen, wo die Löhne unter dem Existenzminimum liegen und Kinderarbeit zum Alltag gehört, ist das nichts anderes als eine moderne Form der Sklaverei, die von den konsumsüchtigen, vernunftlosen, modernen Proleten aller gesellschaftlichen Schichten und Klassen der modernen Industrie- und Dienstleistungsstaaten der Welt, die selbst von ihrem Konsumdenken versklavt wurden, propagiert wird, damit sie sich ihre Kleiderschränke bis oben hin mit sinnlos vielen Textilartikeln anfüllen können.

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass bei der ganzen Nachdenkerei der Europäer, was man denn mit dem neu entdeckten Kontinent so alles machen könnte, ziemlich viele dramatische Dinge passiert sind. Daher noch einmal: Der Verstand ist nicht in der Lage, ein gutes Leben zu definieren. Ein toter Azteke führt kein gutes Leben mehr. Ein versklavter Mensch führt kein gutes Leben, ebenso wie ein an materieller Gütervermehrung orientierter Mensch kein gutes Leben finden kann. Der Erörterung grundlegender Aspekte eines reflektierten, guten Lebens gehen Fragen voraus, deren Sinn von vornherein in Frage gestellt werden können: Warum überhaupt ein gutes Leben gestalten? Und eben „diese Frage schwingt unausgesprochen mit, wenn dem Unterfangen der Lebenskunst vorweg schon eine Sinnlosigkeit attestiert wird, die nicht grundsätzlich bestritten werden kann“. Schmid meint in

Anlehnung an Aristoteles („...ein Schwalbe macht noch keinen Tag...“) die Antwort zu kennen: Aufgrund der Kürze des Lebens. Bezogen auf die Prämisse „immer, wenn ein Mensch sterblich ist, fragt er danach, wie er sein Leben gestalten soll“ hat dieses finale Argument Gültigkeit. Doch es gibt keine Antwort auf die Frage, wie dieses Leben aussehen soll und ob es überhaupt auffindbar ist. Der Verstand kann kein gutes Leben definieren. Denn entsprechend dem Postulat der Aufklärung ändern sich die Sichtweisen auch auf das eigene Leben mit fortschreitendem Prozess der (Selbst)Aufklärung. Das, was jetzt ein gutes Leben ist muss nach einer weiteren Phase der Selbstaufklärung in Zukunft kein gutes Leben mehr sein. Dieser Prozess schreitet unaufhörlich weiter und signalisiert nichts anderes als die Relativität des gut Seins. Das Leben kann, gemessen an individuellen Maßstäben, wenn überhaupt, nur in Relation zum guten Leben im echten Urzustand und in Verbindung mit einer Momentaufnahme – variierend je nach Stand subjektiver Aufklärung – reflexiv betrachtet werden.

Eine weitere, wenig spektakuläre, aber nicht uninteressante Erkenntnis ergab sich bei den Studien und Gedanken zu einem kleinen Ausschnitt aus der Ökonomie- und Philosophiegeschichte:

Ausgehend von den ersten Ansätzen innerhalb der physiokratischen Lehre eines Francois Quesnay im 18. Jahrhundert, der die Ansicht vertrat, dass allein der Boden und damit nur die Klasse, die im primären Sektor tätig ist, Wert schafft, über die Weiterentwicklung dieser „objektiven Wertlehre“ als Arbeitswertlehre durch die „Klassiker“ der Nationalökonomie, Adam Smith, Thomas Malthus, David Ricardo oder John Stuart Mill, die die wertschaffende Bedeutung des Bodens durch die menschliche Arbeit ersetzen, bis hin zur Radikalisierung der „objektiven Wertlehre“ bei Marx, dessen zentrales Anliegen dem Nachweis galt, dass ein kapitalistisches Wirtschaftssystem an seinen inneren Widersprüchen notwendigerweise zerbrechen muss, da die Arbeiter nur den Reproduktionswert ihrer Arbeit von den Produktionsmittelbesitzern vergütet bekommen, nicht aber das Mehrprodukt, das sie schaffen, beschäftigt sich erst die „subjektive Wertlehre“ (mehr als ein Jahrhundert nach Kant) mit der ethisch-moralischen Komponente einer gerechten Verteilung des Sozialprodukts und einer hierauf bezogenen Reform von Wirtschaft und Gesellschaft. Das bereits von Smith analysierte „klassische Wertparadoxon“, wonach Güter mit hohem Gebrauchswert (z.B. Wasser, Luft) einen niedrigen oder gar keinen Tauschwert haben, Güter mit einem geringen Gebrauchswert (z.B. Edelsteine) hingegen einen hohen Tauschwert haben können, analysiert Auguste Walras, der Vater des Begründers der Neoklassischen Theorie Léon Walras, auf seine Subjektivität hin. Erst die subjektiv empfundene Seltenheit macht hiernach ein Gut zu einem wertvollen Gut. Hermann Gossen entwickelte 1854 das Sättigungsgesetz, demzufolge mit zunehmender Konsumtion eines Gutes der Nutzen, den es stiftet, ständig abnimmt und schließlich negativ werden kann. Anfang der 1870er Jahre wurde fast zeitgleich von Carl Menger, William St. Jevons und Léon Walras das Grenznutzenprinzip erdacht, bei dem es im Kern um den Nachweis geht, dass sich unter den Bedingungen des Laissez-faire ein System relativer Preise herausbildet, das Resultat des nutzenmaximierenden Verhaltens der Individuen ist und mit dem sich vordergründig das Laissez-faire rechtfertigen ließ. Die Grenznutzentheorie eröffnete aber erstmals auch, so Norbert Reuter, „die Überwindung des der objektiven Wertlehre inhärenten Gedankens eines Mehr gleich besser. Zum ersten Mal ergeben sich aufgrund werttheoretischer Analysen durch die Erörterung eines negativen Grenznutzens Hinweise auf die Möglichkeit eines „Mehr gleich schlechter“. Aus dem 1. Gossenschen Gesetz lässt sich ein abnehmender Grenznutzen jeder zusätzlichen Einheit Sozialprodukt ableiten, so dass Grenzen der Wert- oder Sinnhaftigkeit weiteren Wachstums des Sozialprodukts gefolgert werden können. Mittels des 2. Gossenschen Gesetzes vom Ausgleich der Grenznutzen könnte sogar ein Zusammenhang zwischen dem Nutzen durch jede zusätzliche Einheit Sozialprodukt und dem

Nutzen, den der jeweilige Zustand der Umwelt stiftet, hergestellt werden.“ „Mehr gleich besser“ bedeutet hier etwas weiter ausformuliert „Mehr Güter gleich besseres Leben“, „mehr gleich schlechter“ im Sinne von „mehr Güter gleich schlechteres Leben“. Ausgegangen wird von einem „guten Leben“ bei einer bestimmten quantitativen Menge von materiellen Gütern, das sich bei Gütervermehrung verschlechtert. Dieses „gute Leben“ findet sein Optimum im Sinne von „gut“ somit irgendwo zwischen einem zu wenig und einem zuviel.

Machen wir an dieser Stelle einen Sprung ins antike Griechenland zur Zeit des vierten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung: „Das Leben des Geldmenschen hat etwas Forciertes an sich, und der Reichtum ist gewiss nicht das gesuchte oberste Gut. Er ist nur ein Nutzwert: Mittel für andere Zwecke.“ Aristoteles sucht nach einem obersten Gut, er sucht nach dem guten Leben, das, was immer es auch sei, jedenfalls nichts Materielles sein kann, sondern Materielles höchstens ein (indirekter) Nutzwert zur Erreichung des obersten (immateriellen) Gutes. Wozu das Rad mehrmals erfinden? Was ist das grundlegend Neue an der am Subjekt ausgerichteten Grenznutzentheorie des 19. Jahrhunderts? Aristoteles schrieb seine Definition über den Nutzwert in seiner Nikomachischen Ethik, in der das moralische Handeln des Menschen untersucht wird und über zweitausend Jahre später, im 19. Jahrhundert wurde dem Grenznutzenprinzip der subjektiven Arbeitswertlehre auch wieder unter ethischen und moralischen Gesichtspunkten Rechnung getragen. Worauf hingewiesen werden soll ist die den beiden Ansätzen gemeinsame, zentrale Hypothese: Mehr Produktion, mehr Güter, mehr Konsum, mehr Geld bedeutet nicht zugleich mehr Glück, mehr Zufriedenheit oder ein immer noch besseres Leben für den Menschen. Zwar unterscheiden sich beide Ansätze in der Zielerreichung eines guten Menschenlebens. Aristoteles vertrat hier noch die Auffindbarkeit eines objektiv guten Lebens für den Menschen, spätestens seit der Neuzeit verschiebt sich diese zugunsten der subjektiv richtigen Lebensgestaltung durch das Individuum selbst. Gemeinsam ist ihnen aber die übereinstimmende negative Ausformulierung eines guten Lebens: Es kann nicht außerhalb des Verstandes und seiner Vernunft gefunden werden. Und genau dieser Verstand ist es, der Zweifel am Sinn weiteren wirtschaftlichen Wachstums für Glück, Wohlbefinden und ein gutes menschliches Leben hegt und die Frage stellt, wie es dem Menschen gelingen kann, sich von dem „irren Zwang, der bisher die konkurrierenden Industriegesellschaften und Unternehmungen zu ständig erweiterter Reproduktion und Kapitalakkumulation antreibt und damit widersinniger Weise Umwelt und Gesundheit der Menschen gefährdet“, zu befreien. Oder mit einfachen Worten: Nach zweitausend Jahren Philosophiegeschichte gibt's „Im Westen nichts Neues“.

Nun soll wieder die gedankliche Verbindung zur Frage nach der Trennbarkeit der Staatsphilosophie von der Politischen Ökonomie hergestellt werden. Ziel einer Staatsphilosophie kann nicht die Ausarbeitung einer heute immer komplizierter werdenden Politischen Ökonomie sein, da damit Fragen beantwortet werden müssten, die außerhalb der vernunftmäßigen Erfassbarkeit des menschlichen Geistes liegen. Der Mensch muss sich dieser Beschränktheit seines Verstandes wieder bewusst werden. Diese Forderung ist unabdingbar. Die rationale Ausarbeitung einer Verteilungsgerechtigkeit scheitert schlicht an der unendlichen Kompliziertheit der Welt, wie wir sie heute vorfinden. Wie könnten wir Sozialtechniker auch nur annähernd auf die Bedürfnisse und Wünsche jedes, der über sechs Milliarden, Menschen eingehen. Oder sollen wir versuchen, mit der „Entwicklung“ eines sozialökonomischen Systems wenigstens fünfzig Prozent der Menschen ein gutes Leben zu schaffen? Oder reichen da schon dreißig Prozent? Wo liegt hier die Grenze? Wo sollen wir mit unseren Untersuchungen beginnen? Gibt es dafür einen begrenzten Untersuchungsrahmen oder schreitet eine derartige Untersuchung nicht doch gegen Unendlich?

Sollten wir in der Philosophie darangehen, uns mehr mit der Frage nach der Unendlichkeit zu beschäftigen? Oder ist es nicht doch zielführender, die Antworten auf die Fragen und Probleme des Menschen nicht im Makro- sondern im Mikrokosmos zu suchen?

Es ist nun so, dass derzeit oft angenommen wird, die repräsentative Demokratie als Herrschaftsform in Kombination mit einer republikanischen Staatsform, einem ökonomischen Liberalismus als Wirtschaftsform und einer aufgeklärten Zivilgesellschaft wäre die ideale Lösung für die Probleme der Welt. Das ist falsch. Ebenso falsch wie die Annahme von

- Marx, die Geschichte des Menschen sei eine Geschichte von Klassenkämpfen, oder
- Hegels Annahme, das Bewusstsein würde das Sein bestimmen, ebenso falsch wie
- Kants Annahme, den ewigen Frieden mit aufgeklärten Menschen zu erreichen, ebenso falsch wie
- Smith Hypothese, das freie Spiel der Kräfte am unregulierten Markt würde Wohlstand für alle und soziale Harmonie schaffen, ebenso falsch wie
- Mussolinis Annahme, dass sich Liberalismus und Sozialismus überlebt hätten und die Zukunft in einem Führerstaat mit korporativen Strukturen zu suchen wäre, ebenso falsch wie
- Lenins These, der in Russland entwickelte Kapitalismus könne nur durch Umgehung der bürgerlichen Etappe über eine proletarische Revolution besiegt werden und der Erste Weltkrieg sei mit dem Höhepunkt von Kapitalismus und Imperialismus der Ausgangspunkt dafür (in seinem politischen Testament machte Lenin 1922 bereits auf die Gefahren aufmerksam, die von seinem Nachfolger Stalin im Zentralkomitee ausgingen), ebenso falsch wie
- Hitlers Doktrin vom „Lebensraum“ unter der für die breite Masse verlockenden, angeblichen Verschmelzung zweier Ideologien – des Nationalismus und Sozialismus ...

Das waren alles sehr dramatische Ereignisse, wie sich leider immer erst im Nachhinein herausstellte, nachdem riesige Gesellschaftsexperimente leidvoll gescheitert sind. Das Gesellschaftsexperiment in Calvins Kirchenstaat in Genf scheiterte auch leidvoll, doch Genf war nicht riesig. Schön, könnten wir sagen, dann haben sich Marx und Engels eben geirrt mit der Grundsatzthese des Kommunismus, „der Proletarier kann sich nur dadurch befreien, dass er das Privateigentum überhaupt aufhebt“ und sich mit allen Proletariern dieser Welt vereinigt. Das Problem ist nur, dass dieser Irrtum erst durch ein dramatisches, riesengroßes Gesellschaftsexperiment erkannt wurde. Als beispielsweise Hitler 1938 in Österreich einmarschierte, war Mexiko das einzige Land der Welt, das politisch dagegen intervenierte. Sonst überall großes Schweigen. Als Österreich 1999 eine Mitte-Rechts-Regierung bildete, die konservative ÖVP mit einer rechtspopulistischen FPÖ, wird das kleine Land mit acht Millionen Einwohnern politisch von den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union – u.a. einer „Wertegemeinschaft“ – sanktioniert. Man ist sensibel geworden – um nicht zu sagen: Übersensibel. Wunderbar zu erkennen, dass aus der Vergangenheit gelernt wurde. Doch stellt sich die Frage, weshalb es zunächst immer zu geschichtsträchtigen, dramatischen Ereignissen (oder

Sozialexperimenten) im großen Stil kommen muss, um im Nachhinein dann immer „schlauer“ zu sein als zuvor. Was haben all die philosophischen Ideen mehr oder weniger großer Geistes- und Sozialwissenschaftler gebracht? Wunderbar, wenn sich Max Weber Gedanken über Die protestantische Ethik und den „Geist“ des Kapitalismus macht. Aber wozu? Als Erklärung für „den ganz vorwiegend protestantischen Charakter des Kapitalbesitzes und Unternehmertums ... [der] zum Teil auf historische Gründe zurückzuführen [ist], die weit in der Vergangenheit liegen und bei denen die konfessionelle Zugehörigkeit nicht als Ursache ökonomischer Erscheinungen, sondern, bis zu einem gewissen Grade, als Folge von solchen erscheint“? Zur Zeit Webers war die Welt auch schon ziemlich kompliziert. Weber wollte vermutlich ein wenig Ordnung in diese Kompliziertheit bringen, indem er nach den „Fehlern“ in Marx' Geschichtstheorie suchte, mit dem Effekt, dass alles noch viel komplizierter wurde. Weber ist sich zum Glück dessen selbst bewusst, „dass es genauso einseitig und problematisch sei, die Beschränktheiten einer rein „ökonomischen Geschichtsbetrachtung“ durch eine dezidiert „idealistische“ bzw. „spiritualistische“ Geschichtskonstruktion zu ersetzen ...“. Woran also glauben? Und vor allem: Angenommen, Weber hätte Recht, wozu dann überhaupt noch Marx lesen? Und warum hatte Marx' Ideologie vom Kommunismus auch nach 1905 immer noch so großen praktischen Erfolg, obwohl Weber feststellte, dass sich das Dogma des Kapitalismus doch nicht aus einer Geschichte aller bisherigen Gesellschaft als eine Geschichte von Klassenkämpfen rekrutiert, sondern vielleicht nur auf eine protestantische Ethik zurückzuführen ist? Wollte Weber damals niemand lesen? Was wäre geschehen, wenn Lenin 1920 von Webers Ansichten (in der nach 1904/05 bereits 2., überarbeiteten Fassung der Protestantischen Ethik) hätte überzeugt werden können? Hätte er nach der Februarrevolution von 1917 drei Jahre später eine Konterrevolution gestartet mit dem Slogan: „Genossen, alles zurück – Wir haben uns geirrt! Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaften ist eigentlich gar keine Geschichte von Klassenkämpfen!“ Vermutlich nicht. Oder doch? Wäre Marx' historischer Materialismus dadurch überhaupt noch zu rechtfertigen gewesen? Oder ist Marx' historisch-dialektischer Theorieansatz nicht gerade deshalb Rechtfertigung, da die Leiden der Menschen in der Geschichte, die Klassegegensätze in der Gesellschaft und der dadurch bedingte Kapitalismus, angeblich nur durch eine ruck-zuck-Revolution auf dem Weg zur „gerechten“, kommunistischen, klassenlosen Gesellschaft abgekürzt werden können und der Hinweis auf eine eventuelle „geistige“ Entwicklung des Kapitalismus durch z.B. eine protestantische Ethik eben dieses Axiom in Frage stellen würde? Wir werden es nie erfahren. Am eigenen Leib dramatisch erfahren haben Millionen von Menschen jedoch die praktische Umsetzung von diversen Ideen, die intellektuelle Langweiler entwickelt haben, die der Menschheit bessere Dienste erwiesen hätten, wären sie Bildhauer, Maler, Anstreicher oder Bäcker geworden. Was wäre wohl aus der Welt geworden, hätte Hitler im September 1907 die Aufnahmeprüfung an der Akademie der Bildenden Künste bestanden? Daraus meine These: Lieber ein unzufriedener Maler als ein zufriedener Tyrann, ganz in Anlehnung an Mill: „Lieber ein unzufriedener Sokrates, als ein zufriedener Narr.“

Andererseits ist es unverständlich, wie manche Theorien, Ideologien, Ismen oder Utopien derart großen Einfluss auf das praktische gesellschaftliche Leben haben. Wir könnten doch davon ausgehen, dass die „großen“ Denker der Geschichte nachdenken und niederschreiben können, was sie wollen – wer wird schon dazu gezwungen, das zu glauben, was da nachgedacht und niedergeschrieben wurde? Angenommen, niemand hätte an die Ideologie eines Kapitalismus, Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus, Protestantismus, Katholizismus, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus, Utilitarismus, Kommunitarismus, Realismus, Rationalismus, Idealismus, Materialismus,

etc. etc. geglaubt und die Schriften der Chefideologen von Smith über Marx, Mussolini, Hitler, Luther, Jesus, Mohammed, Abraham, Epikur, Platon, Aristoteles etc. wären nach der ersten Auflage in den hintersten Winkeln der Nationalbibliotheken verschwunden – wo stünden wir dann heute? In welcher Gesellschaftsform würden wir leben? Wer ist dieser „niemand“, der an das glaubt oder nicht glaubt, was einzelne Menschen von sich geben? Der große Unbekannte? Der anonyme, Hobbes'sche Leviathan? Da stehen in der Thora ebenso interessante Dinge wie in der Bibel, im Koran oder den Schriften Buddhas oder Luthers. Die Überlegungen Platons über den Staat sind ebenso interessant wie die in Aristoteles Politik oder in Ciceros Staat. Epikurs Lehre vom Sinn der Freude und des Nützlichen ist ebenso informativ wie Bentham und Mills Ansichten über den Utilitarismus. Aber wie um der Vernunft Willen, kann behauptet werden, die Thora sei „wahrer“ als die Bibel oder letztere „wahrer“ als der Koran, nur diese oder jene Art der „Bekreuzigung“ sei die einzig „richtige“, nur der Kapitalismus würde durch ein freies Spiel der Kräfte über Angebot und Nachfrage den Preis regeln und allen Menschen ein gutes Leben sichern, nur der Kommunismus würde die, ohne Zweifel vorhandenen, Klassengegensätze in der Geschichte aufheben und zu einer sozial gerechten Gesellschaft führen, nur der freie und vernünftige, der „aufgeklärte“ Mensch könne durch die nicht zu umgehenden Sittengesetze (automatisch) das gute Leben finden ...

Nun sind wir an einem Punkt angelangt, an dem wir uns im Kreise drehen: Angenommen, wir wüssten nicht nur über eine bestimmte ideologische Richtung Bescheid, sondern könnten Vor- und Nachteile vieler aufzählen, wären wir dann nicht lieber ein „unzufriedener Sokrates“ als ein „zufriedener Narr“, da uns die Schwächen der unzähligen Ideologien und Dogmen, der unzählige „zufriedene Narren“ hinterherlaufen, durchaus bewusst wären? Und angenommen, alle Menschen wären sich dieser unzähligen Schattierungen von grau bewusst, die es gibt, würde es dann überhaupt noch Ideologien geben? Und sind wir hier nicht wieder bei Kants aufgeklärter, moralischer Plebs als Axiom für das gute Leben angelangt, die es gar nicht gibt? Können wir ergo davon ausgehen, dass es stets Ideologien, Dogmen und Utopien geben wird, denen der Mensch unreflektiert (aus welchen Gründen auch immer) hinterherlaufen wird und die letztlich immer wieder unendlich großes Leiden verursachen werden? Leben wir derzeit nicht in einer Welt, deren vorrangigste Probleme die Überbevölkerung und die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit sind? Können wir nicht davon ausgehen, dass diese Probleme durch Ideologien, Dogmen und sonstiger Ismen entstanden sind, die in Teilen der Welt axiomatischen Charakter besitzen und daher wie ein Götze angebetet werden? Wohin hat uns unser Verstand tatsächlich geführt? Aus diesem Kreis kann nur ausgebrochen werden, wenn sich der Mensch bewusst wird, dass der Verstand nicht in der Lage ist, ein gutes Leben zu definieren.

Das gute Leben ist ein Leben im echten Urzustand. Unreflektiert leben Menschen ohne Verstand irgendwie in Symbiose mit den sie umgebenden Mitlebewesen. Wenn da einer vom Baum fällt, weil er von dort oben auf sein Mittagessen gewartet hat, und sich dabei das Genick bricht, bleibt er liegen und verwest. Niemand kommt, um ihn mit großem Getöse zu begraben, weil niemand an einen oder mehrere Götter oder ein Weiterleben nach dem Tod glaubt. Kein Fernsehteam, kein Pfarrer, keine Verwandten, keine Freunde, keine Begräbniskosten, kein Kreuz, kein Halbmond, kein Davidstern, keine Urne, kein Grabstein ... einfach nur tot.

Es ist nun einmal so, dass der Mensch sich durch seine Vernunftfähigkeit von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Damit muss/darf er leben. Also beginnt er zu überlegen, ob er sich nicht einmal eine Hütte bauen soll, damit er bei Regen nicht immer so nass wird. Und er beginnt auch zu überlegen, ob er sich nicht ein paar Früchte, die er im Wald gefunden hat, zur Seite legen soll, damit er an dem Tag, an dem es regnet, in seiner Hütte bleiben kann. Außerdem ist er nicht gerne alleine, sondern lebt mit anderen Menschen gemeinsam in einer Hütte. Damit beginnt die erste Verwobenheit von Ökonomie und Gesellschaft. Je komplizierter die Welt wurde, umso stärker wurde die Verwobenheit von allem mit allem. Der Mensch begann zu überlegen, woher er kommt und wohin er geht. Unzählige Fragen stellten sich ihm, nur wenige Antworten konnte er geben. Die Politik wurde ökonomisch, die Ökonomie politisch, die Kunst religiös, die Religion zur Kunst... Und irgendwo dazwischen stets die Frage nach dem guten Leben, die mit dem beschränkten menschlichen Verstand nicht beantwortet werden kann. Das gute Leben ist ein „neutrales“ Leben in einem unreflektierten, echten Urzustand, in dem vernunftlose Menschen leben. Die Vernunftbegabung des Menschen, also der Gebrauch seines Verstandes als die ihm eigene areté, führte zu einem Zustand permanenter Suche nach Lösungen für Probleme, die er ohne sie nie hätte.

Kapitel II

Aufklärung, Karl Popper und Leopold Kohr – Substrat für eine bessere Welt –

Kritische Analyse der Aufklärung, der Stückwerktechnik und der Theorie der Kleinheit

„In allen Künsten und Wissenschaften, die sich nicht nur mit Teilgebieten abgeben, sondern vollständig auf eine Gattung errichtet sind, ist es Sache einer einzigen Wissenschaft, das, was einer jeden Gattung angemessen ist, zu betrachten, wie etwa, welche Übung welchem Körper nützt und welche die beste Übung ist ... So ist es klar, dass es Sache derselben Wissenschaft ist, die beste Staatsverfassung zu betrachten, was sie ist und als welche sie wohl am meisten nach Wunsch sein dürfte, falls nichts von außerhalb hinderlich ist, und welche Verfassung für welche angemessen ist.“

Die Hauptaufgabe der Politikwissenschaft ist demnach die Beschäftigung mit der Verfassung. Wie bereits einleitend im Kapitel über das gute Leben zitiert, ist es nach Aristoteles notwendig, das gute Leben zu bestimmen, bevor über die beste Staatsverfassung die entsprechenden Untersuchungen angestellt werden. „Ist dies nämlich unklar, muss auch die beste Staatsverfassung unklar sein.“ Für das gute Leben wurden daher oben die notwendigen Prämissen gesetzt, so dass nun daran gegangen werden kann, Untersuchungen über die beste Verfassung anzustellen. Aristoteles zufolge ist dies jedoch nicht nur die Beschäftigung mit der theoretisch besten Verfassung, sondern auch mit der erreichbaren: „Denn man darf nicht nur die beste Verfassung betrachten, sondern auch die mögliche und in gleicher Weise ebenfalls noch die, die leichter umsetzbar und für alle Staaten gemeinsame ist. Nun aber suchen die einen nur die höchste Verfassung und die, die reichlicher Ausstattung bedarf, die anderen aber sprechen von einer eher allgemein verfügbaren, beseitigen die bestehenden Verfassungen und preisen die lakedaimonische oder eine andere. Man muss aber eine derartige Ordnung einführen, zu der man sich von den bestehenden aus leicht wird überreden lassen und an der man wird gemeinsam Anteil nehmen können, wobei es nicht geringere Arbeit ausmacht, eine Staatsverfassung zu verbessern als eine vom Anfang her aufzubauen, wie ja auch das Umlernen keine geringere ist als das vom Anfang her Lernen.“

Das klingt eher langweilig und lässt verstehen, weshalb es die Politika nicht zu einem „Kultbuch“ der politischen Philosophie, wie es etwa Platons Staat war und ist, gebracht hat. „Das mag an der unterkühlten Sachlichkeit der Darstellung, der im Vergleich zu Platons Politeia unattraktiven Aufbereitung der Narration und der Stille dieser Reflexionen gelegen haben, Insonderheit aber wohl an der Verhaltenheit gegenüber purer Spekulation, die es den Nachgeborenen erlaubt hätte (wie im Falle des Platonischen Staates), darauf weiterzubauen bis zu Sonnenglanz und Bläue gegenwirklicher Utopien.“

Es ist hier nicht Ziel, eine Verfassung für Österreich, Europa oder einen utopischen Weltstaat auszuarbeiten. Vielmehr soll darauf aufmerksam gemacht und argumentiert werden, dass sich die Güte einer Staatsverfassung in erster Linie nicht an ihrem Inhalt, sondern an der Größe der Gesellschaft, für die sie Gültigkeit haben soll, bemisst, da die Verfassung nur den Rahmen für das gesellschaftliche Miteinander – den Staat – bildet und den in ihm lebenden Menschen das gute Leben ermöglichen soll. Denn so wie es schon in Aristoteles Politik eine ganz bestimmte Umfanggröße und Einwohnerzahl für den besten Staat gibt, so bemisst sich die Güte der besten Staatsverfassung in erster Linie eben nicht daran, welche Form sie hat (Monarchie, Aristokratie, Politie, Tyrannis, Oligarchie, Demokratie), sondern welche Größe die jeweilige Gesellschaft hat, in der die Staatsverfassung Anwendung findet. „Doch es gibt auch ein ganz bestimmtes Maß für die Größe eines Staates, sowie für alles andere, für die Tiere, Pflanzen und Werkzeuge. Denn auch davon wird jedes, weder wenn es allzu klein ist, noch wenn es der Größe nach zu sehr hinausragt, das ihm zukommende Vermögen besitzen, vielmehr wird es einmal seiner Natur überhaupt beraubt sein, ein andermal sich in schlechtem Zustand befinden.“

Aristoteles spricht hier nicht von einem bestimmten Maß für die Größe einer bestimmten Regierung (z.B. die Anzahl ihrer Abgeordneten in der Volksversammlung, die Größe des Senats, die Anzahl der Konsuln oder Regierungsmitglieder), sondern vom bestimmten Maß für die Größe einer Gesellschaft.

„Demnach ist es also klar, dass dies die beste Bestimmung des Staates ist: das größte statthafte Übermaß der Volksmenge, das im Hinblick auf die Selbstgenügsamkeit des Lebens leicht überschaubar ist.“ Und diese Überschaubarkeit im Hinblick auf die Selbstgenügsamkeit des Lebens richtet sich nicht auf die Form einer bestimmten Staatsverfassung, sondern auf das „statthafte Übermaß der Volksmenge“, also die Größe der Gesellschaft in einem Staat. In einer guten Polis leben daher so viele Menschen, dass ihre Selbständigkeit gewährleistet ist. Denn es ist schwierig, „vielleicht sogar unmöglich, einen menschenreichen Staat mit guten Gesetzen auszustatten“. Damit sind sowohl die untere als auch die obere Grenze des besten Staates beschrieben: Autarkie und Überschaubarkeit.

Da jedoch die Menschen verschieden sind und „es doch die einen zur Kargheit und die anderen zur Üppigkeit“ zieht, so ist doch das Land am meisten wünschenswert, das die höchste Selbstgenügsamkeit sicherstellt. Bei Aristoteles bedeutet dies, „dass es alles zu bieten hat und keiner Sache bedarf“. Dies setzt jedoch die Selbstgenügsamkeit der in ihm lebenden Menschen voraus. Denn nur dann, wenn sie mit dem, was ihnen das Land zu bieten hat, selbstzufrieden und genügsam sind, ist dieses Ideal erreicht. Die Gefahr liegt darin verborgen, dass die Menschen eher unzufrieden und ungenügsam denn zufrieden und genügsam sind. Denn in einer Demokratie, so Aristoteles, geht es in erster Linie um deren Verteidigung. Die beste Absicherung geschieht dadurch, dass das Volk nicht zu sehr unbemittelt ist: „Es muss vielmehr ein echter Demokrat darauf sehen, dass die Volksmenge nicht zu sehr unbemittelt ist. Denn das ist die Ursache dafür, dass die Demokratie verkommt.“

Es ist unabdingbar, sich vorerst gedanklich vom politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Istzustand zu trennen, um nach neuen Prämissen für das gute Leben und die gute Polis fragen zu können. Heute scheint es in der politischen Theorie als sehr abstrakter Gedanke, die Auffassung vom Staat in der griechischen Antike mit der Staatsidee der modernen Flächenstaaten des 21. Jahrhunderts vergleichen zu wollen. Die Demokratie im heutigen Sprachgebrauch charakterisierenden Merkmale fielen durchaus wenig eindeutig aus, verglichen wir sie mit den Kriterien für den besten Staat gemäß dem Dafürhalten der Philosophen der griechischen Antike. „Gewiss erfüllen die meisten modernen Demokratien einige der Kriterien des antiken „Idealstaates“, beispielsweise die Gesetzesherrschaft, das Vorhandensein eigener autonomer Gerichte, das Recht auf eigenständige Ahnen- und Götterverehrung, das Münzrecht und die Wappnung gegen innere und äußere Feinde. Bei zwei anderen Messlatten erhielten die modernen Demokratien jedoch schlechte Noten: mit autarker Ernährungswirtschaft und einem von Import unabhängigen Gewerbe können sie nicht aufwarten.“

Der Demos-Begriff war von der griechischen Antike (Aristoteles) bis herauf in die Neuzeit (Hobbes, Locke, Montesquieu) sehr eng gefasst. Auch ein etwas weiter gefasster Demos-Begriff, wie ihn die Federalists (Hamilton, Madison, Jay), Rousseau, Tocqueville, Mill oder Marx verstanden, wird dem heutigen Verständnis nicht gerecht. Beispielsweise hat Rousseau in den *Considerations sur le Gouvernement de Pologne* die Auffassung vertreten, dass das untrüglichste Kennzeichen des verderbtesten Volkes die größte Zahl der Gesetze sei. Nach dieser Messlatte schneiden die meisten modernen Demokratien heute ebenfalls ziemlich schlecht ab. Erst ab dem späten 19. Jahrhundert erfuhr der Demos-Begriff eine umfassende Erweiterung, die dem nun modernen Flächenstaat angepasst war. Dieser Begriff ist jener, der in der aktuellen Diskussion (z.B. EU-Demokratiedefizit, Transitionstheorie, Major-, Konsensus- oder Konkordanzdemokratie) nach wie vor Gültigkeit hat.

Eben darin besteht die Gefahr, in einem eng umgrenzten staatstheoretischen Denken verhaftet zu bleiben, das die Prämisse eines weit gefassten Demos-Begriffes zum Dogma erhebt, da es mit seinem Versuch, für den Menschen Gutes zu tun, stets einen Schritt hinterher hinkt. Nur das, was gut für den Menschen ist, kann gut für die Polis sein. Verliert die Frage nach dem „Gut Sein“ für den Menschen seine Bedeutung, wird die Frage nach dem „Gut Sein“ der Polis ebenso bedeutungslos, die Ausrichtung der Gedanken auf das gute Leben somit zu einem Hinterherjagen von vorgegebenen Prämissen, die sich an allem anderen orientieren, nur nicht an der Frage nach dem guten Leben des Menschen. Die Frage nach dem guten Leben des Menschen darf nicht der Frage nach der besten Gesellschaftsform hintangestellt werden. Würde diese bereits von Aristoteles gestellte Forderung Berücksichtigung finden, wäre die Frage nach dem eng, mittel oder weit gefassten Demos-Begriff nachrangig. Er wäre in jedem Fall dem guten Leben des Menschen angepasst – und nicht umgekehrt! Die Frage nach dem guten Leben für den Menschen selbst und dessen gutem Leben in der Gemeinschaft darf sich nicht an einem temporär als „weit“ interpretierten Demos-Begriff orientieren, sondern umgekehrt muss sich die Frage nach der Gesellschaftsordnung nach dem guten Leben des Menschen richten.

Die aktuelle Gefahr in der globalen Ordnung des ökonomischen Neoliberalismus in den etablierten und jüngeren Demokratien beruht auf der Annahme vom immer mehr haben müssen. Unterstützung finden derartige Theorien beispielsweise in Lipsets sozioökonomischer „Wohlstandstheorie der Demokratie“, bei der es sich zwar um keinen deterministischen Zusammenhang, wohl aber um eine hochgradig signifikante Tendenz handelt, der zufolge Demokratisierung (und auch die Etablierung der Demokratie in ehemals autokratischen Staaten) und Prosperität zusammenhängen. So verschaffen sich manche moderne Demokratietheorien mit der Prämisse des weit gefassten Demos-Begriffes (als Erklärungsgrundlage) in Verbindung mit der Hoffnung auf permanentes Wirtschaftswachstum vorübergehende Selbstsicherheit. Aufgrund mathematischer und logischer Unmöglichkeit sind diese Prognosen (hier: Erklärung = Prognose) langfristig nicht haltbar. Es kann kein immerwährendes Wachstum geben. Dies leuchtet schon durch das Wissen über die Beschränktheit der Ressourcen auf der Erde ein. Die Basis westlicher Demokratien bildet einzig der äußerst kurzsichtige Glaube an ein permanentes mehr haben müssen, das sich, für all jene, deren Vorstellungsvermögen sich in der optischen Umsetzung von Zahlen erschöpft, auch graphisch als Wirtschaftswachstum in Prozent ausdrücken lässt. Zur Beschränktheit der natürlichen Ressourcen als materielle Tatsache kommt das soziologische Phänomen des Unersättlichkeitstheorems hinzu, welches lautet: „Für die Bedürfnisse der Konsumenten in einer permanenten nutzenmaximierenden Gesellschaft kann es keine Sättigung geben, weil immer wieder neue Güter produziert werden, auf die sich die Bedürfnisse richten können.“ Die Gefahren für die Demokratie liegen in der Nichterfüllung eines sehr kurzfristigen Versprechens von permanent more und in der Größe der Gesellschaft, auf die die jeweilige demokratische Verfassung Anwendung findet, nicht am Vorgang der Globalisierungsversuche der Demokratie (als relativ beste Staatsform) an sich. Die Probleme treten spätestens dann auf, wenn eben jene (ökonomischen) Prämissen abhanden kommen, die fälschlicher Weise als eine der Grundvoraussetzungen für eine demokratische Gesellschaftsordnung gedacht werden. Das, was Aristoteles unter einer ökonomischen Grundvoraussetzung für die Funktion einer Demokratie verstand, hat nichts mit ständigem Wirtschaftswachstum, einem permanenten mehr, größer, besser und schneller zu tun. Für Aristoteles ist eine der Voraussetzungen zur Aufrechterhaltung einer demokratischen Ordnung, dass die Menschen nicht zu sehr unbemittelt sind und nicht, dass sie ständig mehr haben müssen.

Globale, nicht bewältigbare Probleme in globalen Demokratien, lokale, bewältigbare Probleme in kleinen Demokratien. Aus diesem Grund ist beispielsweise die Europäische Union mit inzwischen mehr als 450 Millionen Menschen abzulehnen, da ihre Berechtigungsgrundlage auf unhaltbarem, ökonomischem und politischem Fundament steht und die daraus entstehenden Folgen unabschätzbar, jedenfalls aber undemokratisch, dramatisch und, gemessen an Humanität, Frieden, Freiheit und Toleranz, unbewältigbar sein werden. Denn die ökonomische Grundlage wird an der Unmöglichkeit stetigen Wachstums und die politische Grundlage an der Unmöglichkeit der Verwaltbarkeit scheitern.

Im Politischen zeigt sich dieses Dilemma nicht nur im großen Europa, sondern auch in Kleinstaaten wie Österreich, wobei die hier entstehenden Probleme aufgrund der Kleinheit zwar noch zu bewältigen, aber durchaus sichtbar sind. Auch hier zeigen sich, im Vergleich zum Ideal der griechischen Polis, in der sich alle mündigen Bürger im Plenum an der Gesetzgebung aktiv beteiligen, die Grenzen der guten Demokratie. Der Fraktionszwang der politischen Parteien im Parlament orientiert sich nicht an der Sache selbst, sondern lediglich an der Ordnung im System. Wer diesem System zuwiderläuft, weil er gewillt ist, selbständig zu denken, wird aus der Fraktion ausgeschlossen und fristet in weiterer Zukunft (bis zum Ende der Legislaturperiode) ein Leben als „wilder“ Abgeordneter und hat in weiterer Folge keine reale Chance mehr auf seine Wiederwahl. Die Vielzahl von Gesetzen, die jährlich im österreichischen Parlament verabschiedet werden, lassen zudem eine intensive, kritische Beschäftigung mit der Thematik kaum mehr zu. Es ist daher bequem, sich, nicht zuletzt auch im egoistischen Eigennutz, der Parteilinie anzuschließen und man tut gut daran, die Hand nur dann zu heben, wenn dies auch der Clubchef tut. Parteien sind nichts anderes als entbehrliche, geschlossene Gesellschaften die in der guten, kleinen Polis durch den aufgeklärten und mündigen Bürger ersetzt sind. Dies schließt keineswegs repräsentative Demokratie aus. Doch die Abgeordneten müssen den Menschen gegenüber, die sie gewählt haben und die alleine sie repräsentieren, verpflichtet sein und nicht „ihrer“ Partei. Res Publica – die öffentliche Sache – darf nicht Angelegenheit von drei, vier oder fünf geschlossenen Gesellschaften sein. Österreich ist, neben vielen anderen europäischen Ländern auch, ein über viele Jahrzehnte von großen Koalitionen dominierter – „bestärkt durch eingespielte Patronagepraxis, Koalitionsschacher und hoher Parteimitgliederdichte“ – Parteienstaat. Man mag es befürworten oder bedauern – die Machtstellung von Parteien im Parteienstaat „ist eine notwendige Folge des parlamentarischen Regierungssystems im Zeitalter der Massendemokratie“. Und der Massenmensch in der Massendemokratie „ist der Mensch, der ohne Ziel lebt und im Winde treibt. Darum baut er nichts auf, obgleich seine Möglichkeiten und Kräfte ungeheuer sind. Und dieser Typus Mensch entscheidet in unserer Zeit.“

Ziel ist hier nicht, wie bereits erwähnt, die Ausarbeitung oder „Verbesserung“ einer demokratischen Verfassung für Österreich, Europa oder den Rest der Welt. Mit diesen undankbaren Aufgaben sind die derzeit amtierenden Verfassungskonvente für Österreich und Europa und George W. Bush jun. für den Rest der Welt beschäftigt. Im Folgenden soll die Möglichkeit einer demokratischen Gesellschaftsform in kleinen, aufgeklärten, offenen sozialen Einheiten untersucht und Lösungsvorschläge dorthin unterbreitet werden, da nur dort ein annähernd gutes Leben vorgefunden werden kann. Dabei geht es darum, die grundlegende Philosophie der Kleinheit von Leopold Kohr (1909-1994) mit der Idee von trial and error – der Philosophie der kleinen Schritte, der

Stückwerktechnik), der Idee der offenen Gesellschaften von Karl Popper (1902-1994) sowie der Aufklärung zu einem harmonischen Akkord zu formen.

Wurde im vorhergehenden Kapitel die Frage nach dem guten Leben gestellt, geht es in weiterer Folge um die Frage nach der Umsetzbarkeit der jedem Menschen zukommenden Bewusstwerdung der Dringlichkeit zur selbstkritischen Frage nach seinem eigenen guten Leben. Diese Aufgabe kommt jedem einzelnen Menschen zu und trägt die Bezeichnung „Selbst-Aufklärung“. Denn „wo auch immer die Frage nach dem eigenen Leben aufbricht, ist es das Anliegen der Philosophie der Lebenskunst, die Suche des einzelnen Individuums nach einem bewusst gewählten Modus der Existenz zu unterstützen. Zweifellos ist dafür eine Arbeit der Aufklärung erforderlich ...“. Der von Schmid hier angesprochene zweite Aufklärungsprozess ist auch in modernen Gesellschaften erforderlich und unterscheidet sich von der ersten, historischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts darin, dass er nicht nur einem bestimmten (abendländischen) Kulturkreis zugänglich sein soll. Die Philosophie der Lebenskunst versteht sich als Bestandteil dieser zweiten Aufklärung, ist somit unabdingbar mit ihr verwoben und hält sich, nach all den bitteren Enttäuschungen, die die großen Illusionen der ersten Aufklärung mit sich gebracht haben, zugleich fern von naivem, blindem Optimismus. Da die Frage nach dem guten Leben als Teil des Konzepts einer Philosophie der Lebenskunst ein Bestandteil der Grundlegung von Aufklärung ist, war es also notwendig, dieses Kapitel als erstes abzuhandeln. Im Folgenden sollen nun Untersuchungen über die Aufklärung selbst angestellt werden.

2. Dialektik, Eristik, Logik oder Synthese?

Wenn von der These Panajotis Kondylis ausgegangen wird, „die sogenannte Aufklärung sei ein Versuch ... die Frage nach den Beziehungen von Geist und Sinnlichkeit zu beantworten“, ist es nicht ausreichend, „hauptsächlich von der Philosophie und der Literatur des 18. Jahrhunderts zu sprechen“, wie Werner Schneider es sieht. Denn Kondylis spricht in diesem Zusammenhang von einer „Rehabilitation der Sinnlichkeit im Zeitalter der Aufklärung“. Rehabilitation kann mit Wiedereingliederung übersetzt werden. Wenn aber die Sinnlichkeit im Zeitalter der Aufklärung wieder ihre Bedeutung erhalten soll, stellt sich die Frage, wann sie schon einmal Bedeutung hatte. Und zwar nicht als praktisches Faktum (z.B. in Form einer Revolution oder eines „aufgeklärten“ Absolutismus), sondern als philosophischer Diskurs. Um diese Frage zu beantworten ist es notwendig, mit den Nachforschungen nicht erst im Jahr der Französischen Revolution 1789, mit Kants Beantwortung der Frage Was ist Aufklärung? im Jahr 1784, mit den Staats- und Vertragsphilosophien von John Locke (1632-1704) und Thomas Hobbes (1588-1679), der Glorious Revolution 1688, der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 oder am Ende der Scholastik Mitte des 15. Jahrhunderts zu beginnen.

Wohl mag die Frage nach dem Beginn der Aufklärung von der Interpretation des Begriffs selbst abhängen und möglicher Weise nie zu einer befriedigenden Antwort gelangen. So wie der Interpretation Kondylis mit der „bis dahin unbekannten und darüber hinaus permanenten Intensität“ durchaus etwas abgewonnen werden kann, ist der Beginn der Aufklärung im Sinne des heutigen philosophischen Diskurses bestimmt kein Datum, sondern besser eine Epoche ohne Anfang, weil wir diesen nie erfahren werden und ohne Ende, weil es für Aufklärung kein Ende gibt. Kann das 18. Jahrhundert, unter dem Merkmal der Aufwertung des Sinnlichen, tatsächlich als Epoche der Aufklärung bezeichnet werden? Besteht hier nicht erstens die Gefahr einer Grundsatzdebatte über den Begriff des Sinnlichen und zweitens die Frage nach der Rehabilitation? Und wodurch unterscheidet sich die Aufwertung des Sinnlichen gegenüber dem Geist im Zeitalter der Aufklärung des 18. Jahrhunderts von den Ideen des Sinnlichen im Zeitalter des Hellenismus? Haben wir es in Epikurs Garten tatsächlich nur mit einem hedonistischen Streben nach erotischen Sinneslüssen zu tun und im 18. Jahrhundert mit einem empirischen Rationalitätsbegriff im Sinne einer nur sinnlich erfassbaren und durch neue Erkenntnisse aufgewerteten Natur?

Der Begriff Aufklärung selbst enthält sowohl eine rationalistische wie auch eine emanzipatorische Komponente. Rational im Sinne einer „Aufklärung des Verstandes“ zur Klärung von Begriffen, emanzipatorisch als „Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ zur Befreiung von geistigen Fesseln. Letzterer Aufklärungsbegriff führt den Historiker zur Wesensbestimmung des 18. Jahrhunderts als „Zeitalter der Aufklärung“, „Zeitalter der Vernunft“, „Zeitalter der Kritik“ oder als „philosophisches Jahrhundert“. Bei demselben Historiker beginnt die Neuzeit möglicher Weise 1492 mit der Entdeckung Amerikas. Ein Philosoph widerspricht dem Historiker und behauptet, die Neuzeit begänne schon 1453 mit der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen und der damit verbundenen Einleitung der Renaissance-Bewegung und der Idee des Humanismus nicht zuletzt durch die Beiträge vieler bedeutsamer Gelehrter, die noch zeitgerecht aus der einstmaligen Hauptstadt des Oströmischen Reiches flüchten konnten. Um aber nicht in einen Streit um Begriffe,

Daten und Epochen verwickelt zu werden, soll in Anlehnung an Kondylis die Aufklärung als die Frage nach den Beziehungen von Geist und Sinnlichkeit verstanden werden. Doch die Untersuchung des 17. und 18. Jahrhunderts alleine ist zu wenig, da die These davon ausgeht, dass die Aufklärung der Neuzeit nichts anderes als eine philosophische Renaissance darstellt, eine kurze Blüte intellektueller Schaffenskunst, eben so, wie es Kondylis in seiner „Rehabilitation der Sinnlichkeit“ schon andeutet. Doch es muss auch auf die Gefahr, die durch das Herauslesen geschichtlicher Analogien oder Zyklen entsteht, hingewiesen werden. Die intellektuellen Errungenschaften der griechischen Antike sollen mit jenen der Aufklärung (des 18. Jahrhunderts) verglichen und das jeweilige Danach beider Epochen untersucht werden. In einem Rohentwurf sollen die, durchaus als intellektuelles Elend bezeichnenden, Abschnitte nach der philosophischen Trias und Kant dargestellt werden. Die kritische Untersuchung soll dahingehend angestellt werden, ob wir, die Erben der Aufklärung nach Kant, uns heute in einer ähnlichen Situation befinden wie die Scholastiker im „finsternen“ Mittelalter, die nichts anderes versuchten, als die intellektuellen Errungenschaften vor ihrer Zeit, die natürliche Vernunft des Menschen, die bereits in der Antike erworbenen Erkenntnisse mit der, in ihrer Zeit „modernen“, christlichen Offenbarung zu verbinden. Der Unterschied zum „modernen“ Denken nach der Renaissance besteht, so die These, lediglich in der Verbindung mit neuen, noch genauer zu bestimmenden Dogmen, da die Aufklärung mit der Kritik am Göttlichen eben diese Verbindung von vornherein in Frage stellte. Die Aufwertung der Vernunft setzt nun die Verbindung jener mit etwas Neuem voraus. Beispielsweise einer Idee, einem Ismus, oder eben einem Dogma. So wie der Theologe und Philosoph Thomas von Aquin (1225-1274) ein Gleichgewicht zwischen Glauben und Vernunft schaffen will, versucht der Ökonom und Philosoph Karl Marx (1818-1883) seine kommunistischen Ideen in Anlehnung an G. F. Hegel (1770-1831) als einzig vernünftige Synthese darzustellen. Thomas musste nichts Neues erfinden (das Hauptinteresse der Scholastik war nicht die Entdeckung neuer Tatsachen, sondern die Verbindung der bereits in der Antike erworbenen Erkenntnisse mit der christlichen Offenbarung). Er fand die Philosophie der Griechen ebenso vor wie die Evangelien des Neuen Testaments. Spätestens nach der Aufklärung jedoch war Gott tot und Marx war nun gezwungen, eine neue Verknüpfung zwischen Vernunft und seinen eigenen Ideen herzustellen. Und darin versuchten sich nicht nur Hegel oder Marx.

2.1. Die Achsenzeit

Der Existenzphilosoph Karl Jaspers (1883-1969) spricht (in Vom Ursprung und Ziel der Geschichte) über den Zeitraum zwischen 700 v.Chr. bis 200 n.Chr. von der Epoche der Achsenzeit der Weltgeschichte, in der sich die Menschheit weitgehend von den kosmologischen Gesellschaften, welche die Ordnung der Natur und des Kosmos kritiklos auf ihre eigene Gesellschaft übertrugen, hin zu anthropologischen Gesellschaften, die sich die Frage nach dem stellten, was für den Menschen gut ist, veränderte. Jedoch kann erstens nicht von einem neuen statischen Modell gesprochen werden, das sich seit jener Zeit herausgebildet hatte und bis heute unverändert geblieben ist, noch haben sich zweitens die neuen Orientierungs- und Handlungssysteme überall auf der Welt inhaltlich, zeitlich oder räumlich gleich entwickelt. Die Ausdifferenzierungen verliefen in Indien anders als in China oder in Griechenland. Da jedoch hinsichtlich des menschlichen und philosophischen Elends im 19. und 20.

Jahrhundert das Leid seinen Ausgang in erster Linie im Okzident und damit dem Kulturraum entsprang, welcher sich nach wie vor als Erbe der antiken Philosophie versteht, ist es verpflichtend, eben jene lokalen Epochen der Philosophiegeschichte genauer zu durchleuchten. Jaspers Achsenzeit umfasst die „Liebhaber der Weisheit“, Homer, Hesiod, Thukydides in Griechenland ebenso wie Konfuzius, Laotse und Tschuang-Tse in China, Upanishaden und Buddha in Indien, Zarathustra in Persien oder die Propheten in Israel. Doch es ist kaum möglich, eine erschöpfende Untersuchung all dieser Strömungen über einen Zeitraum von zweieinhalb Jahrtausenden anzustellen. Daher erfolgt hier die Auswahl der europäischen Philosophiegeschichte auch hinsichtlich des Vergleiches der Aufklärungsepochen innerhalb eines Kulturraumes. Innerhalb dieser historischen Auswahl schwebt, sozusagen als erkenntnisleitendes Interesse, die Frage nach den unzähligen Konstrukten zur Daseinsbewältigung, deren Lösungskompetenz für menschliche Probleme und der Erreichbarkeit des guten Lebens. Diese ersten Konstrukte beginnen mit der Entstehung des menschlichen Selbstbewusstseins, dem Entstehen einer menschlichen Erfahrung um die Rätsel unseres Seins.

Die „Philosophen“ in der mythischen Welt der kosmologischen Gesellschaften sind Schamanen, Seher oder Priester, denen ein privilegierter Zugang zu den Geheimnissen des Daseins nachgesagt wird. Die von heutigem Standpunkt aus völlig andere Gegenstandsauffassung, sowie Raum-Zeit-Ordnung oder Gesetzmäßigkeit hat Auswirkungen auf die gesellschaftliche Identität. Der Mensch ist, eingeordnet in Stammesgemeinschaften, ohne singulären Wert, ohne ideelle, selbstreflektierte Ich-Erfahrung. Erst die Ausdifferenzierung in die bis dahin noch verschmolzenen religiösen, philosophischen und wissenschaftlichen Elemente, die trotz ihrer mythischen Sichtweise ein gut funktionierendes Handlungs- und Orientierungsmuster zur Daseinsbewältigung boten, führt zur Bildung jener „Achse der Weltgeschichte“. Eines dieser ersten neuen Orientierungs- und Handlungssysteme mit beachtlicher Transparenz, Prägnanz und Universalität entstand in Griechenland im 8. Jahrhundert (v.u.Z.) durch die Entstehung des homerischen Epos. Homer gestaltet den alten Volksglauben der Vorzeit dichterisch um und entwickelt ihn weiter. Die auf dem Olymp thronenden homerischen Götter übernehmen eine Orientierungsfunktion und repräsentieren eine überschaubare und sinnvolle Ordnung. Der nach wie vor vorhandene Glaube an die Bestimmtheit durch Götter wandelt sich im Verlauf der nächsten drei Jahrhunderte hin zur Rechtfertigung menschlichen Handelns sich selbst gegenüber, das die Götterwelt in den Bereich der Kunst verdrängt.

Der unter homerischem Einfluss stehende Hesiod sucht im 7. Jahrhundert Antworten auf die Frage nach dem Verfall der Moral der griechischen Gesellschaft, dem Widerstreit zwischen dem Guten und Bösen in der Welt sowie der Forderung nach Wahrheit. Mit märchenhaften Episoden, Fabeln und Mythen (Theogonia (Göttergeburt), Prometheus, Pandora) versucht Hesiod die Möglichkeit eines rechten Lebens zu vermitteln. Auch die „Sieben Weisen“ (in Platons Protagoras die Nachfolger, Verehrer und Lehrlinge der Lakedaimonischen Künste) nehmen eine wichtige Stellung beim Übergang in der Achsenzeit ein. Gemeinsam ist ihnen die (nach wie vor) dichterische Formulierung von Sinnsprüchen zur praktischen Lebensgestaltung. Wenn Pittakos von Mytilene (Lesbos) artikuliert, Gewinn sei unersättlich, so geben die späteren Philosophen vor, gerade jene praktischen Lebensweisheiten (z.B. nach formaler Logik bei Aristoteles) zu suchen. So argumentiert auch Aristoteles (384-322) in der Nikomachischen Ethik, das Leben des Geldmenschen habe etwas Forciertes an sich, und der Reichtum sei nicht das oberste Gut sondern nur Mittel für andere Zwecke. Plato „bedüngt“ Pittakos Wort: Es ist schwer, in Wahrheit gut zu sein. Er reflektiert im Protagoras über die Unmöglichkeit, ein trefflicher Mann dauernd zu sein und sieht darin den Grund des Tadels

an Pittakos . Denn dieser geht davon aus, dass es wahrhaft schwer ist, ein trefflicher Mann zu sein und es nicht möglich ist, fortdauernd trefflich zu sein, da dies alleine Gottes Ehre sei. Dies widerspricht Platos Schlussfolgerung, irgendein Mensch vollbringe irgend etwas Böses und Schlechtes aus freier Wahl. Er geht davon aus, dass böses oder schlechtes Handeln aus Unwissenheit herrührt. Weiteres ist bei Plato auch der Übergang von der mythischen Dichtung zur Philosophie, der Liebe zur Weisheit, erkennbar, wenn dieser argumentiert, der Dialog sei der Interpretation von Dichtung vorzuziehen, denn Gedichte hätten allzu viel Ähnlichkeit mit den Gastmahlen ungebildeter und gemeiner Menschen. Plato reflektiert die Zeit der „Sieben Weisen“ eher abwertend als „lakonische Kurzrederei“, als die Weise der Alten in der Philosophie. Andererseits ist ihm durchaus bewusst, dass das von den Alten ausgeübte „Lakonisieren“ aus viel Liebe zur Weisheit besteht, da sie wussten, dass solche Sprüche reden zu können nur dem vollkommen Unterrichteten gegeben ist.

Die Geburtsstunde der Philosophie bezeichnet Aristoteles mit dem Auftreten von Thales von Milet (620-546) und dessen Idee vom Urprinzip. Darin argumentiert Thales als erster in präzise formulierten Sätzen im Sinne logischer Gesetze des Typs „Immer wenn ... dann ...“, dass das Erste das Wasser war. Der Satz des Thales über das rechtwinkelige Dreieck ist einer dieser wenn-dann Sätze, die sich damals großer Beliebtheit erfreuten. Es wurde in den folgenden Generationen zunehmend die Ansicht vertreten, dass mit der strengen formalen Logik alles erklärt und argumentiert werden könnte (die Renaissance dieser philosophischen Strömung im 20. Jahrhundert wird Neopositivismus oder logischer Empirismus genannt werden, bei dem es um eine Neugestaltung des traditionellen Empirismus mit Hilfe der Logik geht. Ihr wohl bekanntester Vertreter, Rudolf Carnap (1891-1970) muss aber schließlich seinen „Logischen Aufbau der Welt“ als gescheitert erklären). Derartigen Gesetzen wurde oft ein wirklicheres Sein zugeschrieben als den Dingen der Realität, der Erfahrungswelt. Damit begann der bis heute andauernde Kampf in der Philosophiegeschichte zwischen den Idealisten und Materialisten. Darüber hinaus widerstreitet sich die Philosophie bis heute in der bereits von Thales aufgestellten These vom Urprinzip. Dem zufolge hat alles eine Ursache, die es mit Notwendigkeit herbeigeführt hat. Demnach gibt es keinen Zufall und kein freies Handeln. Wenn jedoch alles eine Ursache hat, dann muss es ein Erstes geben. Dieses ist bei Thales das Wasser. Andererseits stellt sich in der Philosophie bis heute die Frage nach der Ursächlichkeit (Determiniertheit) oder Freiheit des Handelns. Beide schließen einander aus, wobei viele Argumente für die Freiheit sprechen. Das Besondere bei Thales Lehre war die weitergehende Abwendung von göttlichen Instanzen (die Zerstückelung der Welt wird nicht mehr den Göttern zugeschrieben) hin zu einsichtigeren Wirkungen, die von allen Menschen als sichtbares Etwas gedacht werden konnte. Ähnliche Gedanken vom Urprinzip verfolgen auch die beiden anderen Philosophen im Dreigestirn aus Milet, Anaximander (ca. 610-546) und Anaximenes (gest. 525). Gemeinsam ist ihnen allen die Forschung auf dem Gebiet der Naturwissenschaften sowie der Versuch um die Entmythologisierung. Mythische Formen verwandeln sich zunehmend in ein Wissen – eine Transformation vom Mythos zum Logos findet statt. Die Aufwertung der Natur, die hier einsetzt und mit Aristoteles einen intellektuellen Höhepunkt erfährt, kann zu Beginn der Neuzeit „nur“ als eine Renaissance betrachtet werden. Denn dass die „Wiederbelebung des Aristotelismus ... und seine Verwendung als selbständiger Bezugsrahmen eine unmittelbare Gefahr für das theologische Monopol“ zur Zeit der Scholastik darstellte verwundert nicht, angesichts der historischen Tatsachen (insbes. in der Theologie), über die die Geschichte zwischen Hellenismus und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts berichtet. Wo bei den Anfängen der griechischen Philosophie der Polytheismus und der damit

verbundene Mystizismus dem Feuer des rationalen Denkens, welches durch die Aufwertung der Natur Frischluft erfuhr, weichen musste, stellt sich dasselbe Phänomen am Ende der Scholastik wieder, wo die (inzwischen monotheistisch gewordene) Theologie mit ihren autoritären und stark institutionalisierten Absolutheitsansprüchen einer neuerlichen, rationellen Aufwertung der Natur durch den Verstand langsam weichen musste, wie es beispielsweise die Phase des Übergangs vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild, die kopernikanische Wende, deutlich zeigt.

2.2. Vorsokratismus und Sophisterei – Der Mensch wird Thema

Im 6. Jahrhundert v.Chr. wendet sich die griechische Philosophie nicht mehr nur kosmologischen Betrachtungen zu, sondern versucht zunehmend Antworten auf praktische Probleme des Menschen zu finden und stellt ihn in den Mittelpunkt der Philosophie (vergleichbar mit der Idealismuskritik des philosophischen Dreigestirns aus Cambridge, More, Russel und Wittgenstein im 20. Jahrhundert, die den auch in England wild um sich schlagenden Idealismus verwerfen und sich wieder um das bemühen, was logisch und sinnvoll sagbar ist. Noch deutlicher wird die Auseinandersetzung in den 1950er Jahren im Positivismusstreit mit Popper, der stets mit klaren, einfachen Sätzen, die auch für den Laien erfassbar sind, dem scheinbar unsagbaren Transzentalen den philosophischen Kampf ansagt). Der Mensch, so Protagoras von Abdera (485-415), sei das Maß aller Dinge. Diese Hinwendung zum Menschen erreicht mit Sokrates ihren Höhepunkt. Heraklit (544-480) artikuliert erstmals den Geist als losgelöste Potenz im Menschen. Das menschliche Handeln führt er nicht mehr auf Götter, sondern auf Psyche und Seele, die er streng vom Körper trennt, zurück (im 20. Jahrhundert wird es Freud sein, der durch die Diagnose der Religion als Neurose nur noch die Philosophie als geeignetes Mittel zur Bewältigung des Daseinskampfes sieht). Der erstmals bei Heraklit entdeckte Logos-Begriff ruft schon im 6. Jahrhundert vor Christus seinen zur selben Zeit lebenden Kontrahenten Parmenides (520-450) auf den Plan. Bei Heraklit ist alles vom Logos, einem Weltgesetz, einer Struktur, beherrscht. Das Logos ist eine göttliche Kraft, die im Fluss der Zeit (pántharhei – alles fließt, „wir steigen niemals in denselben Fluss“) wahrnehmbare Ordnung herstellt. An dieser göttlichen Kraft partizipieren die eigenen (menschlichen) Gedanken. In der mittelalterlichen Philosophie und Theologie findet dieser Logosbegriff erneut eine Renaissance im Sinne der göttlichen Vernunft, die dem Universum als Ordnungsprinzip zugrunde liegt. Parmenides ist hier anderer Meinung. In Heraklits Ideenwelt ist alles in Bewegung. Diese Bewegung kann aber, so Parmenides, nur als etwas mit einem Anfang und einem Ende gedacht werden. Das Denken eines Zeitraumes mit Anfang und Ende ist jedoch nicht dynamisch, sondern statisch. Nur durch diese Statik ist Seiendes denkbar. Nichtseiendes ist daher undenkbar. Daher gibt es bei Parmenides auch keinen leeren Raum, weil Seiendes als Raumfüllendes gedacht wird und Nichtseiendes andererseits nicht gedacht werden kann. Diese Kontroverse zwischen Heraklits Werden und Vergehen und Parmenides Vorstellungen vom vollkommenen Sein wird Zankapfel zahlreicher philosophischer Kontroversen der Folgezeit werden.

Xenophanes von Kolophon (570-470) gilt heute als einer der Hauptvertreter der frühen griechischen Aufklärung. Konventionen werden ebenso von ihm angegriffen wie Wahrsagerei oder göttliche Bräuche. Homers und Hesiods Götterwelt lehnt er ab. Die sich um Pythagoras (580-500)

rekrutierenden Schüler, die ersten Pythagoreer, verfolgen in einem Geheimbund religiöse Ziele und asketische Ideale. Erstmals tritt bei ihnen das streng mathematische Denken auf. Nach wie vor ist die praktische Lebenswelt von Göttervorstellungen durchdrungen. Doch die sich immer weiter verbreitende Aufklärung und Skepsis bilden einen, wenn auch nur langsamen, Schritt für Schritt stattfindenden Ablösungsprozess. Diverse Beiträge dazu liefern Zenon „der Eleate“ (ca. 490-430), bei dem der Unterschied zwischen Sein und Schein thematisiert wird, Empedokles von Agrigent (ca. 483-432), Anaxagoras von Klazomenai (ca. 500-430), Leukipp (um 460) oder Demokrit von Abdera (ca. 470-365), der sich um die Ausbildung der Atomlehre, die mit ihm den Höhepunkt in der vorsokratischen Philosophie erreicht, verdient macht. Demokrits Idee von kleinen, nicht sichtbaren und nicht weiter teilbaren Urteilchen, den Atomen, darf jedoch nicht überbewertet werden. Noch war diese Theorie unbeweisbar. Die Anschauungen über das Atom weichen oft stark von den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen von heute ab. Aber zumindest war die Idee geboren und sie wurde weiter verfolgt. Mit Erfolg.

All die großartigen Ideen, philosophischen Spekulationen über den Kosmos, die Natur, die Mathematik waren in dieser Phase einer intellektuellen Elite vorbehalten. Der Plebs blieb nach wie vor dem alten Götterglauben und tradierten moralischen Ordnungen hörig. Erst mit der immer stärker werdenden Thematisierung des Menschseins selbst beginnt die zunehmende Verdrängung der Bewältigungspraktiken des Mythos durch die Philosophie. Der beschwerliche Weg zum Menschen führt im vorsokratischen Zeitalter über den Mythos der Götter. Ab dem Spätmittelalter, ein Jahrtausend später, führt er erneut, bis zum Höhepunkt der Aufklärung, über Hexenverbrennungen, Kreuzzüge, Satans Austreibungen, das Fegefeuer, die Hölle und Gott zurück zum Menschen. Danach beginnt erneut ein schwerer Weg. Diesmal über Ideologien, Utopien und Ismen. Dieser Weg, dessen dramatischer Höhepunkt bisher im 20. Jahrhundert stattfand, kann als der gesehen werden, den wir gerade beschreiten.

2.3. Der Mensch wird erstmals zum Maß der Dinge

Protagoras bezeichnet sich selbst als Sophist (er lässt sich von seinen Schülern für seine Lehrtätigkeit bezahlen) und wurde wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilt. Seine Schriften werden verboten und öffentlich verbrannt. Bei seiner Flucht vor der Vollstreckung des Urteiles ertrank er auf dem Weg nach Sizilien. Er zweifelte erstmals bewusst an den Göttern und bezieht damit alle Wahrheit auf den Menschen. Die Dinge seien nicht an sich erkennbar, sondern nur so, wie sie für den Menschen sind. Somit wird der Mensch das Maß aller Dinge. Dadurch ersetzt Protagoras den Mythos durch die menschliche Erkenntnis(problematik). Gorgias von Leontinoi (485-380), zweiter Hauptvertreter der Sophistik, war zeitlebens ein Skeptiker. Dieser Skeptizismus kann aus seinem Hauptwerk Über das Nichtseiende oder die Natur wie folgt sinngemäß zusammengefasst werden: Nichts existiert. Wenn doch, so ist es nicht erkennbar. Ist es doch erkennbar, so ist es nicht vermittelbar. Um diesen, jede Gesellschaft bedrohenden, Nihilismus rasch zu überwinden, bilden sich bald Kräfte, um dagegen zu wirken. Allen voran Sokrates (469-399).

2.3.1. Das philosophische Dreigestirn der Antike

Sokrates versteht sich zwar als Gegenspieler der vor ihm und zu seiner Zeit lebenden Sophisten, gleichermaßen steht er jedoch in deren Aufklärungstradition. Geht es den Sophisten nur um das bessere Argument (das Argument im wissenschaftlich streng formalen Sinn der Logik wird erst später bei Aristoteles begründet), sucht Sokrates nach der Wahrheit im Sinne des Wissens um das rechte Tun, das Wissen von der Tugend, das stets nur angestrebt, nie endgültig erlangt werden kann („Ich weiß, dass ich nichts weiß“). Aus diesem Grund führt Sokrates schlechtes oder böses Handeln „nur“ auf Unwissenheit zurück. Nachdem in der Sophistik die Weisheit von der Natur über die praktische Lebensweisheit gestellt wird, bindet Sokrates erstmals Theorie und Praxis in einen gemeinsamen Prozess ein. Die Philosophie, die Liebe zur Weisheit, erfährt eine neue Begriffsbedeutung. Das Wissen um seiner selbst willen (wie z.B. bei der Beschreibung von Naturphänomenen bei Thales) wird nun mit der Reflexion des Urprinzips – warum bin ich? – verbunden. Die Philosophie als hohe theoretische Abstraktion (über die Natur) in vorsokratischer Zeit wird nun wieder auf den Boden der realen praktischen Lebenskunst heruntergeholt, da die rein theoretische Betrachtung der Natur an den praktischen Problemen des Menschen vorbeigeht. Und derartiger Probleme gab es zur Zeit des Sokrates in Griechenland genug. Die radikale Demokratie in Athen in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts (seit der Machtergreifung Perikles (495-429) im Jahr 462 v.Chr.) ermöglichte es geschickten Rednern, die Volksversammlung oder ihre Ausschüsse mit überzeugenden (wenn auch unwahren) Argumenten (die noch keine Argumente im Sinne der strengen formalen Logik des Aristoteles waren) zu beeindrucken um so rasch zu Machtpositionen aufzusteigen. Die Sophisten (heute bekannt unter Bezeichnungen wie PR-Manager, Spin-doctor, Consulter) betätigten sich zu dieser Zeit als Wanderlehrer, um die nach Macht Strebenden darin zu lehren, wie sie durch den klugen Gebrauch der Sprache andere beeindrucken, matt setzen oder übertölpeln konnten. Sie wussten, dass die Philosophen (wie auch heute noch) keine letzten Antworten und somit keine Sicherheit geben konnten. In diesem Dilemma befindet sich die Politik auch heute: Wahrheit geht stets zu Lasten von Sicherheit. Viele Menschen erwarten sich von den politisch Verantwortlichen ein hohes Maß an Sicherheit ihrer Aussagen. Sicherheit verlangt Wissen. Seit Sokrates jedoch erkennt die Philosophie, dass nichts mit größerer Sicherheit gewusst werden kann, als das Wissen vom Nichtwissen. Insbesondere das Wissen über die Zukunft. Daher ist der nach Wahrheit suchende und von der Liebe zur Weisheit geleitete Philosoph zwangsläufig ein schlechter Politiker. Aus diesem Grund wandte sich Sokrates bei der geduldigen Suche nach der Wahrheit und dem Guten stets gegen die Sophisten, da es ihnen nicht um die Wahrheit und das Gute, sondern nur um egoistischen Eigennutz, Macht und Geld geht. Sokrates Liebe zur Weisheit ist so groß, dass er in den staatlich verordneten Tod, dem er durch Flucht hätte entgehen können, einwilligt und den Schierlingsbecher leert. Er wird später oft mit Jesus verglichen.

2.3.2. Abwendung vom Menschen – Die Idee wird zum Maß der Dinge

Platon von Athen (427-347), Schüler Sokrates, dreht dessen Lehre um. Sokrates versuchte, das Allgemeine der Tugenden aus den praktischen Umständen als das Gute an sich herauszuarbeiten. Plato geht den umgekehrten Weg und leitet aus dem Allgemeinen die praktische Welt des Seins ab. Der Ideenhimmel war geboren. Somit wird jedoch der Mensch von der nunmehr abstrakten Idee als das Maß der Dinge wieder verdrängt. Allen späteren Kritiken an Platon (insbes. jener Poppers) zum Trotz muss der Hintergrund berücksichtigt werden, weshalb sich Platon der Welt der Ideen widmet:

Die Suche nach dem Allgemeinen bei den Tugenden als das Gute aus den konkreten Umständen (wie Sokrates es lehrte) führt unweigerlich entweder zu einer Subjektivierung der Lehre vom richtigen Verhalten oder zur Orientierungslosigkeit. Da das letzte Gute nicht erkannt werden kann, ist es notwendig, als Vertreter einer ganz bestimmten Tugendhaftigkeit in den Diskurs mit Andersdenkenden zu treten. Dieser Diskurs ist eine Dialektik subjektiver Argumente mit dem Ziel einer allgemein- und immergültigen Objektivierung, die, und das wissen die Teilnehmer, nie erreicht werden kann. Wer jedoch diesen Diskurs scheut, weil er sich von der Ziellosigkeit und der Unauffindbarkeit letzter Werte übermannt fühlt, fällt unweigerlich in einen Zustand der Orientierungslosigkeit. Darüber hinaus muss auch (so wie bereits bei Sokrates) die allgemeine Situation zu Beginn des vierten Jahrhunderts vor Christus berücksichtigt werden, die politisch wie moralisch und intellektuell katastrophal war und Platon die Ohnmacht vernünftiger Argumentation im Politischen an der Realität zeigt. Seine Ideenlehre ist nicht zuletzt die Antwort auf jene Bedrängnisse der Zeit.

Aus diesem Dilemma versucht Platon einen Weg zu finden, der mit seinem Ideenkosmos in entgegengesetzter Richtung von Sokrates liegt: Die höchste Idee, die des Seins, umfasst bei ihm die Idee des Wahren, Guten und Schönen und fällt mit Gott zusammen. Mit Gott ist bei Platon nur das ideenhaft Größte gemeint. Dieses, nun erstmals konkret ausformulierte Telos (Ziel) ist die höchste Stufe der Wesensschau, die man bei Sokrates vergeblich sucht und auch Platon ist von der nie inhaltlichen Erfassbarkeit und Vorstellbarkeit überzeugt. Jenes Geheimnisvolle (die Idee vom Tisch, die Idee vom Guten – das Gute an sich, die Idee vom Sein usw.) ist nun das neue Maß der Dinge. Damit beginnt der bis heute nicht enden wollende, philosophisch ausgetragene Transzendentalismusstreit, der auch ein Streit zwischen Dualismus und Monismus ist. Der Dualismus bei Platon fragt nach den Schritten zur Erreichung eines vorgegebenen, rein idealen Ziels, das für den Suchenden letztlich unauffindbar bleibt. Bei dieser Zielerreichung wird das ganze Augenmerk auf das Gemeinwesen gelegt, die Frage nach dem praktischen, guten, individuellen Leben bleibt bei ihm unerwähnt. Einerseits behauptet Platon, die Existenz des Guten an sich könne letztlich nur mit Hilfe der Intuition, also mit etwas, das sich jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren befindet, erfasst werden. Andererseits bemüht sich Platon aber letztlich doch um eine Verbindung von Materiellem und Geistigem, von Körper und Seele. So wie er es im Höhlengleichnis beschreibt geschieht dies durch eine „Teilhabe“ der Sinnenwelt an der Ideenwelt. Auf dem Weg zu Platons höchster Idee wird von ihm ein dialektisches Verfahren angewendet, welches wir zwei Jahrtausende später auch bei Hegel und Marx wiederfinden. Hegel bezeichnet mit der Dialektik ein ganzes philosophisches Denksystem (das antithetische Konzept). Marx übernimmt Teile davon für seinen dialektischen Materialismus und lässt das bei Platon noch offene, ins Endlose Streben von These und Antithese in der Diktatur des Proletariats, als ihre letzte Synthese, enden.

Platons Staat trägt aus heutiger Sicht stark totalitäre Züge. Diejenigen nämlich (die Philosophenkönige), welche das techne-Wissen besitzen (also der Höhle in Richtung Licht entflohen sind), übertragen das, so gut es geht sinnlich erfasste, „wahre“ Modell des guten Lebens auf die (unwissende) Gesellschaft. Zwar würden die „Erleuchteten“ in die Höhle zurückkehren, um den noch Unwissenden von ihren Entdeckungen zu erzählen und sie dafür zu begeistern versuchen, denselben Weg der Erkenntnis zu beschreiten. Doch die in der Höhle Verbliebenen würden nur denken, die „Aufklärer“ hätten sich bei ihrer Reise zum „Licht“ die Augen verdorben und würden nur mehr wirre Dinge reden. Daher ist es in Platons Idealstaat, von dem er weiß, dass er eine utopische Zielsetzung darstellt, verlorene Liebesmühe, die Unwissenden aufzuklären (dies zeigt uns auch seine (spätere)

Abhandlung über die „Gesetze“ (Nomoi), in der deutlich seine Überzeugung von der Schwachheit des Menschen zum Ausdruck kommt). Daher genüge es, eine intellektuelle Elite, die Philosophenkönige heranzubilden, welche die Führung des Staates, somit die Führung über die unwissenden, ungebildeten und uneinsichtigen Proleten übernehmen.

Eben hier stellt sich erneut die Frage nach der Aufklärung einst und jetzt. Die scheinbar aufgeklärten „Philosophenkönige“ von heute sitzen in demokratisch legitimierten Schlüsselpositionen um dem, wie damals, und wie sie denken, unaufgeklärten Plebs ihre erdachten „wahren“ Modelle des guten Lebens zu verkaufen. Der Plebs, stets nach Sicherheit strebend, will die Unfähigkeit der Vermittlung von Wahrheit, die immer zu Lasten der Sicherheit geht, nicht wahr haben und verfällt in einen Trancezustand, aus dem ihn, einst wie heute, nur die kritische Selbstaufklärung führen könnte. Denn auf die Philosophenkönige ist heute kein Verlass, da sie weder Philosophen, noch Könige sind, sondern lediglich ein Spiegelbild des Durchschnitts ihrer demokratischen Legitimationsgrundlage. Die kritische Selbstaufklärung jedes einzelnen Menschen (als bürgerliche Pflicht zum Zwecke des Gemeinwohls ohne gleichzeitiger Auflösung der individuellen Wichtigkeit und Stellung innerhalb dieser Gemeinschaft) ist einziger Ausweg aus diesem Dilemma. Der Aufklärungsgedanke in diesem Sinne ist bis heute nicht vollzogen. Platon erkannte das Elend der radikalen Demokratie zu seiner Zeit und fand in seiner Politeia die Lösung in der autoritären Dreiteilung des Idealstaates mit den Philosophenkönigen an der Spitze. Diese Regierungsform der philosophischen Monarchie wäre in der Tat die beste, unter der Voraussetzung, der Regent wäre allwissend, allmächtig und allgütig. Da diese Eigenschaften jedoch nur Gott zugestanden werden können, ist diese Form der Regierung abzulehnen. Das Elend der Demokratie kann nicht durch deren Ersatz durch andere Regierungsformen aufgehoben werden, sondern nur durch eine qualitative Verbesserung. Da die Demokratie die Herrschaft des Volkes ist, muss, will man die Demokratie qualitativ verbessern, der Plebs „verbessert“ – also „aufgeklärt“ – werden. Diese Verbesserung kann jedoch nur in kleinen sozialen Einheiten gelingen und darf nur als Verpflichtung zur Selbstaufklärung der Gemeinschaft gegenüber verlangt werden.

2.3.3. Neues Wissenschaftsverständnis – Der Mensch wird wieder zum Maß aller Dinge

Bei Aristoteles (384-322) finden sich die ersten Hinweise für methodisches, wissenschaftliches Arbeiten im heutigen Sinn. Als erster „Empiriker“ und kritischer Schüler Platons zweifelt er dessen (Ideen)Lehre an : Wenn sinnliche Erfahrung wie bei diesem derart verpönt und kein sicheres Wissen ermöglicht, worauf gründet dann eigentlich die Wissenschaft (als Instrument des Erkenntnisgewinns, das Wissen schafft)? Die Sinneswelt nimmt bei ihm wieder einen derart wichtigen Stellenwert ein, dass er als erster Empiriker und somit erster „moderner“ Sozialwissenschaftler in die Philosophiegeschichte eingeht. Wissenschaft ist bei ihm Empirie – also an der Realität überprüfbar. Damit begründet er ein neues Wissenschaftsverständnis. Aristoteles holt die Wirklichkeit von Platons Ideenhimmel wieder ins Diesseits der Natur zurück. Die Grundabsicht ist jedoch auch hier (so wie in unzähligen philosophischen Werken der folgenden zwei Jahrtausende) die Frage nach dem guten, glücklichen Leben und dem gerechten Staat. Aristoteles erkennt die Gefahr und Utopie der platonischen Elitenzucht für einen Idealstaat und verwirft Platons Gedanken von der allgemeinen Theorie des Guten, die eindeutig auszusagen versucht, was für immer gut und schlecht ist. Er geht

nun vielmehr von einem für alle Menschen, allerdings unterschiedlich erfahrbaren Glück, Glückszustand oder Glückseligkeit (eudaimonia) aus und sucht daher nach praktischen Handlungsanleitungen, die sich aus den jeweiligen Verhältnissen der Gemeinschaft (empirisch) ableiten lassen. Das Glück des Menschen ist bei Aristoteles nun durchaus praktisch erfahrbar und kein idealer Zustand mehr, der, wie bei Platon, nie vollkommen erreichbar ist. Somit erfährt der Mensch wieder eine Aufwertung zum Maß der Dinge. Im Bereich der Tugenden ist dieses neue Maß das der „goldenen Mitte“ – das richtige Maß im Verhalten zwischen zwei Extremen. Als politisches Wesen ist der Mensch auf die Gesellschaft angewiesen. Das telos der Politik muss die bestmögliche Gewährleistung des guten Lebens der Bürger sein, die beste Verwirklichung ihrer Tugenden. Um die Funktionstüchtigkeit einer Gesellschaft aufrecht erhalten zu können bedarf es der (ökonomischen) Autarkie (die bei Aristoteles nichts mit einer „geschlossenen Gesellschaft“ zu tun hat) und der richtigen Größe (die „tugendhaft“ zwischen dem zu Kleinen und dem zu Großen liegt) .

Es ist hier nicht Ziel, die unterschiedlichen Lehrinhalte des philosophischen Dreigestirns auf das Genaueste zu untersuchen, sondern darauf hinzuweisen, dass es nicht die Einzelheiten der Ideen- oder Prinzipienlehren, sondern die zunehmende Vorherrschaft des Geistigen ist, welche die nachfolgende Geschichte der Philosophie bestimmt. Die später beispielsweise bei Friedrich Nietzsche (1844-1900) und Martin Heidegger (1889-1976) erfolgte Abwertung der Philosophie als Ganzes erfolgt zugleich mit einer Aufwertung der (kunstvolleren) Vorsokratik und zeigt deutlich das kritische Verständnis von der Aufwertung des Verstandes. Die bei Nietzsche erfolgte kritische Hinterfragung der in kantischer Aufklärungstradition stehenden theoretischen und praktischen Vernunft und seine Abwertung des rein wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns lässt ihn ebenso in Reih und Glied der Aufklärer stehen wie Heidegger, der, nicht zuletzt wiederum von Nietzsche beeinflusst, in Aufklärermanier die Menschen darauf hinweist, dass sie ihre wahre Berufung vergessen haben, nämlich ein tieferes Verständnis für das Sein zu bekommen, welches zwar schon von den Griechen in der Antike gefunden, von nachfolgenden Philosophen jedoch wieder verloren wurde. Problematisch bei der Berufung und Verherrlichung der Vorsokratik ist die Tatsache, dass jene Philosophie, wenn überhaupt, dann oft nur in Fragmenten erhalten, dunkel und vieldeutig ist. Das führt dazu, dass verschiedene Lehrinhalte aus dem Zusammenhang gerissen werden, um sie dann für beliebige Zwecke zu verwenden. Aber auch die Philosophie der Trias lässt noch genug Raum für Über- oder Fehlinterpretation. Dies hat jedoch nicht viel mit dem Gedanken der Aufklärung zu tun. Denn so wie zur Zeit der Aufklärung im antiken Griechenland war das aufklärende Gedankengut so wie zur Zeit der kantischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts ebenso wie zur Zeit der Aufklärer Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard, Sartre, Gadamer, Wittgenstein, Popper, Kohr, Horkheimer, Adorno und andere mehr im 19. und 20. Jahrhundert eine Aufklärung der geistigen Elite. Es stellt sich in diesem Zusammenhang folgende These: Das Leid der Welt reduziert sich im selben Verhältnis wie die Zunahme der Aufklärer. Ein Aufklärer bringt der Welt noch keinen Frieden. Aber angenommen, jeder Mensch wäre Aufklärer wie Karl Popper oder Leopold Kohr ... Unvorstellbar komischer Gedanke dass zwei Philosophen dieser Größe, bewaffnet mit Handgranaten und Maschinenpistolen, aufeinander schießen würden, beladen mit Sprengstoff einen Selbstmordanschlag in einem Einkaufszentrum begehen oder in einer U-Bahn Nervengas versprühen. Daraus lässt sich schließen, dass es weniger um den Wahrheitsgehalt der philosophischen Lehre der verschiedenen Aufklärer geht (denn diese kann falsch sein), als vielmehr um das Wissen von den unzähligen verschiedenen Standpunkten und Sichtweisen der Philosophen, Propheten und Aufklärer der letzten zweieinhalb Jahrtausende an und

für sich. Dieses Wissen um die Größe des Nichtwissens und der verschiedenen Sichtweisen, die jede für sich weder absolut richtig noch absolut falsch ist, lässt Zweifel von der Wahrheit des eigenen Wissens und Denkens aufkommen und befreit so von intellektuellen Verkrampfungen. In der Vorsokratik und später bei Sokrates, Platon und Aristoteles wurden bereits viele Dinge grundlegend „anphilosophiert“. Die darauffolgenden philosophischen Betrachtungen bauten im Wesentlichen auf diesen Grundfesten. Es wurde begonnen, über Dinge nachzudenken, über die ohnehin keine endgültige Wahrheit erfahrbar ist (z.B. von der Idee der Dinge oder dem Transzendentalismus). Dieses Faktum ist nicht das Schlechte an sich. Die Aufklärer wissen ja meist über ihr Nichtwissen Bescheid. Dramatisch ist vielmehr, dass unzählige un- oder halbaufgeklärte Menschen begonnen haben, das, wovon sie glauben, dass es die Wahrheit ist, dass es das ist, was die Welt im Innersten zusammenhält, dogmatisch zu vertreten und mit Feuer und Schwert zu verbreiten. Adam Smith wollte keine unsoziale freie Marktwirtschaft, er wollte keinen Manchesterliberalismus, darüber geben seine ethischen Philosophischen Werke Auskunft (Theorie der ethischen Gefühle). Ebenso wenig wollte Karl Marx einen totalitären Staatssozialismus wie ihn Stalin schuf. Es waren nicht die Philosophen und ihre Lehren auf Papier, die der Welt das Leid brachten, sondern die große Masse der halb- und unaufgeklärten Fanatiker, denen wegen fehlendem Willen zur Selbstaufklärung die Sicht über den eigenen Horizont fehlte oder der Einfachheit halber im Zustand der Trance vorbehaltlos einem fanatischen Führer folgten.

2.4. Gott muss das philosophische Vakuum füllen – Der Mensch wird zur personifizierten Sünde

Zwischen der antiken Philosophie und der Neuzeit, zwischen Aristoteles und Christopher Kolumbus, steht Gott. Für das, was die Philosophie nicht zu beantworten vermag, macht die Theologie einen Aderlass – und umgekehrt. Das ist das Wesensmerkmal der Scholastik im Mittelalter.

Nach Aristoteles bis heute, kommen keine sonderlich bewegenden philosophischen Erkenntnisse mehr hinzu. Alfred North Whitehead (1861-1947) setzt dieses Datum schon nach Platon an, wenn er behauptet, die gesamte philosophische Tradition Europas sei am sichersten als eine „Reihe von Fussnoten zu Platon“ zu beschreiben. Die Zeitspanne zur Scholastik wird mit Ausformulierungen bereits bestehender oder neuer, aber nicht sonderlich fruchtbarer Ideen ausgeschmückt. Originelle Denker sucht man vergebens. Der Höhenflug der Philosophie ist ebenso zu Ende wie die Idee der Demokratie und der Polis.

Der sich nun bis nach Alexandrien ausbreitende Hellenismus (333-Chr.) ist geprägt von drei Schulen: Stoiker (die sich aus den Kynikern rekrutierten), Epikureer (der Gegenpol zu den Stoikern) und Skeptiker. Der Gründer der Stoischen Schule, Zenon von Kition (333-262), versteht sich als Nachfolger Sokrates. Die ältere Schule der Stoiker sucht nach Möglichkeiten sicherer Erkenntnis, um damit die Ethik zu rechtfertigen. Kleanthes (331-232), der Nachfolger Zenons, entwickelt die Lehre weiter und sucht nach einem Gottesbeweis und eine Antwort auf das Theodizee-Problem. In der mittleren Stoa (ab 200 v.Chr.) werden fremde Elemente in die stoische Lehre eingebaut. Die Lehre beginnt, durch die permanenten Veränderungs- und Verbesserungsversuche, die darauf abzielen, Antworten auf ohnehin unbeantwortbare Fragen zu geben, als ganzes zu zersplittern. Zur Zeit der Römer erfährt die Schule der Stoiker noch einmal eine Renaissance in Form der jüngeren Stoa. Die römische Stoa (siehe

weiter unten) war die wohl einflussreichste philosophische Strömung im Römischen Reich, bevor das Christentum von Kaiser Konstantin im Jahr 313 (Edikt von Mailand) zur Massenreligion wurde .

Den Epikureern, allen voran Epikur aus Samos (341-271), ist das Streben der Stoiker nach sicherer Erkenntnis suspekt und entwickeln einen sensualistischen Gegenentwurf zur stoischen Weltsicht: Das Ziel aller Lebewesen ist der Gewinn von Lust (hedoné) und die Vermeidung von Unlust. Somit gelangt man zur Wahrheit durch die Wahrnehmung der Sinne. Die Sinneslust der Epikureer ist aber durchaus kein primitives sinnliches Gelüste. Die höchste Lust ist jene der Vernunft. Bei einer Vielzahl von Dichtern und Philosophen (Lukrez, J. Bentham, J.S. Mill („Glück der größtmöglichen Zahl“)) findet sich Epikurs Lehre vom Hedonismus und später dem Utilitarismus (Nützlichkeitslehre) wieder.

Die Skeptiker treten schon zu Platons Zeit kritisch gegenüber endgültigen Erkenntnissen, absoluten Wahrheiten und die Selbstsicherheit der Stoiker auf. Die Zeit des Skeptizismus in der Antike reicht bis in die römische Stoa hinein. Der Skeptiker Diogenes von Sinope (400-325) lebte angeblich bedürfnislos in einem Fass und kritisierte stets die gesellschaftlichen Konventionen zu seiner Zeit. Pyrrhon von Elis (ca. 365-275), Begründer der pyrrhonischen Skepsis, war von der Unerreichbarkeit endgültiger Wahrheiten überzeugt und argumentierte, dass zwar eine der von den Menschen beschriebenen Wahrheiten tatsächlich wahr sein kann, jedoch wisse niemand, welche es sei. Sextus Empiricus (ca. 200-250) war ein Hauptvertreter der klassischen Skepsis zur Zeit der römischen Stoa und zweifelte die Basis aller Wissenschaften an. Es gebe keine Objektivität, da alle Sinneswahrnehmung von subjektiver Perspektive bestimmt sei.

Eines der wenigen zusammenhängenden Gedankengebäude im Imperium Romanum ist der römische Eklektizismus. Die Gelehrten wissen um die Großtaten der griechischen Philosophen und nehmen dieses Wissen bereitwillig in ihre eigenen Gedankenkonstrukte auf. Daher findet man in der römischen Philosophie oftmals (nur) Fragmente und Weiterentwicklungen aus Stoizismus, Epikureismus, Aristotelismus und Platonismus.

2.5. Römischer Eklektizismus und römische Stoa

Im Zeitalter des römischen Eklektizismus sprechen die Stimmen des Dichters Lukrez (96-55) und Staatsmannes, Philosophen, Juristen und Rhetorikers Marcus Tullius Cicero (106-43) aus dem Chaos der damaligen politischen Situation. Lukrez, Zeitzeuge des Niedergangs der Republik, erlebt die Massaker des Gaius Marius (157-86) und Lucius Cornelius Sulla (138-78), Verschwörungen, Not, Verzweiflung und Orientierungslosigkeit der Bevölkerung (zur Zeit der römischen Bürgerkriege). Aus seinen Dichtungen (insbesondere in Über die Natur der Dinge) spricht die Bemühung um Menschlichkeit und, beeinflusst durch die Lehre Epikurs, die Bewahrung eines möglichen Glücks. Er argumentiert gegen das Streben nach Macht, Reichtum und Ehre, das als verderbliche Begierde den Menschen die Freiheit raubt. Von den Humanisten und Aufklärern der Neuzeit, von Kant und Goethe, wird er hochgeschätzt. Giordano Bruno (1548-1600) ist von ihm beeinflusst, von Johann Gottfried Herder (1744-1803) wird er (in Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit oder Briefe zur Beförderung der Humanität) verehrt, weil er Lebensweisheiten und Humanität unter die Menschen

bringt. Ebenso berufen sich F.D. Ernst Schleiermacher (1768-1834 in Über die Religion) oder Karl Marx (in Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie oder Die deutsche Ideologie) in unterschiedlicher Weise auf Lukrez.

In seinem berühmten Lehrgedicht *De rerum natura* versucht Lukrez in lehrmeisterhafter Art und Weise den Menschen die Angst vor der Sterblichkeit und den Göttern zu nehmen. In Anlehnung an die griechischen Philosophen Demokrit und Epikur vermittelt er die Wesenheit natürlicher Phänomene unter Berufung auf die Erklärbarkeit durch den menschlichen Verstand. In der Religion und in den zahlreichen Formen von Aberglaube und Magie sieht er die größten menschlichen Fesseln.

Die Philosophie im Imperium Romanum hat, wie bereits erwähnt, an originellen philosophischen Entwürfen wenig zu bieten. So wundert es nicht, dass auch Lukrez gegenüber Epikur im Wesentlichen keine neuen Gedanken bringt. Seine eher reflektierenden Erkenntnisse über die demokritisch-epikureische Erkenntnistheorie oder die epikureische Lustlehre erinnern, in der von ihm eigens gewählten Versform seiner Gedichte, eher an eindringliche Ermahnungen an die Leser, Macht, Reichtum, Ehre oder Begierde nicht über die Tugend der Bemühung um Menschlichkeit, die Leidenschaft der Liebe und Frieden zu stellen.

Ebenso versuchte der Eklektiker Cicero, aus den zu seiner Zeit verbreiteten philosophischen Strömungen, die nützlichen Teile auszuwählen, um sie zu einer neuen, jedoch selten widerspruchsfreien, Ganzheit zusammenzufügen. Sein großes Vorbild bei der intellektuellen Wiederherstellung der römischen Republik ist (wieder einmal) Platon. In seine staatsphilosophischen Hauptwerke *De re publica* (Über den Staat) und *De legibus* (Von den Gesetzen) fließen Ideen aus Platos *Nomoi* (Gesetze) ebenso ein wie aus Aristoteles Politik, hellenistischer Naturrechtslehre und der altrömischen Zwölftafelgesetze. Das ihm eigene Wesensmerkmal seiner Lehre ist das nicht dogmatische Pochen auf Wahrheiten. Glücklicherweise für Cicero, der ehrlich nach Wahrheit strebt (auch wenn er sie nicht findet). Er verwehrt sich gegen einen Vielgötterglauben. Seine Religion ist die des freien vernünftigen Individuums. Seneca, Augustinus, Thomas, Erasmus, Spinoza oder Voltaire sehen später in ihm den Vorkämpfer für Freiheit, Menschlichkeit und Gerechtigkeit.

Die dritte, die junge, die römische Phase des Stoizismus wird vor allem von Lucius Annaeus Seneca von Cordoba (ca. 4 v.Chr.-65 n.Chr.), Epiktet von Hierapolis (55-135) und Marcus Aurelius Antonius (121-180) vertreten. Deren Reden, Briefe, Dissertationen und biographische Selbstbetrachtungen enthalten Abhandlungen zur Lebensweisheit und Themen des praktischen Lebens. Die Beiträge zur Logik und Naturphilosophie sind unerheblich und eher bedeutungslos. Gemeinsam ist jenen römischen Stoikern das Leid um die dramatischen politischen Umwälzungen durch den Niedergang der Republik nach dem augusteischen Zeitalter. Ihre Gedanken kreisen um ein Heil, das im Volk, bei dem tiefer Pessimismus herrscht, Anklang findet. Dieses Heil wird nun nicht mehr in der realen Außenwelt, sondern durch innere Emigration und im Jenseits gesucht. Bei Seneca (ab 50 n.Chr. Konsul und enger Berater Neros) finden sich erstmals wieder konkrete Schilderungen von einem Leben nach dem Tod. Die Suche nach Erlösung wird nicht mehr nur im Diesseits gesucht. Auch bei Epiktet und Marc Aurel (161-180 römischer Kaiser, Praktiker und kein Philosophenkönig im Sinne Platons) finden sich religiöse Elemente in ihrer Philosophie, die an späteres christliches Gedankengut erinnern. Daher verwundert es nicht, dass sich auf dieser philosophisch-theologischen Grundlage das Christentum im römischen Reich zunehmend ausbreiten kann.

2.6. Von der Antike zum Mittelalter – Transformation und Verschmelzung

Die Bedingungen für die Entwicklung des Christentums sind günstig. Die Verheißung richtet sich in einfachen Worten der Liebe an das einfache, „unaufgeklärte“ Volk. Die Liebe zur Weisheit war und ist stets einer intellektuellen Elite vorbehalten, die den Tag damit verbringen kann, sich Gedanken über den Sinn des Lebens zu machen. Das unaufgeklärte Proletariat hingegen beschäftigt sich damit, halbaufgeklärten Despoten ein gutes Leben zu bescheren. Wie auch in den folgenden zwei Jahrtausenden musste der „dumme“ Plebs stets die Äcker bewirtschaften, prunkvolle Paläste bauen und Kriege gegen angebliche Feinde führen. Die von keiner Philosophie der Welt veri- oder falsifizierbare Idee der Liebe, der Selbstliebe, der Nächstenliebe war für den einfachen Menschen leicht verständlich und gab ihm, angesichts der dramatischen politischen Situation, mit dem Glauben an Erlösung im Jenseits neuen Halt im Leben oder die notwendige Motivation, um sinnloser Weise sein Leben für Gott in sinnlosen Schlachten zu opfern. Die zunächst parallel zur heidnischen Philosophie der griechischen Antike entstehende Theologie erfuhr bereits in der römischen Stoa eine erste Verschmelzung mit der römischen Philosophie und kennzeichnet damit den Beginn einer neuen Epoche in der Kulturgeschichte des Abendlandes. Verständlich wird dies unter dem Aspekt der Frustration, die sich angesichts der philosophischen Errungenschaften der Antike und der politischen Realität zeigte. Keine Philosophie vermochte es, dem Menschen das Heil zu bringen. Wissen und Glauben begannen daher, einander zu ergänzen. Die neue Hoffnung lag in der Theologie. Die Philosophie wurde zunehmend als Weg zu Gott betrachtet, der jedoch mit der Vernunft alleine nicht begangen werden kann. Trotz zahlreicher Gegner, die entweder die Theologie vor dem Einfluss der Philosophie (Quintus Septimius Tertullian aus Karthago, ca. 160-220) oder die Philosophie vor der Theologie (Porphyrios von Tryos, Neuplatoniker und Schüler Plotins, ca. 234-304) zu schützen versuchten, setzte sich zunehmend eine Versöhnung des christlichen Glaubens mit der Philosophie durch. Die Philosophie wird zur „Magd der Theologie“.

Erster bedeutender Vertreter für eine Vereinigung der religiösen Glaubensinhalte mit der Lehre der griechischen Philosophie war Aurelius Augustinus von Thagaste, dem heutigen Souk Ahras im ostalgerischen

Bergland (354-430). Er übte starken Einfluss auf die spätere abendländische Philosophie- und Theologiegeschichte aus. Auch seine Lehre ist von den Ereignissen der Zeit geprägt: Zunächst der Erhebung der christlichen Lehre zur römischen Staatsreligion durch Flavius Theodosius im Jahr 391 sowie die Plünderung Roms durch die (heidnischen) Westgoten 410 n.Chr. Das heidnische Denkgebäude soll nun endgültig durch ein christliches in Form des „Gottesstaates“ (civitas Dei) ersetzt werden.

Es beginnt nun der mühsame Versuch einer Verquickung von Wissen und Glaube. Zugleich ist dies die Geburtsstunde eines neuerlichen Leidensweges für das Menschengeschlecht, das bestimmt nicht im Sinne Gottes war. Denn die von Augustinus als Antwort auf den Untergang des römischen Imperiums erdachte Lehre von den zwei Reichen, dem Gottesstaat (civitas Dei) und dem Weltstaat (civitas terrena) als zwei Gesinnungsgemeinschaften, nämlich die Gläubigen und die Ungläubigen, verkommt im Mittelalter zur Idee des Machtinstrumentes der Kirche in Form des Heiligen Römischen Reiches und somit zum langen, leidvollen und sinnlosen Kampf zwischen geistiger und weltlicher Macht. Um

seine Lehre – nun nicht mehr philosophisch, sondern theologisch – zu rechtfertigen war es notwendig, bis dahin unbekannte, neu erdachte Fachwörter einzuführen und ihnen einen bestimmten Inhalt einzuverleiben: Erbsünde, göttliche Gnade, göttliche Souveränität, Prädestination. Es erinnert an eine moderne Steuergesetzgebung, durch die sich die Regierung unter Zuhilfenahme kreativer Menschen stets neue Steuern einfallen lässt, um das ohnehin schon komplizierte Steuersystem noch mehr zu verkomplizieren. So eröffnet sich für Augustinus das Problem des „tyrannischen“ Gottes, der, sofern er der „gute“ Gott ist, von dem Augustinus überzeugt ist, den Menschen eigentlich nicht in die Verdammnis stoßen dürfte. Um dieses Problem zu beantworten schafft Augustinus das Konstrukt der Erbsünde: „Und siehe, da wurde ich von der Geißel leiblicher Krankheit getroffen und zog hinab, den Toten zu, mit mir tragend alles Böse, das ich viel und schwer gegen dich und mich und Andere verübt hatte, zu der Erbsünde Fessel, durch die wir alle in Adam sterben.“ Folglich sind für Augustinus alle Menschen ein einziger „Sündenhaufen“. Die Erbsünde nimmt dem Menschen daher die Möglichkeit sich so zu verhalten, dass er völlig frei von Sünde bleibt. Bei Augustinus hat der Mensch – wie noch bei Sokrates und Platon – die Freiheit des Willens wieder verloren. Gott bestimmt nun über die Gnade des Menschen. Durch Augustinus erfolgt eine beginnende Wiederentmündigung des sich emanzipierenden Individuums im Sinne der aristotelischen Polis-Idee. Die Aneignung politischer Macht durch Kirchenvertreter im Mittelalter wird mit der augustinischen civitas Dei – der Mitgliedschaft zum Gottesstaat – zu rechtfertigen versucht. Da alleine hierdurch das Heil des Menschen erlangbar sei, das wiederum von der Gnade Gottes abhängt, bleibt ein weltliches Engagement des mündigen Individuums in der Polis heilsgeschichtlich wirkungslos. Aber es war der Mensch, und nicht Gott, der so das Wissen vom Nichtwissen in der Philosophie verdrängte und es durch den Glauben an die Vorherbestimmung ersetzte (Prädestinationslehre). Augustinus vermochte es nicht, mit Hilfe der platonischen Philosophie christliche und antike Tradition widerspruchsfrei zu vereinigen. Die Suche des Menschen nach neuem Halt und Sicherheit durch Wissen, die erworbene Erkenntnis über das Wissen vom Nichtwissen und somit die Grenzen des Wissens, die eben erst begonnene Emanzipation von griechischer und römischer Mythologie, mündete in eine neuerliche Tiefphase, die bis heute nicht überwunden scheint. Ob der Mensch dadurch seiner Wesenseigenschaft der Vernunftbegabung gerecht wird und dies tatsächlich im Sinne Gottes liegt?

Ein letztes Aufflackern spätantiker Philosophie, mit bereits stark sakralen Einflüssen, findet sich bei Plotin (ca. 205-270) wieder. Seine neoplatonische Philosophie baut zwar auf der Lehre Platons auf, ist aber stark von Elementen stoischer, persischer, indischer, christlich-jüdischer Tradition sowie aristotelischer Argumentationsweise beeinflusst. Seine „Seinsphilosophie“ bezieht sich auf Parmenides und später Platons allursprünglichem „Einem“, das er dem Göttlichen gleichsetzt. Aus dem Göttlichen floss am Anfang der Geist, der sich in eine Vielzahl von Ideen und Begriffen zerteilte. Am ersten Satz des Johannesevangeliums lässt sich die Verschmelzung von Plotins Neoplatonismus und christlicher Lehre hervorragend verdeutlichen: „Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“ Seine Lehre kann als spekulative Mystik zusammengefasst werden – Spekulationen über mystische Dinge, die der Mensch letztlich nicht wissen kann. Der mit Plotin begonnene Versuch einer Systematisierung und Weiterentwicklung der platonischen Mythologie mit religiösen Elementen und die zunehmende Erlösungssehnsucht der Menschen angesichts der dramatischen politischen Situation im Römischen Reich ist wegbereitend für die großen Scholastiker am Übergang von der Spätantike zum Mittelalter. Die Komplexität des Ideengebäudes – Spekulationen und Hoffnungen über Dinge, von denen es kein sicheres Wissen gibt

– wird darüber hinaus durch den Versuch der Versöhnung mit römischem Machtverlangen gesteigert. In den nun folgenden Jahrhunderten mittelalterlicher Scholastik erfolgt eine radikale Verdrängung des Wissens zugunsten des Glaubens unter radikalem Einfluss weltlichen Machtstrebens, das mit Feuer und Schwert nach Liebe und Versöhnung ruft.

2.7. „Verklärung“ in der mittelalterlichen Scholastik

Ein Streit über die Einteilung der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit soll ebenso vermieden werden wie eine Diskussion über Beginn und Ende des Mittelalters. Diverse geschichtsträchtige Daten rechtfertigen die subjektive Fristsetzung der einzelnen Epochen. Beim Mittelalter wird der Beginn oft mit der Schließung der heidnischen Akademie in Athen 529 und ihr Ende mit der Eroberung Konstantinopels 1453 durch die Osmanen gerechtfertigt. Ebenso kann aus Sicht der Aufklärung, sofern dem Wunsch einer „Einteilung“ überhaupt nachgekommen werden soll, die Erhebung des christlichen Glaubens bizantischer Ausprägung zur Staatsreligion durch Theodosius im Februar 380 als Beginn und der 31. Oktober 1517, der Tag an dem Martin Luther (1483-1546) 95 Thesen an die Türe der Schlosskirche zu Wittenberg schlug, als das Ende des Mittelalters gelten.

Die ab dem 2. Jahrhundert einsetzende und bis ins 6. Jahrhundert andauernde Völkerwanderung brachte eine Sprachenvielfalt mit sich, die eine übergreifende Verständigung erschwerte. In Zusammenhang mit der Aufklärung hat dies zur Folge, dass die Bildung auch im Mittelalter weiterhin nur einer kleinen, elitären und privilegierten Schicht der Bevölkerung zuteil werden konnte. Die römische Kirche hielt die ganze Zeit über an der lateinischen Sprache fest und die Klöster übernahmen die Funktion der kulturellen Bildung. Aus diesem Grund kamen zunächst auch nur die in lateinischer Sprache abgefassten Schriften der römischen Spätantike zu intellektueller Geltung.

Durch den, mit dem Christentum, sich immer stärker verbreitenden Glauben an Dinge, die letztlich empirisch von niemandem nachgewiesen werden können (gerade deshalb verlangt jede Theologie nach festem Glauben und nicht nach sicherem Wissen) und dem Faktum, dass, nicht zuletzt begünstigt durch schwere politische und wirtschaftliche Zeiten, dieser Glaube immer mehr Anhänger finden konnte, verschwand die Philosophie tatsächlich als Magd der Theologie in der Versenkung. Das hängt auch damit zusammen, dass, wie bereits oben bei Plotin beschrieben, die Philosophie zu jener Zeit selbst von Glaubensprämissen ausgeht, die sie nicht eindeutig (im Sinne strenger formaler Logik) beweisen kann. Daher ist auch freier Gedankenaustausch oder Kritik von Widersprüchen stark eingeschränkt, da der institutionalisierte, christliche Glaube dogmatisch auftritt und empirisch rational argumentierende Widersacher nicht dulden kann. Ist die Institution groß und einflussreich, wird sie durch ihre Macht zur Tyrannei, nach Aristoteles die schlechte Form der Einzelherrschaft. Das ist die Machttheorie der Größe.

2.8. Universalienstreit

Der Okzident, inzwischen fest umschlungen vom christlichen Dogma, begleitet von kirchlichen Missständen, kritischen Stimmen, Ketzerverfolgungen und Kreuzzügen, hat die Philosophie der Trias in ihrer reinen Form inzwischen längst wieder „vergessen“. Die Zeit der Scholastik ist (aus Sicht einer „Aufklärung“) geprägt von Streitereien über Dinge, auf die ohnehin keine befriedigende Antwort zu erwarten ist. Insofern ist der folgende Versuch einer kategorialen Unterscheidung und zeitlichen Zuordnung unvollständig. Nur oberflächlich soll diese Epoche gestreift werden, um einzig darauf aufmerksam zu machen, dass die Philosophiegeschichte auch hier nicht jenen praktischen Erfolg vorweisen kann, der der Bezeichnung „Aufklärung“ auch nur annähernd gerecht wird.

Der Universalienstreit (lat.: universalia – Allgemeinbegriffe) überschattete das Mittelalter in seinen verschiedenen Ausprägungen, die sich in seinem Verlauf deutlich änderten:

Der platonisch geprägte (idealistische) extreme Realismus (vertreten z.B. von Anselm von Canterbury (1033-1109) oder Wilhelm von Champeaux (gest. 1122)), der sich im 11. Jahrhundert als Lehre von der platonischen Idee der Dinge sah, räumt der Idee durchaus Wirklichkeitsaspekte ein. Gerechtigkeit oder Freiheit gibt es demnach auch ohne einen tatsächlich gerechten oder freien Menschen.

Der aristotelisch geprägte gemäßigte Realismus (allen voran Thomas von Aquin (1225-1274) Albertus Magnus (1200-1280) und Meister Eckhart (ca. 1260-1327)) sprach sich im 12. und 13. Jahrhundert für die Immanenz des Geistigen in der Materie aus. Das heißt, dass die Welt dieser Auffassung nach, im Gegensatz zur Transzendenz, von einer externen, denkenden und schöpferischen Kraft durchdrungen wird. Der Transzendentalismus hingegen geht von einer Realität jenseits unseres sinnlichen Wahrnehmungsvermögens aus. Diese Auffassung der Transzendenz geht auf Platos Ideenlehre zurück. Darin finden sich die Dinge an sich, wie sie jenseits menschlichen Vorstellungsvermögens sind und stets nur annähernd (von Philosophen(königen)) gesehen werden können.

Schließlich sprach der Nominalismus (lat. nomen = Name, Benennung), des späten 13. und 14. Jahrhunderts (vertreten z.B. von Wilhelm von Ockham (1285-1349)) den Allgemeinbegriffen jegliche objektive Realität ab und bildete somit den Gegenpol zum extremen Realismus. Die Allgemeinbegriffe wurden zu Namen für gewisse Dinge und der Glaube wurde vom Wissen streng getrennt.

Da über derartige Dinge kein Wissen erlangt werden kann, sondern die Überlegungen zu realistischen oder nominalistischen Sichtweisen Spekulationen Tür und Tor geöffnet sind, verwundert es nicht, dass der Nominalismus der christlichen Theologie ein Dorn im Auge ist, da er das Allgemeine als Wirklichkeit leugnet und Gott somit nur mehr ein gemeinsamer Name für drei verschiedene Individuen (Jesus, Gott-Vater, der Heilige Geist) wäre und die Christen somit an drei Götter glaubten. Hingegen bietet auch der Realismus für das christliche Dogma keine befriedigende Antwort auf letzte Fragen: wenn der Einzelne nur Teil der allgemeinen Wesenheit Mensch ist, dann wäre nur die Menschheit, nicht aber das Individuum unsterblich. Also muss eine Zwischenposition gefunden (erdacht) werden, um den Menschen wieder einmal Sicherheit zu geben. Der Bretoner Petrus Abaelardus (auch Pierre Abélard, 1079-1142) hat sich dazu etwas einfallen lassen und den Konzeptualismus entwickelt, mit dem die katholische Kirche jedoch auch nicht einverstanden war und seine Ideen verurteilte. Allgemeinen Begriffen kommt demnach nur dann ein Sein zu, wenn

ihnen in der Wirklichkeit etwas entspricht. Demzufolge hat das Allgemeine zwar keine reale Existenz in der Welt der Erscheinungen, jedoch existiert es im Geist als Idee oder Konzept (daher Konzeptualismus). Da diese Begriffe nur durch Wörter vertreten werden, können auch nur Wörter Allgemeinheit erlangen, nie aber etwas real Existierendes. Universalien sind daher etwas vom Menschen hervorgebrachtes, keine realen Dinge, sondern nur Mittel zur Konstruktion der vom Menschen (und somit nicht nur von Gott) mitgestalteten Welt.

2.9. Vom Mittelalter zur Neuzeit – Integration und Renaissance

Die philosophische Renaissance beginnt bereits im 13. Jahrhundert. Jüdisches und arabisches Gedankengut gewinnen zunehmend an Bedeutung. Der christliche Aristotelismus wird zunehmend brüchig und von zahlreichen neuen Einzelströmungen verdrängt, die dem aristotelischen Gesamtwerk, losgelöst von jeglichem theologischen Dogma, wieder ihren Platz in der Philosophie einräumen. Dies hat auch mit der Änderung der geographischen und politischen Verhältnisse zu tun: Als Platons Akademie 529 vom byzantinischen Kaiser Justinian I wegen der Verbreitung heidnischen Gedankengutes geschlossen wurde, emigrierten ihre Lehrer und Schüler nach Syrien, Persien, Bagdad, Sizilien und Spanien. Dadurch wurden die Araber die neuen Erben der antiken Philosophie und auch die islamische Mystik erfährt aristotelische und neuplatonische Einflüsse. Der Versuch Ibn Ruschds (lat.: Averroes) aus Cordoba (1126-1198), eine Synthese aus Religion und Philosophie herzustellen scheitert 1195 mit seiner Verurteilung und der Verbrennung aller Schriften durch die muslimische Orthodoxie. Ab diesem Zeitpunkt schwindet der Einfluss antiker Philosophie und Wissenschaft aus dem Islam.

Der jüdische Gelehrte Moses Maimonides aus Cordoba (auch Rabbi Moses ben Maimon (Rambam), 1138-1204) musste Cordoba wegen Juden- und Christenverfolgung durch die 1148 eingefallenen islamischen Almohaden bereits als Vierzehnjähriger mit seiner Familie verlassen, wirkte seither in Kairo und versuchte, die jüdische Offenbarung mit der arabisch-aristotelischen Philosophie, die neuplatonische Elemente mit einschließt, zu vereinbaren. Seine Lehre beeinflusst auch christliche Philosophen wie Thomas von Aquin oder Albertus Magnus. Von Baruch de Spinoza (1632-1677) hört man im 17. Jahrhundert auch deutlich kritische Stimmen gegen den wohl wichtigsten jüdischen Philosophen des Mittelalters: „Zwar meinen Maimonides und andere, diese Geschichte und in der gleichen Weise auch die anderen, die von Engelserscheinungen berichten, wie jener des Manoah oder des Abraham, wie er seinen Sohn zu opfern glaubte usw., hätten sich nur im Traum zugetragen, weil niemand mit offenen Augen einen Engel sehen könne. Das ist aber bloßes Geschwätz, denn es war ihnen nur darum zu tun, die aristotelischen Possen und ihre eigenen Hirngespinnste aus der Schrift herauszuholen, ein Unternehmen, das mir im höchsten Grade lächerlich erscheint.“ Es verwundert nicht, dass Spinoza 1656 wegen „abweichender Ansichten“ aus der jüdischen Gemeinde ausgeschlossen und aus Amsterdam verbannt wurde.

Im 13. Jahrhundert wird erstmals bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin eine Unterscheidung in Offenbarungswissen und natürlichem Wissen vorgenommen. Das bedeutet, dass nunmehr die Erkenntnis Gottes auch durch die Vernunft und nicht mehr nur durch Ekstase oder Offenbarung

möglich ist. Der Gottesbeweis erfolgt nun auch induktiv, das heißt, aus den empirischen Gegebenheiten der Welt wird auf den Schöpfer geschlossen. Ganz überwunden wurde die dogmatische Beantwortung der Frage nach dem Letzten noch nicht, da auch bei Thomas oder Magnus die letzte Wahrheit für den Menschen immer noch in der Offenbarung erfahrbar wird. Charakteristisches Merkmal ist in dieser Phase der Scholastik jedenfalls die sich verstärkende Tendenz, die Natur als solche und unabhängig von Mystik und Offenbarungslehren zu untersuchen. Doch diese Aufwertung ist nichts anderes als eine aristotelische Renaissance in ihrer Reinform und stellt in „seiner Verwendung als selbständiger Bezugsrahmen eine unmittelbare Gefahr für das theologische Monopol“ dar. Thomas macht zwar nach wie vor die Allgegenwart Gottes geltend, jedoch wird nun der Natur eine Selbständigkeit zugestanden, die danach strebt, Gott zu ähneln, „indem sie nicht bloß als passive Wirkungen, sondern eben als aktive Ursachen auftreten“. Damit knüpft Thomas auch an den aristotelischen Begriff der Selbstbewegung des Naturwesens – der Lehre vom Ersten Beweger – an. Denn auch Aristoteles schien es unmöglich, dass der Erste Beweger die Welt einmal in der Vergangenheit in Bewegung gesetzt und sie seither sich selbst überlassen hätte. Vielmehr müsse er ewig bewegen, denn die Bewegung würde mit dem Ende ihrer Ursache selbst aufhören. Aristoteles „braucht“ den Ersten Beweger daher ebenso für seine Erklärung der Natur wie Thomas Gott. Und doch ist es bei Thomas nach wie vor das Gedankenmodell der Erbsünde, die seinen Schluss logisch erscheinen lassen, dass es zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung einer von Gott legitimierten Regierung bedarf, die der Autorität des Papstes, als Gottes Stellvertreter auf Erden, unterworfen ist. Denn auch die staatlichen Gesetze orientierten sich an den unwandelbaren Naturgesetzen (positives Recht aus dem Naturrecht). Ohne dieses erdachte Modell mit der Bezeichnung Erbsünde würde jeder logische Zusammenhang zwischen kirchlicher und weltlicher Autorität schwinden. Nach wie vor beruht die Ordnung des Abendlandes auf dem Glauben an das, was der Mensch nicht wissen kann.

2.10. Neuerliche, aber nur vorübergehende, Aufwertung der Vernunft – Freiheit zum Preis der Sicherheit – Der Mensch erhält seine Würde zurück und wird vorübergehend wieder zum Maß aller Dinge

Die wieder zunehmende Bedeutung der seit einem Jahrtausend zurückgedrängten Philosophie in ihrer „Reinform“ (bislang „Magd der Theologie“) kennzeichnet das 14. Jahrhundert im Okzident aus aufklärerischer Sicht. Die autonome Vernunft gewinnt zunehmend wieder an Einfluss, auch wenn die Kirche mit allen Kräften dagegen steuert. Sie bekämpft naturalistische Ansätze, sanktioniert den Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie und verteidigt streng jene Dinge, die niemand wissen kann (Trinität, Schöpfung, Seele und andere Dogmen) und zwingt die Menschen durch psychische Manipulation oder unter Androhung von körperlicher Gewalt und seelischer Grausamkeit,

daran zu glauben, was von der theologischen Elite dogmatisch vorgeschrieben ist. Und in eben diesem Pochen auf die letzte, offenbarte Wahrheit, dem angeblich einzigen sicheren Wissen vom Sein, unterscheidet sich die oft und heftig kritisierte dogmatische, kirchliche Lehre vom philosophischen Wissen vom Nichtwissen. Denn auch die unzähligen philosophischen Strömungen waren oft komplizierte Entwürfe, die mit vielen Inkonsistenzen behaftet waren und nur selten ein in sich geschlossenes oder schlüssiges System darstellten. Auch ihre Basis bildeten oft nicht legitimier- oder beweisbare Grundannahmen oder unhaltbare Spekulationen. Ihr erkenntnistheoretischer Legitimationscharakter unterscheidet sich daher oft kaum von christlichen Prämissen. Das bis heute andauernde Elend liegt darin, diese Grundannahmen für den Menschen inhaltlich exakt und für immer und ewig zu fixieren und als verbindliche Postulate institutionell einzufordern.

Wilhelm von Ockham (1285-1347), Nominalist und Gegenspieler der Schule von Thomas von Aquin, ist Wegbereiter für eine neue Ordnung im Verhältnis von Theologie und Philosophie. Trotz des Eingeständnisses der Unerklärbarkeit der wichtigsten theologischen Fragen durch die Philosophie arbeitet Wilhelm stets empirisch an der Beantwortung der Frage nach Funktion und Reichweite menschlicher Erkenntnis. Es verwundert daher nicht, dass er von 1324-1328 von Papst Johannes XXII wegen Häresie in dessen Palast in Avignon unter Hausarrest gestellt wurde. 1328 gelang ihm die Flucht zu Ludwig IV, Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, nach München. Nach seiner Exkommunikation verfasste Wilhelm zahlreiche Schriften gegen das Papsttum.

Die Aufwertung der Natur geht beim Übergang zur Neuzeit einher mit der Anwendung der wissenschaftlichen Methodologie des Empirismus. Der Erkenntnisgewinn muss zunehmend auf der Erfahrung der sinnlich unmittelbar erfassbaren Gegenstände aufbauen. Lange vor David Hume (1711-1776) erkannte Wilhelm die Unmöglichkeit der Erkenntnis der Wirkung nur aus der Einsicht in die Ursachen. Dies begründet Wilhelm mit der nicht-notwendigen Konstanz (Kontingenz) der Natur. Aber auch er ist (immer) noch von der Fähigkeit Gottes überzeugt, in diesen Ablauf eingreifen zu können, jedoch mit der Einschränkung, nichts Widersprüchliches zu wollen. Mit dieser neuen Sichtweise der Kontingenz der Natur geht viel von der Geborgenheit verloren, die der Glaube, im Gegensatz zum Wissen, bis dato noch vermitteln konnte oder zu vermitteln hoffte. Im selben Atemzug mit dem Verlust der Geborgenheit in Form von Sicherheit erfolgte die Aufwertung der Freiheit. Der Gang aus der Höhle zum Licht wird erneut angetreten und die Sonnenstrahlen verursachen auf diesem Weg zu mehr Erkenntnis oft unerträgliche Schmerzen in den Augen der Suchenden.

Waren es im Altertum geistige Eliten, die der Kunst der Philosophie frönten und den Menschen bis heute durch ihr Vermächtnis unsagbare intellektuelle Reichtümer hinterließen, so waren es auch im Mittelalter intellektuelle Eliten, die die Menschen von Dingen zu überzeugen versuchten, von denen es kein sicheres Wissen gibt. So überrascht es nicht, dass es sich in der Renaissance bei Niccolo Machiavelli (1469-1527), Galileo Galilei (1564-1642), René Descartes (1596-1650) oder Giovanni Battista Vico (1668-1744) wieder um geistige Eliten handelt, die mit ihren neuen Konzepten der Politik, Natur, Philosophie und Geschichte die alten Kräfte abzulösen versuchen.

Der Humanismus als neue Haltung in der Philosophie im Zeitalter der Renaissance ist, wie schon der Name andeutet (humanitas = Menschlichkeit), eine philosophische Strömung, die die Würde und den Wert des Menschen betont. Ihren Ausgang nahm sie in Italien, wo sich Dichter und Gelehrte wie Dante Alighieri (1261-1321), Giovanni Boccaccio (1313-1375), Francesco Petrarca (1304-1374) oder Pico della Mirandola (1463-1494) um den Humanismus verdient machten. Nach der Eroberung von

Byzanz durch die Türken im Jahr 1453 flüchteten viele Gelehrte (bewaffnet mit den Lehrbüchern der griechischen Antike) in den neuen Hafen geistiger Schaffenskunst. Der Humanismus als Lehre von der Menschlichkeit trat von dort seinen Siegeszug über ganz Westeuropa an. Wird der Humanismus auch als Bezeichnung für eine literarische und kulturelle Strömung verwendet, so spielt seine Wirkung auch in viele andere Bereiche wie beispielsweise die Politik hinein. Machiavellis *Der Fürst* (*Il Principe*) diente zahllosen Fürsten und Staatsmännern als Handbuch der Politik und wurde „Grundlage und Typus einer ganzen Schule des Staatsrechts, des Machiavellismus und zugleich Ausdruck des Geistes der italienischen Renaissance“. In der Renaissance, hier als Epochenbegriff zwischen 1400 und 1700 verwendet, bilden sich nun endgültig die neuzeitlichen Denkformen heraus, die vorsätzlich an antikes Gedankengut anknüpfen. Das selbstreflektierende, menschliche Individuum, die Autonomie der Vernunft, eine intensive Naturforschung und die Befreiung aus allen institutionellen Zwängen stehen als Leitbegriffe im Vordergrund. Der Mensch wird, wenn auch nur langsam, wieder zum Maß aller Dinge. Die mittelalterlichen Denkstrukturen wirken noch lange weiter.

Dies zeigt sich auch an der Biografie Nicolaus von Kues (Nicolaus Cusanus, 1401-1464). Seine Ideen um eine Reformation der katholischen Kirche (er arbeitet auch beim Basler Konzil im Jahr 1432 mit) wurden mit Haft und Exkommunikation bestraft. Er vertrat die Ansicht, dass Gott nicht direkt erkannt werden kann, da die Unendlichkeit Gottes nicht rational erfassbar sei. Damit setzte er sich bereits mit Themen auseinander, die auch ein Jahrhundert später beim Freidenker Giordano Bruno (1548-1600) wieder zu finden sind. Auch Bruno wurde 1576 der Prozess wegen ketzerischer Meinungsäußerung gemacht, dem er sich nur durch Flucht entziehen konnte. 1592 fiel er der katholischen Inquisition in die Hände und wurde wegen Häresie angeklagt. Er verbrachte acht Jahre im päpstlichen Kerker. Stets bekannte er sich (lange vor Galilei) zur kopernikanischen Theorie und stellte dem Glauben Zweifel und Freiheit gegenüber. Da er sich weigerte seine „Irrlehren“ zu widerrufen, wurde er am 17. Februar 1600 in Rom öffentlich verbrannt. Seine Schriften kamen auf den Index.

2. 11. Neuzeit – Die „Aufklärer“ erheben die Philosophie zur Naturwissenschaft und lassen Gott erneut sterben

Schon einmal mussten die Götter im Olymp langsam der Ratio weichen. Selbes geschieht erneut mit dem Einsetzen der Aufklärungsbewegung zu Beginn der Neuzeit, mit dem Unterschied, dass es nicht Götter waren, die weichen mussten, sondern Gott.

Kolumbus entdeckt 1492 die Neue Welt, um 1500 lehrt Kopernikus das heliozentrische Weltsystem, Luther schlägt 1517 seine Thesen an die Wittenberger Schosskirche, Kepler und Galilei entdecken um 1600 die Planetengesetze. Der naturwissenschaftliche Optimismus überträgt sich auch auf das Gesellschaftliche. Das von Galilei in „mathematischer Sprache geschriebene Buch der Natur“ soll auch auf gesellschaftliche und politische Bereiche übertragbar werden. In diesem System der scheinbar rationalen Erklärbarkeit des Seins hat Gott keinen Platz. Von ersten, evidenten (naturwissenschaftlichen) Ausgangssätzen (Gesetzen) werden nun in deduktiver Schlussfolgerung (in Form eines Arguments) ganze Systeme entworfen. Doch der Preis für diese neuen (naturwissenschaftlichen) Erkenntnisse mit Hilfe des Rationalismus und Empirismus und die damit erhaltene Freiheit des Verstandes ist der der Sicherheit. Die Folge ist Orientierungslosigkeit auch im philosophischen Diskurs. Auf der Suche nach der Letztbegründbarkeit entdeckt René Decartes (1596-

1650) nach langer, verzweifelter Suche die Methode des Zweifels: Ich denke, also bin ich (cogito ergo sum). Aus dieser Selbstgewissheit heraus (der Anfangsbedingung), dem einzigen, woran nicht gezweifelt werden könne, leitet er alles andere, Anzweifelbare ab. Der selbstreflektierende, denkende Mensch wird durch die Selbstgewissheit seiner Selbst wieder zum Maß der Dinge. Das Wahre leitet sich aus dem ab, was vor dem eigenen Bewusstsein klar und deutlich erscheint. Demgegenüber kritisiert Thomas Hobbes (1588-1779) die Unmöglichkeit der Erfahrung des „Ich“ bei Descartes, da er sich bei seinen Versuchen über die Letztbegründung streng auf die Empirie beruft. Demzufolge ist alles Wissen von der Erfahrung abhängig, aber Descartes' cogito kein Erfahrungsgegenstand. Aufschlussreicher findet sich bei Hobbes allerdings nicht in philosophischen Abhandlungen über Letztbegründbarkeiten als vielmehr in seinen Staatstheorien. Auch John Locke (1632-1704) beschäftigt sich mit empirischem Erkenntnisgewinn. Sein „Versuch über den menschlichen Verstand“ ist hinsichtlich der Frage nach der Letztbegründbarkeit nicht mehr oder weniger als eine Sichtweise unter vielen anderen. Als konkrete, praktische Erfolge erwiesen sich auch bei Locke wie schon bei Hobbes dessen Vertragstheorien, die an Hobbes Naturzustand in abgeschwächter Form anknüpfen.

Interessanter als die einzelnen Untersuchungen der Vertragstheoretiker und Aufklärer ist das philosophische Gesamtphänomen zu Beginn des 17. Jahrhunderts: Das Individuum erhält seine formale Freiheit zurück – wird also erneut zum Maß der Dinge – und die Erkenntnisse durch die Naturwissenschaften versprühen großen Optimismus, der sich als Bewusstwerdung über das Ende überlebter Traditionen bemerkbar macht und als enlightenment (die englische Aufklärung) oder Aufklärung zum Leitbegriff einer neuen Geisteshaltung wird. Doch hier setzt folgende Überlegung an: Die Aufwertung der Natur und die Verdrängung des Göttlichen (unabhängig ob zehn Götter oder ein Gott) geschah schon einmal in der griechischen Antike. Die Grenzen der Philosophie waren erreicht, die Natur in „vernünftige“ Schranken gewiesen. Die zunehmende Orientierungslosigkeit des Individuums suchte Zuflucht in neuen, dogmatischen Heilslehren, aus deren Abhängigkeit man sich eineinhalb Jahrtausende später wieder zu befreien versucht. Die Idee der Vernunft der Aufklärer, die Staatstheorien der Staatstheoretiker oder die Gesellschaftstheorien der Gesellschaftstheoretiker waren im Zeitalter des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit von denselben Fragen geprägt wie jene der griechischen und römischen Antike: Wer ist der Mensch? Woher kommt er? Wohin geht er? Was ist das gute Leben? Welche Regierungsform ermöglicht der menschlichen Gemeinschaft das bestmögliche Leben? Was ist das Sein? Was ist Materie? Was ist der Verstand? Was ist der Geist? Ist der menschliche Geist nach dem Tod auch sterblich? Gibt es eine Transzendenz? Was ist wahr und was ist falsch? Worauf begründet sich ethisches Handeln? Gibt es Naturgesetze? Warum ist gut sein besser als schlecht sein? Was ist Liebe?

Das Wunderbare an der griechischen Antike ist die Tatsache, dass erstmals Menschen begonnen haben, sich über diese Dinge Gedanken zu machen. Es wurde letztlich mit der philosophischen Trias ein unerschütterliches Fundament für ein Gedankengebäude errichtet, das jederzeit einzustürzen vermag. Das Fundament für die Philosophie bildet die Selbstreflexion des Menschen und seine unbeantwortbaren Fragen. Das Gebäude ist der Versuch, Antworten darauf zu finden. Die Antworten waren bis ans Ende der Antike bescheidene Versuche, die Grenzen des eigenen Verstandes auszuloten, stets mit dem selbstdemütigenden Wissen vom Nichtwissen. Im Mittelalter verkehrt sich das Wissen vom Nichtwissen zum Wissen vom Glauben. Das scheinbar unerträgliche und Unsicherheit vermittelnde Nichtwissen wird vorübergehend ersatzlos durch einen „wahren“ Glauben ersetzt. Die Neuzeit wird durch die Aufwertung der Natur und den damit neuerlich aufgewerteten

Rationalitätsbegriff unter dem Stichwort „Renaissance“ als Epochenbezeichnung eingeleitet. Damit beginnt erneut die Errichtung unzähliger Gedankengebäude. Da in den vergangenen zweitausend Jahren jedoch schon so viel gesagt und geschrieben wurde, fällt es immer schwerer, sich neue Antworten auf ohnehin unbeantwortbare Fragen auszudenken. Es kommt zu Verschmelzungen und Weiterentwicklungen unterschiedlichster Anschauungen und Sichtweisen, die in der Aufklärung einen emanzipierten Anfang nehmen, in den Gesellschaftstheorien des 18. und 19. Jahrhunderts ihren dramatischen Höhepunkt und im 20. Jahrhundert ihr dramatisches Ende finden.

Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts hat es geschafft, den Menschen wieder zum Maß der Dinge zu machen und die dogmatischen Heilslehren des Glaubens in die Schranken zu weisen. Für diese Leistung sei der Aufklärung Dank. Doch mit dem Höhepunkt der Aufklärung zur Zeit der kritischen Philosophie Kants und dem neuerlichen Abstecken der Grenzen der Vernunft beginnt erneut eine Zeit der Spekulationen und Dogmen. Eingeleitet wird sie unter dem Vorzeichen des Transzendentalismus namentlich mit dem Deutschen Idealismus, der irrtümlich dachte, auf Kants Ideen aufzubauen und sie zu vollenden.

2.12. Das Kollektiv wird zum Maß aller Dinge

Immanuel Kant (1724-1804) war kein Idealist, er war Realist. „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere.“ Karl Popper (1902-1994) behauptet, dass der Deutsche Idealismus mit dem Versuch, in Kants Fußstapfen zu treten, zur Gänze entbehrlich ist. „Fichte und Hegel versuchten Kants Ruhm für sich auszunützen; sie gaben ihn als den Gründer ihrer Schule aus. Aber Kant lebte lange genug, um die wiederholten Anbiederungsversuche Fichtes, der sich als Kants Nachfolger und Erbe ausgab, zurückzuweisen.“ Oft erscheint es, als verdrehten die deutschen Idealisten Kant, dem letzten großen Aufklärer, das Wort im Munde. Wenn Kant beispielsweise im dritten Hauptstück des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik über das Ideal der reinen Vernunft reflektiert, so tut er dies in kritischer Art und Weise und es genügt nicht, alleine von der Überschrift auf seinen Inhalt zu schließen: „Wir haben oben gesehen, dass durch reine Verstandesbegriffe, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, gar keine Gegenstände können vorgestellt werden, weil die Bedingungen der objektiven Realität derselben fehlen, und nichts, als die bloße Form des Denkens, in ihnen angetroffen wird.“ Popper verteidigt Kants Sichtweise: „Und was die wilden metaphysischen Spekulationen der Schule des „Deutschen Idealismus“ betrifft, so wurde der Titel der „Kritik der reinen Vernunft“ von Kant in der Absicht gewählt, einen kritischen Angriff auf solche spekulative Vernunfteleien anzukündigen. Denn was die „Kritik“ kritisiert, ist eben die reine Vernunft: sie kritisiert Vernunftschlüsse über die Welt, die das Prädikat „rein“ in dem Sinn verdienen, dass sie von Sinneserfahrung unberührt und durch keine Beobachtung kontrolliert sind. Kant kritisierte die „reine Vernunft“, indem er zeigte, dass reines spekulatives, durch keine Beobachtung kontrolliertes Argumentieren über die Welt uns immer in Antinomien verwickeln muss.“

Ein großer Teil des realen, menschlichen Elends des 20. Jahrhunderts fußt auf dem spekulativen Gebäude des Deutschen, des absoluten Idealismus, der sich als Vollender des Transzendentalismus versteht, den es möglicherweise gar nicht gibt und der an offene, spekulative Fragen anknüpft, die es bereits seit der Antike bei Platon gibt (als Fundament) und auf die auch Aristoteles keine Antwort wusste: „Die Tragikomödie der Entstehung des „deutschen Idealismus“ ist trotz der abscheulichen Verbrechen, zu denen sie geführt hat, am ehesten noch einer komischen Opfer ähnlich;“. In der nun folgenden Kritik folge ich vorbehaltlos Karl Popper und es soll die Aufgabe anderer sein, diese Interpretation zu falsifizieren.

Die Philosophie erlebt mit Fichte, Schelling und Hegel einen neuzeitlichen Höhepunkt der Spekulationen, Visionen und Utopien. Die deutschen Idealisten versuchen in ungebührlicher Weise „Gott“ zu ersetzen. Wo bei Kant noch Raum für einen ganz anderen Gott vorhanden ist, erfolgt im „Atheismus“ der deutschen Idealisten die Gleichsetzung der moralischen Weltordnung mit Gott. Die letzten metaphysischen und transzendentalen Fragen, auf die der Glaube des Mittelalters eine Antwort zu geben hoffte, sollen nun durch eine Transzendentalphilosophie der Vernunft beantwortet werden. So bleiben auch die praktischen Folgen der Ideen des Deutschen Idealismus nicht ohne nachhaltige Wirkung: in seinem Theoriengebäude versucht Hegel, unter Berufung auf die „Vernünftigkeit“ des Geschichtsprozesses, den preußischen Polizeistaat und die gesellschaftlichen Verhältnisse zu legitimieren. Zu den politischen Beweggründen Hegels schreibt Popper: „Es gibt, wie mir scheint, mehr als hinreichende Gründe für den Verdacht, daß seine Philosophie durch die Interessen der preußischen Regierung beeinflusst wurde, bei der er angestellt war. ... denn erst in den letzten Jahrzehnten sind die Dokumente publiziert worden, die die Klarheit und Folgerichtigkeit zeigen, mit der dieser König auf der völligen Unterordnung alles Lehrens und Lernens unter das Staatsinteresse bestand.“

Für Hegel ist alles Wirkliche (wenn auch nur relativ) vernünftig und umgekehrt, die Geschichte demnach die Entwicklungsform des Absoluten, das Sein bestimmt durch das Bewusstsein. Damit werden jedoch der Staat und die Gemeinschaft dem Einzelindividuum vorgeordnet. Dass das Kollektiv wieder zum Maß aller Dinge wird ist darin erkennbar, „daß der radikale Kollektivismus Hegels ebensosehr von Platon wie von dem Preußenkönig Friedrich Wilhelm III. abhängt,... Ihre Lehre ist, dass daß der Staat alles ist und das Individuum nichts.“ Das Ziel ist klar umrissen: „Der Gegenstand dieses Kampfes ist die Weltherrschaft. Daraus können wir ersehen, daß Hegel, wie auch Heraklit, den Krieg für den Vater und den König aller Dinge hält. Ebenso wie Heraklit glaubt er, daß der Krieg gerecht ist: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“, schreibt Hegel.“

Hegels Diktum ist zwar bekannt, „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“, aber es ist falsch, wenn davon ausgegangen wird, dass menschliche Vernunft mehr ist als das, was der neuzeitliche Vernunftbegriff des deutschen Idealismus (nach Kant, da Kant kein Vertreter des deutschen, absoluten Idealismus ist!) darunter versteht. Wie schon im ersten Kapitel ausgeführt, zerlegt die Vernunft das Ganze in kleine, verkraftbare Teile. Es ist unmöglich, so wurde bereits gesagt, das Sein, das Da oder die Welt als ganzes zu erkennen. Dieses Prinzip wiederum spricht für die Theorie der Kleinheit und zeigt, dass nur das Kleine überschaubar und vom kleinen menschlichen Verstand auch bewältigbar ist. Das Große, die Welt als ganzes erfassen zu wollen und somit auch der Versuch, die Welt als ganzes regieren zu wollen, kann demnach nicht vernünftig sein. In Folge dessen ist die Wirklichkeit der Geschichte nur allzu oft unvernünftig und Hegels Rechtfertigung, diese realen Verhältnisse nur als „relativ vernünftig“ zu betrachten um durch die entstehende philosophische Reflexion den geschichtlichen Prozess voran zu treiben unhaltbar. Das

Leiden des 20. Jahrhunderts (und der Jahrhunderte zuvor) muss als grausame, unvernünftige Realität erkannt werden, abseits von dem, was dem Vernunftbegriff in seiner Bedeutung eigentlich zuteil werden soll. Vernunft bedeutet auch, zwischen gut und böse unterscheiden zu können. Hegels Vernunftbegriff kann dies nicht.

Der Dialektik Hegels zufolge wäre es möglich, die entgegenlaufenden (antithetischen) Konzepte zu kontrollieren um so die – stets „bessere“ – Synthese vorherzubestimmen. Möglich, dass dies, ohne näher auf verschwörungstheoretische Konzepte einzugehen, versucht wird. Das Scheitern ist jedenfalls sicher. Der Dualismus der Weltgeschichte ist nicht manipulierbar! In eben diesem Punkt unterscheiden sich die monistisch veranlagten deutschen Idealisten vom Dualisten Platon, der die „höhere Form“ der Synthese nicht kennt.

Wie bei Rousseaus contract social gibt das Individuum auch bei Hegel seine individuelle Freiheit zugunsten der Gemeinschaft auf, um auf eine bürgerliche Freiheit, was auch immer das sein mag, zu hoffen. Hegel rechtfertigt den preußischen Polizeistaat und die Unterwerfung des Individuums unter die Herrschaft der Mächtigen mit der These, dass es in der Geschichte vernünftig zugehe und daher auch der reale Istzustand (wenn auch nur relativ, so doch) vernünftig sei, da ja stets das (vernünftige) Bewusstsein das Sein bestimmt. Und eben deshalb beschreibt Popper Hegels Lehre als Mythos von der Horde und die Quelle des Historizismus unserer Zeit. Auch Rudolf Haym spricht davon, Hegel habe die Philosophie zur „wissenschaftlich formulierten Rechtfertigung des Karlsbader Polizeisystems und der Demagogenverfolgung“ missbraucht.

Wie Hegel beruft sich auch Marx auf die Dialektik des Geschichtsprozesses, nur dass jetzt das Sein das Bewusstsein bestimmt. Die Schmerzen der „Geburtswehen“ in der Dialektik, hin zum hegelschen Absolut, könne, so Marx, nur durch Revolution abgekürzt werden. Den Höhepunkt der Krisenstimmung, nachdem sämtliche philosophische Metamorphosen durchdacht waren, übernimmt die Phänomenologie, allen voran Edmund Husserl (1859-1938), mit ihrem Letztbegründungsgedanken um die Jahrhundertwende als philosophischen Neuansatz, um so die Krise zu überwinden. Dies mündet schließlich in eine rein spekulative, wissenschaftlich fragwürdige, phänomenale Auseinandersetzung mit den an der Transzendentalphilosophie hängenden Neukantianern, über die Frage des materiellen (Phänomenologen) oder formellen (Neukantianer) Apriori. Erinnerungen an den Streit um die Lehre der Trinität (Parallelen zur Trinität können bei Hegels Idee vom „Absolut“ als geistigen Prozess der sich (angeblich) in der Geschichte verwirklicht, gefunden werden – was auch so sein „muss“, denn Gott ist ja seit Beginn der Aufklärung und spätestens jedenfalls bei Nietzsche „tot“; das bedeutet, dass innerhalb der von Hegel gesetzten Prämissen das System durchaus als logisch erscheint) im Mittelalter werden wach, mit dem Unterschied, dass inzwischen niemand mehr für seine Meinung auf dem Scheiterhaufen verbrannt wird.

Einschiebend muss, wie schon so oft, erwähnt werden, dass den Philosophen und Ökonomen des 19. Jahrhunderts kein unmittelbarer Vorwurf gemacht werden kann. Doch die Dramatik liegt darin, dass es für derartige Ideen stets unaufgeklärte Menschen gibt, die in unreflektierter Weise daran glauben, was ihnen einige wenige vorgaukeln. Daran hat sich bis heute nicht viel geändert. Sechs Milliarden Menschen auf diesem Planeten legen die Realität, in der sie leben, in die planende Hand weniger in der Hoffnung, sie würden wohl das Beste daraus machen. Die westlichen Demokratien sind zu einem passiven, da viel zu großen und inzwischen dogmatischem Selbstverständnis verkommen, für das es nicht mehr lohnt, aktiv zu partizipieren. Erst der Verlust macht das Fehlen wieder fühlbar. Denn auch

die Demokratie ist nur so gut oder so schlecht wie die Menschen, die in ihr leben. Und eben hier ist der Punkt, an dem die Aufklärung, nicht im Sinne einer Epochenbezeichnung, sondern im Sinne ihrer ganzen Bedeutung ansetzen muss, um, wie Kant im Dezember 1784 am ersten und zugleich letzten Höhepunkt nach Aristoteles feststellte, den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befreien. „Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ . Die Realität, auch wenn sie hier subjektiv dargestellt sein mag, wendet sich seit diesem Tag immer mehr von diesem ohnehin nie erreichbaren Aufklärungsideal ab und erreicht nur einhundertfünfundfünfzig Jahre später ihren dramatischen Höhepunkt. Der Deutsche Idealismus ist ein erster Teil dieser, zunächst nur akademischen, Entfremdung.

Wenn Karl Marx (1818-1883) von der Entfremdung spricht, so meint er nicht die Entfremdung von einem intellektuellen Idealzustand des vernunftbegabten Menschen, sondern eine Entfremdung von der eigentlichen Wesenheit des Menschen, die er fälschlicher Weise in den Produktionsverhältnissen vermutet . Die dem Menschen eigentlich zukommende Wesenheit ist die der Vernunftbegabung, seine Fähigkeit, über sich selbst zu reflektieren, zu begreifen und zu verstehen, autonome, nicht nur instinktgeleitete Entscheidungen zu treffen, frei zu sein. Marx hingegen betrachtet das Privateigentum als Quelle der Entfremdung. Angesichts der ökonomischen Situation im 19. Jahrhundert mag dies durchaus verständlich, aber nicht zwangsläufig wahr sein. Das eigentliche Wesen des Menschen kann niemals auf den Umstand von Kollektiveigentum reduziert werden, denn das Teilen eines Gutes mit anderen ist keine besondere Wesenheit oder Eigenschaft der Spezies Mensch, denn auch Wölfe teilen sich die erlegte Beute mit anderen aus dem Rudel. In diesem Punkt lag Marx eben falsch – nicht mehr nicht weniger. Er verrannte sich in dem Versuch, eine Theorie für die Möglichkeit der Aufhebung des Eigentums zu erdenken. Der einfachste Widerspruch (in Bezug auf Aufklärung) in der Marxschen Lehre liegt wohl darin, dass er einerseits die Aufhebung von Privateigentum fordert, andererseits der Ruf nach einem aufgeklärten Proletariat laut wird, das die klassenlose Gesellschaft aufbaut. Das widerspricht sich insofern, als dass ein aufgeklärtes Proletariat nicht zwangsläufig eine klassenlose Gesellschaft aufbauen muss. Es erkennt möglicher Weise, nachdem es (im Idealzustand) „aufgeklärt“ ist, dass eine klassenlose Gesellschaft nicht zwangsläufig das gute Leben beschere muss und entschließt sich vielmehr, eine Feudalherrschaft, eine Demokratie oder eine Monarchie einzuführen. Doch bei Marx bilden nur die ökonomischen Fakten die „materielle“ Basis, so, als ob es außer Kapitalakkumulation nichts mehr gebe, das den Menschen als solchen kennzeichnet. Dieser historische Materialismus kennzeichnet den Beginn einer in Bewegung gekommenen Lawine, die bis heute nicht gestoppt werden konnte, und zugleich das Ende des Idealismus, der in Zukunft durch soziologische und naturwissenschaftliche Alternativen, insbesondere den Empirismus, ersetzt wird. Spekulative Elemente weichen dem Positivismus, Utilitarismus und der Evolutionstheorie von Comte, Mill und Darwin.

Der neuerliche Tod des Göttlichen spätestens seit dem Ende der Aufklärung, die dramatischen ökonomischen und gesellschaftlichen Ereignisse des ausgehenden 19. Jahrhunderts, das steigende Krisenbewusstsein sowie der Drang nach wenigstens ebenso viel Erklärungskraft der Sozialwissenschaft wie die Naturwissenschaft es vorexerziert, führt zu einer radikalen Kritik der abendländischen Kultur und dem Versuch, gewagte, holistische Universalkonstruktionen zu entwerfen. Aus den Philosophen werden Phantasten. Nietzsches Kritik an durchaus fragwürdigen Dingen wie der Metaphysik, Gott oder der Moral lassen in ihm den Gedanken vom „Übermenschen“ mit dem „Willen zur Macht“ aufkommen, der ihn schließlich mit 44 Jahren in den Wahnsinn verfallen und weitere elf Jahre in geistiger Umnachtung leben lässt, Freuds Entdeckung vom Unbewussten

und Spenglers Metapher vom „Untergang des Abendlandes“ sind aus aufklärerischer Sicht für eben diesen „Untergang des Abendlandes“ mit verantwortlich. Und wie jede Bewegung hat auch diese eine Gegenbewegung, die all diesen Relativismen und Skeptizismen Einhalt zu gebieten versucht: Die analytische Philosophie des Cambridger Dreigestirns Moore, Russell und Wittgenstein – Vorreiter des Neopositivismus. Wieder in Anlehnung an die Naturwissenschaft geht es um das, was logisch sagbar ist. Die Philosophie wird zur exakten Wissenschaft erhoben, der logische Empirismus ersetzt vorübergehend Transzendenz und Ideal. Doch bald wird bei der Suche nach empirisch sinnvollen Sätzen erkannt, dass es auf gerade jene Dinge, die interessant zu wissen wären, keine sicheren Antworten gefunden werden können. Dass jeder Mensch sterblich ist (Gesetz), interessiert nicht, obwohl empirisch sinnvoll und durchaus wahr. Es ist schließlich Karl Popper (1902-1994), der die Methode des logischen Empirismus verwirft und durch den kritischen Rationalismus (Deduktivismus) ersetzt. Doch bis dahin schlummert die Philosophie weiter in einem alpträumenhaften Dornröschenschlaf.

2.13. Philosophie des Elends und das Elend der Philosophie im 20. Jahrhundert

Es ist weder Proudhons Philosophie des Elends, noch Marx' Elend der Philosophie, die das 20. Jahrhundert kennzeichnen. Es ist beides zusammen. Die Mischung aus der politischen, philosophischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Grundstimmung des 19. Jahrhunderts lässt, wenn auch nur ansatzweise, verstehen, wie es im 20. Jahrhundert tatsächlich zum Untergang des Abendlandes kommen konnte. Das Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, der Wiener Kongress, die Grundsteinlegung für die Einrichtung der noch heute einzementierten Nationalstaatlichkeit, die soziale Repression in den absolutistischen Ländern, die sich später den Anstrich der Aufgeklärtheit gaben, die Industrielle Revolution mit allen dramatischen Auswirkungen des ökonomischen Liberalismus, der seit 1492 andauernde Kolonialismus und die unzähligen politisch, gesellschaftlich, kulturell, religiös und ökonomisch geprägten Gesellschaftstheorien, Dogmen und Ismen schafften die Grundlage für die Probleme, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichten und in seiner zweiten Hälfte scheinbar wieder repariert wurden. Scheinbar. Denn zu den beiden Weltkriegen, Weltwirtschaftskrise, totalitären Gewaltherrschaften im Faschismus und Kommunismus und dem Abwurf zweier Atombomben gesellen sich nach 1945 ein verschmutzter, überbevölkerter Planet, dem die Ozonschicht abhanden kommt, Wirtschaftskrisen, neue Technologien, die zwar als „Herausforderung“ gesehen werden, den Menschen aber zu nichts anderem als Gefangene in ihrem eigenen System machen, ein globaler, ökonomischer Neoliberalismus, neue theologische Orthodoxien, die jede für sich den Heilsanspruch zur Rettung der Welt gepachtet haben und schließlich das scheinbar unaufhaltsame Streben nach mehr, größer, schneller, weiter. Das 20. und das beginnende 21. Jahrhundert sind, wie das Zeitalter des Römischen Reiches und des Heiligen Römischen Reiches, mit dem Dritten Reich, dem Kommunistischen Reich dem Reich der Vereinigten Staaten von Amerika und den Vereinigten Staaten von Europa wieder Zeitalter des Gigantomaniasmus – des Größenwahns!

Was hat nun die Philosophie mit Totalitarismen und Gigantomanie zu tun, wo doch auch die kleine griechische Polis trotz ihrer großartigen, aufgeklärten Philosophen gescheitert ist? Die Philosophie als die Lehre von der Liebe zur Weisheit und als Hilfsmittel auf der Suche nach einem guten Leben

hat nichts mit utopischem oder realem Wahnsinn zu tun. Einzig die Philosophiegeschichte, in der Politikwissenschaft die politische Ideengeschichte, oder die Geschichte der politischen Philosophie (wobei hier nicht darüber gestritten werden soll, in wie weit Philosophie politisch sein kann – hier vielmehr im Sinne einer philosophischen Reflexion über das Politische) versucht über ihre oft beklagenswerte Vergangenheit zu reflektieren. Dies tut sie, ohne sich selbst in die Pflicht zu nehmen, in scheinbar wissenschaftlicher Art und Weise „neutral“, „deskriptiv“, „empirisch“, „exakt“ und „emotionslos“. Doch der philosophische Prozess der in der Gegenwart vorzufinden ist, war einst einmal der „philosophische Prozess der Gegenwart“ in der Vergangenheit. Und diese philosophischen Prozesse wechseln sich ab, wie ein Modetrend, im Sinne jeweils ausschlagender Extreme. Hegels Phänomenologie war ein transzendentes, idealistisches Extrem zur empirischen, also sinnlich wahrnehmbaren Realität der Naturwissenschaft, die ihre Aufwertung mit Beginn der Neuzeit erfuhr und „an deren Ende die Autonomisierung der Natur, d.h. ihre völlige Emanzipation von Gott steht“. Marx materielle Geschichtsphilosophie und der sich daraus zu legitimieren versuchende Sozialismus war ein Gegenextrem zum Kapitalismus der Klassischen Politischen Ökonomie zur Zeit der Industriellen Revolution, die ihre Legitimität aus Smith' scheinbarem „Wohlstand“ der Nationen und der scheinbaren „Vernunft“ des Marktes ableitete. Die Wurzeln des Konservatismus in Edmund Burkes (1729-1797) Betrachtungen zur Französischen Revolution waren ein Gegenextrem zum Extrem der politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen Frankreichs im ausgehenden 18. Jahrhundert. Der Faschismus (inkl. Nationalsozialismus als pervertierte Sonderform) war eine kleinbürgerlich und kleinbäuerlich ausgeprägte, radikal rechtsgerichtete Protestbewegung in verschiedenen Ländern zur „Stabilisierung“ der extremen Krisensituation nach dem I. Weltkrieg und verstand sich als extreme Gegenbewegung des Mittelstandes gegen Kapitalismus, Sozialismus und Liberalismus. Der derzeit vorherrschende Neoliberalismus stellt sich in seiner pervertierten Form des mehr haben ist besser als Gegenbewegung zum gescheiterten Kommunismus dar, die Demokratie der 500 Millionen Europäer als extreme Gegenbewegung zum gescheiterten Staatsozialismus der Sowjetunion und ihrer abhängigen Satellitenstaaten (so kann auch der frühere EWR als ökonomisches Gegenextrem zum COMECON und die NATO als militärisches Gegenextrem zum Warschauer Pakt gesehen werden). Sie alle waren entbehrlich, denn wie schon Aristoteles vor mehr als 2300 Jahren feststellte, liegt die Tugend in der Mitte zwischen zwei Extremen.

Doch wie sieht es hier mit der Aufklärung aus? Handelt ein aufgeklärter Mensch tugendhaft? Es stellt sich nämlich die Frage, wie es denn nach 1784 überhaupt möglich war, dass sich die Grundfesten für das Elend des 20. Jahrhunderts bilden konnten, wo doch der Mensch (wie schon in Platons Höhlengleichnis) explizit darauf hingewiesen wurde, aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu entfliehen (aus der Höhle hinauf Richtung dem Licht)? War denn die Aufklärung zu nichts gut? Der Aufschrei Kants nur ein unbeachtetes Déjàvu? Ein Antwortversuch könnte darin liegen, dass das kantsche Phänomen der Aufklärung, die individuelle „Erleuchtung“ im Sinne der englischen Übersetzung, stets nur einer kleinen elitären Personengruppe vorbehalten war, die sich so recht und schlecht ihre Gedanken über die (ohne oft nie erfahrbaren) Dinge in der Welt machten und zum Dank dafür in den Geschichts- und Philosophiebüchern als Zweizeiler erwähnt werden. Eine Aufklärung im Sinne des ganz individuellen und jeden Erdenbürger ansprechenden *sapere aude!* gibt es seit der Antike, es gibt sie auch jetzt und es wird sie vermutlich auch in Zukunft geben. Aufgegriffen hat die Idee der Aufklärung jedoch stets nur eine kleine Elite. Aufgeklärte Menschen töten sich nicht gegenseitig, haben nicht, um zu sein (*habeo, ergo sum*). Wären alle Menschen auf diesem Planeten aufgeklärt, hätten die Armeen dieser Welt keine Soldaten. Ohne Soldaten können

keine Kriege geführt werden. Man stelle sich vor es ist Krieg und keiner geht hin. Man stelle sich vor es gibt keine Grenzen und jeder geht, wohin es ihm gefällt. Diese Kindheitsträume sind ein naives, idealistisches Abbild einer Vision, eine Utopie und haben nichts mit der realen Existenz zu tun. Ebenso wenig hat die Vision einer platonischen Elitenbildung zur Führung der Menschheit, seien es nun die Freimaurer, der Ku Klux Klan, kirchliche Institutionen, der Weltgerichtshof, der Präsident der Vereinigten Staaten, der Rat der Europäischen Union, Weltbank oder IWF eine reale Chance, die Leiden der Welt erträglicher zu machen. Die Aufklärung hat den Sinn, den Menschen zu dem zu machen, was ihn als solchen kennzeichnet: zum vernunftgebrauchenden Wesen. Die narzistischen Utopisten können sich weiter an ihren geistigen Seifenblasen ergötzen, die Sozialtechniker in ihren Denkfabriken weiter an holistischen Gesamtlösungen für die Probleme der Menschheit erfreuen. Auf der Strecke bleibt wieder einmal der Mensch als das Maß aller Dinge.

Es kann keine aufgeklärte, makellose Menschheit geben, da erstens die Frage, ab wann ein Mensch aufgeklärt und makellos ist, nicht beantwortet werden kann, weil die Aufklärung ein unerreichbares Ideal ist, zweitens die Menschen, nachdem sie aufgeklärt wurden, noch lange nicht gleich denken und handeln (würden sie das, stellte sich die Frage nach dem, was die Aufklärung denn lehren soll, außer die Wegbeschreibung zum Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit) und sich drittens die Frage stellt, was jetzt, zweihundertzwanzig Jahre nach Kant und allen dramatischen Erfahrungen überhaupt noch realisierbar ist. Nach der vorliegenden Analyse sollten wir uns vorübergehend von der Aufklärung verabschieden um das gute Leben und die Liebe zur Weisheit in der praktischen Philosophie der Kleinheit zu suchen. Vorübergehend! Nur so lange, bis die Menschheit aufgeklärt ist!

Wenn alle Menschen auf diesem Planeten aufgeklärt sind, ist es egal, ob sie im Großen oder im Kleinen lebten. So lange die Menschen jedoch unaufgeklärt sind, sollten sie besser im Kleinen leben, da so die von ihnen fabrizierten Dummheiten weniger Leid anrichten. Denn wenn sich der Mensch seiner Kleinheit im Physischen und Geistigen bewusst wäre, würde er erkennen, dass es, so lange er geistig klein ist (im Sinne der Unermesslichkeit seines Nichtwissens), besser ist, in kleinem, bescheidenem Rahmen zu leben und mit der gigantischen Maßlosigkeit so lange zu warten, bis er das absolute Wissen besitzt. Das Problem hierbei liegt jedoch wieder bei der Aufklärung selbst, denn nur derjenige, der versucht, aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu entfliehen, wird die Notwendigkeit der Mäßigung und der Reduktion des Übermaßes auf Überschaubares erkennen und danach handeln. Aus diesem Grund wird auch die Philosophie der Kleinheit stets nur einer kleinen philosophischen Elite vorbehalten bleiben und irgend wann als unbedeutender Zweizeiler in die Philosophiegeschichte eingehen. Das ist das Schicksal der Aufklärung. Eine vorübergehende Lösung liegt im unermüdlichen Einsatz für die Kleinheit und dem zeitgleichen Kampf gegen die selbstverschuldete Unmündigkeit.

Die Selbstauflösung der Philosophie durch die negative Dialektik der Aufklärung in den letzten Jahrzehnten, die in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (und dem später daraus transformierten „vernünftigen“ Gespräch bei Habermas „Theorie des kommunikativen Handelns“) und dem damit verbundenen Positivismusstreit in der deutschen Soziologie gipfelte, führt derzeit, der Vernunft sei Dank, wieder zurück zu einer „pragmatischen Wende“, zurück zur praktischen Philosophie, die sich an den konkreten, praktischen Problemen des Menschen orientiert. Ziel dabei soll die pragmatische Beschränkung auf Lebensdienliches und aktuell Notwendiges sein, jenseits aller theoretischen und weltanschaulichen Differenzen. Denn so lange wir nicht sicher sein können, woher wir kommen, weshalb wir hier sind und wohin wir gehen, sollten wir uns nicht die Köpfe wegen

Vermutungen und Spekulationen einschlagen. „Lebenskunst“, so Schmid, „ist das, was übrig geblieben ist nach dem Ende der großen Entwürfe zur Beglückung der Menschheit: Die Rückkehr zum Selbst, zum einzelnen Individuum, das neu damit beginnt, sich selbst zu gestalten, das Leben zu gestalten und nicht die alten Illusionen zu hegen.“ Am Beginn des 21. Jahrhunderts kann das, was hier bei Schmid als die Renaissance des Individuums zusammengefasst wird, auch als Rückkehr zum Mensch als das Maß aller Dinge in neuer Form eines Individualismus, einer Fixiertheit des Individuums auf sich selbst, bezeichnet werden. Eine neue Form der Subjektzentriertheit, die sich von individualistischer Arroganz leiten lässt, anstatt „sich selbst zu führen, ein reflektiertes Verhältnis zu sich selbst zu begründen, starke Beziehungen zu Anderen herzustellen und sich an der Gestaltung von Gesellschaft zu beteiligen versucht“.

Aus diesem Grund dürfen die postmodernen Auflösungstendenzen der Philosophie nicht übersehen werden. Der postmoderne Pluralismus schafft mehr Probleme, als er in der Lage ist zu lösen. Denn die von der Moderne übernommene Autonomie des Subjekts und die damit verbundene Freiheit sowie die Beseitigung philosophischer, holistischer Gesamtentwürfe lassen das Individuum in einer pluralen Komplexität einzelner, kleiner Lebenssituationen leben, in der man leicht die Orientierung verlieren kann. Der Mensch soll, so die dahinter steckende Philosophie, das gute, glückliche Leben auf dieser Erde voll ausschöpfen können. Dabei steht nur mehr der praktische Lebensvollzug im Vordergrund. Doch hier werden Probleme sichtbar: Pluralistischer Lebensvollzug setzt Entscheidungsfähigkeit und Toleranz voraus und diese können wieder einmal nur ein Produkt von Aufklärung sein.

Aufklärung beschränkt sich nicht alleine auf praktische Philosophie, geschweige denn die Lehre des Pragmatismus. Darüber hinaus wäre der Pragmatismus dann wieder ein Gegenextrem zum reinen Idealismus. Und dass Extreme nicht der aristotelischen Tugend entsprechen, wurde bereits oben zu argumentieren versucht. Es geht wieder einmal darum, das richtige Maß zwischen zwei Extremen zu finden – dem Extrem der abgehobenen philosophischen Transzendenz des utopischen Idealismus und dem Extrem einer totalen Fragmentierung der Philosophie im diffusen Denken der Postmoderne, in der alles und nichts zur Philosophie wird. Doch auch das verlangt wieder nach Aufklärung – einer aufgeklärten Aufklärung.

Karl Popper

3. Trial and Error – Die Philosophie der schrittweisen Veränderung

In der kritisch-rationalen Auseinandersetzung mit Karl Poppers Sozialtechnik der kleinen Schritte, auch das Prinzip von trial and error oder Stückwerktechnik genannt – letztlich auch mit dem kritischen Rationalismus –, geht es darum, zu zeigen, dass diese Methode des Erkenntnisfortschritts in der Wissenschaft von all denen, die derzeit auf dem intellektuellen Markt angeboten werden, wohl die interessanteste ist. In Verbindung mit Kohrs Theorie der Kleinheit ist sie darüber hinaus auch als Teil der Theorie einer optimalen Gesellschaftsgröße durchaus praktisch anwendbar. Dazu muss sie

jedoch kurz vorgestellt, analysiert und stellenweise kritisch hinterfragt werden. Hier kommen auch die Ideen der offenen Gesellschaft und ihre Feinde zur Sprache, denen Popper zwei seiner wesentlichen Werke widmet. Da Popper jedoch kein Politikwissenschaftler, sondern Philosoph war, ist es notwendig, zunächst seine Philosophie der Sozialtechnik der kleinen Schritte als Teil seiner Wissenschaftstheorie vorzustellen, bevor sie für realpolitische Problemlösung (also wenigstens eine Ebene tiefer) zur Anwendung kommen kann. Aus diesem Grund hat dieses Unterkapitel durchaus wissenschaftstheoretischen Charakter. Die praktische Verbindung zum eigentlichen Thema dieses Kapitels – der Frage nach dem Sinn gesellschaftlicher Zusammenschlüsse – wird im Anschluss daran wieder hergestellt.

3.1. Kritischer Rationalismus

Im Popper'schen Sinne ist der Rationalismus prinzipiell „eine Einstellung, die zugibt, dass ich mich irren kann, dass du recht haben kannst und dass wir zusammen vielleicht der Wahrheit auf die Spur kommen werden. ... Unter dem wahren Rationalismus verstehe ich den Rationalismus des Sokrates. Dieser Rationalismus besteht darin, dass wir uns unserer Beschränkungen bewusst sind, in der intellektuellen Bescheidenheit jener Menschen, die wissen, wie oft sie sich irren ...“ Es darf tatsächlich keinen „autoritären Intellektualismus“, keinen „Glauben an den Besitz eines unfehlbaren Instruments für Entdeckungen oder einer unfehlbaren Methode“ geben.

Viele Individualisten und Freidenker, zu ihnen zählt auch Popper, verurteilen den Kollektivismus – „dass wir unsere Vernunft der Gesellschaft oder einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung verdanken, wie etwa der Nation“, demzufolge „die Gesellschaft alles ist und das Individuum nichts“. Auch verdanken wir unsere Vernunft nicht nur unseren Mitmenschen, „sondern wir können sie an Vernünftigkeit auch niemals so sehr übertreffen, dass ein Anspruch auf Autorität gerechtfertigt wäre. ... Das Autoritätsprinzip und der Rationalismus in unserem Sinne sind unvereinbar“. Dieser Popper'sche Rationalismus ist jedoch noch lange kein Axiom: „Die Vernunft und die Wissenschaft wachsen beide durch gegenseitige Kritik; die einzige mögliche Art, dieses Wachstum zu planen, besteht in der Entwicklung von Institutionen, die die Freiheit dieser Kritik, das heißt die Freiheit des Denkens sichern.“

Das alleine genügt nicht – und schon gar nicht ist es die einzig mögliche Art, dieses Wachstum zu planen. Höchstens ist es derzeit eine der vermutlich besten Möglichkeiten, diese Freiheit einigermaßen zu sichern. Popper kritisiert den autoritären Intellektualismus und den Glauben an den Besitz einer unfehlbaren Methode und behauptet gerade von seiner Methode (des kritischen Rationalismus), sie sei die einzig mögliche, die einzig „wahre“. „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 ...“ Popper sieht jedoch gerade in seiner Methode wissenschaftlicher Erkenntnis – dem kritischen Rationalismus – diesen „höheren“ Wert. Seine Methode ist der durchaus berechtigte Versuch, die Menschen glücklich zu machen: „... ich verlange für den Glauben an die Vernunft, für den Rationalismus oder die humanitäre Gesinnung dasselbe Recht (wie der religiöse Mystizismus (Anm.)), beizutragen zu einer Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten, ...“

Der „Versuch, anderen Menschen unsere Ordnung „höherer“ Werte aufzuzwingen“ ist einzig davon abhängig, ob Menschen gefunden werden, die sich derartiges aufzwingen lassen. Nicht den idealistischen „Verführer“ Plato, Hegel, Fichte, Marx, Whitehead, Toynbee oder Spengler trifft also hier die Schuld, sondern denjenigen, der nicht den Mut hat, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen (das Milgramexperiment zu Beginn der 1960er Jahre hat die Existenz der geistigen Dilettanten auch nach 1945 anschaulich bewiesen). Sapere aude! Dieser Verantwortung darf sich niemand entziehen, denn nach wie vor ist es für viele „so bequem, unmündig zu sein“.

Die Theorie von trial and error ist keine Theorie, auf die sich alles „richtige“ wissenschaftstheoretische Handeln reduzieren lässt. Sie ist auch kein wissenschaftliches Dogma westlicher Demokratien mit marktwirtschaftlichem Charakter. Sie ist vielmehr ein Versuch von vielen, dem Menschen das gute Leben zu beschermen. Dies gelänge ihr besser, wenn sie sich ihrer Grenzen bewusst wäre – wenn sie die Grenzen der sozialen Größe erkennen würde!

In Poppers Theorie der kleinen Schritte geht es darum, vorhandene Institutionen laufend und in kleinen Schritten zu verbessern. Das Gegenteil dessen wäre die radikale Schaffung von Institutionen in der Hoffnung, die Probleme von Menschen auf einen Schlag zu beseitigen – eine Vielzahl gescheiterter Sozialexperimente zeugen von der utopischen Hoffnung einer radikalen Veränderung der Gesellschaft. Ist eine Gesellschaft (gemessen an ihrer sozialen Dichte in Verbindung mit ihrer räumlichen Ausdehnung) einmal zu groß geworden, nützt auch diese Art der „Verbesserung“ von Institutionen nicht, das Leben der Menschen angenehm zu gestalten. Eine Stadt wie Sao Paulo, mit 16 Millionen Menschen und sechzig Morden pro Woche kann so viele Institutionen haben wie sie will: Keine, auch noch so „verbesserte“ Institution, wird in der Lage sein, die Probleme der Menschen zu verringern – das könnte nur die quantitative Reduktion der viel zu vielen Menschen auf viel zu geringem Raum (8000 qkm²). Unterhalb der kritischen sozialen Größe ist diese Sozialtechnik in Verbindung mit demokratischen Regierungsformen und öko-sozialen Marktwirtschaften eine der Besten. Über der kritischen sozialen Größe ist sie jedoch genauso unwirksam und nutzlos wie alle anderen (Sozial)Experimente auch. Das ist eine Arbeitshypothese, die noch weiter ausgearbeitet wird.

3.2. Utopische Sozialtechnik versus Sozialtechnik der kleinen Schritte

Der stets verachteten und heftig kritisierten utopischen Sozialtechnik, die versucht, „einen Idealstaat aufgrund eines Entwurfes einer völlig neuen Gesellschaftsordnung zu verwirklichen“ und deren Wurzeln schon bei Platon zu finden sind, setzt Popper die stets propagierte Sozialtechnik der kleinen Schritte entgegen. Obwohl der Mensch aufgrund seines beschränkten Tatsachenwissens nicht fähig ist, auch nur annähernd abzuschätzen, welches Leid, Grausamkeit und Brutalität mit der Etablierung einer nur erdachten und übergestülpten Gesellschaftsordnung entstehen kann, behauptet die utopische Sozialtechnik, rational für die ganze Gesellschaft planen zu können. Sie argumentiert damit, dass wir erstens Wissen darüber nur dann erwerben können, wenn wir uns für derart utopische Sozialexperimente entscheiden und wir zweitens wegen unserer großen Flächenstaaten

und der darin lebenden großen Menschenmassen derartige Experimente eben nur im Großen anstellen können.

Die ersten Anzeichen dafür findet Popper, wie schon erwähnt, bei Platon und später neben vielen anderen (Fichte, Toynbee, Spengler) auch bei Hegel und Marx. Platon und Marx träumten beide „von der apokalyptischen Revolution, die die ganze Welt radikal umgestalten wird“, denn der platonische Politiker ist ein Philosoph, der den Staat um seiner Schönheit und nicht um seines Zweckes Willen schafft, ganz nach der reinen Wahrheit und Gerechtigkeit, die nur er, als Philosoph, schauen kann. Marx radikal historizistische Haltung nimmt feindliche Stellung gegenüber jeder Art von Sozialtechnik ein. Vielmehr geht er, so Popper, davon aus, dass die Gesellschaft nach geschichtlichen Gesetzen und nicht nach rationalen Plänen wachsen muss. Dieser historisch-dialektische Theorieansatz widerspricht natürlich in so ziemlich allen Punkten dem kritischen Rationalismus Poppers. Und er (Popper) bezweifelt stark, dass es

1. möglich wäre, die soziale Welt von außerhalb ihrer selbst aus den Angeln zu heben, da sie selbst auch während dieses Vorgangs funktionieren muss. Darin, und weil
2. der Mensch nur durch Versuch und Irrtum lernen könne, sieht Popper den Grund, warum der Umbau der sozialen Welt langsam, Schritt für Schritt, geschehen muss. Darüber hinaus ist
3. das soziale Leben viel zu kompliziert, als dass irgend jemand in der Lage wäre, einen optimalen Plan für ein menschliches Miteinander, sozusagen einen perfekten Sozialplan für alle Lebensbereiche zu konstruieren.

Die Pläne für eine schrittweise Änderung betreffen, so das Argument, nur einzelne Institutionen und deren Fehlschläge würden nicht allzu großen Schaden verursachen. Sie führten in weiterer Folge zu einer schrittweisen Verbesserung. Genau darin wird das Geheimnis der wissenschaftlichen Methode gesehen: Die Bereitschaft aus Fehlern zu lernen. „Der Sozialtechnologe und der Techniker der kleinen Schritte können die Konstruktion neuer Institutionen und die Umformung der alten planen; sie können sogar die Mittel und die Wege planen, die zu diesen Veränderungen führen; aber dies macht die „Geschichte“ nicht besser vorhersehbar. ... Marx hatte ... vollkommen recht, als er betonte, dass sich „die Geschichte“ nicht auf dem Papier planen lässt. Aber Institutionen lassen sich planen, und sie werden fortwährend geplant. Nur indem wir, Schritt für Schritt, Institutionen zur Sicherung der Freiheit und insbesondere der Freiheit vor Ausbeutung planen, nur so können wir hoffen, eine bessere Welt zustande zu bringen.“

Hier geht es in weiterer Folge nicht um die eingehende Beschreibung dieser Theorie als vielmehr um die Frage nach der praktischen Umsetzbarkeit, ihrer Lösungskompetenz für menschliche Probleme. Hier soll in bescheidenem Umfang auf einen wesentlichen Punkt hingewiesen werden, den Popper bei seinen Lösungsansätzen schlichtweg vergessen hat: Den Faktor „soziale Größe“. Kann das Wohl der Menschheit tatsächlich einzig an den von Popper geforderten Voraussetzungen hängen?

Es ist gar nicht allzu schwierig, Poppers Sozialtheorie kritisch zu beleuchten – verglichen mit schwerer verständlichen funktionalen Strukturtheorien (Parson, Luhmann) oder deliberativen Demokratietheorien (Habermas). Das spricht schon von vornherein für Popper: Er ist in erster Linie

an der Lösung menschlicher Probleme orientiert, spricht eine klare, konkrete Sprache und stellt keine derart abstrakten Hypothesen auf, dass eine Falsifikation, wie er es immer verlangt, von vornherein unmöglich wird. Er bleibt sich in diesem Bereich, wissenschaftlich gesehen, selber treu.

3.3. Mathematisierung und Quantifizierung als einziger Erkenntnisfortschritt in der Philosophie?

Die Erkenntnistheorie bildet für Popper das Kernstück der Philosophie. In ihr kämpfen die erkenntnistheoretischen Optimisten gegen die erkenntnistheoretischen Pessimisten. Der Alltagsverstand spielt hier einen wichtigen Ausgangspunkt, auf dem jedoch kein Gebäude sicheren Wissens erbaut werden kann. Aber er kann kritisiert und so verbessert werden. Im Sinne des Alltagsverstandes sieht sich Popper als Realist – er glaubt an die Realität der Materie. Als Materialist sieht er sich aber nicht, weil der Materialist u.a. die Realität des Geistes leugnet – Popper tut dies nicht. Er glaubt an die Materie (Welt 1), das Selbstbewusstsein (die Welt der Psyche; Welt 2) und die Produkte des menschlichen Geistes (Welt 3). Daher sieht er sich vielmehr als Pluralisten: „Ich bin durchaus bereit, diese Position kritisieren und durch eine andere ersetzen zu lassen; aber alle kritischen Gegenargumente, die ich kenne, sind meiner Meinung nach ungültig, ... denn sie basieren in letzter Instanz auf der unkritischen Übernahme der Erkenntnistheorie des Alltagsverstandes. Aber diese Erkenntnis halte ich für seine größte Schwäche.“

Der Lösungsvorschlag zu diesem Problem – die Loslösung von der Methodik des Alltagsverstandes – soll mit den Worten Hans Alberts, einem guten Freund Poppers und einem der Hauptvertreter des Kritischen Rationalismus in Deutschland, wiedergegeben werden: „Die Ideale der Exaktheit, der Präzision und der Effizienz stehen im Vordergrund, wenn es darauf ankommt, die Rationalität von Methoden und Resultaten aller Art zu beurteilen, und Mathematisierung, Quantifizierung und Formalisierung scheinen die hervorstechendsten Merkmale jedes Fortschritts zu sein, der dieser Idee der Rationalität entspricht.“ Dieser theoretischen Naivität gegenüber den dogmatischen Voraussetzungen der eigenen Methode entspricht ein missionarischer Drang, das Prinzip der kritischen Prüfung universal anzuwenden. Bei Albert wird daraus die fixe Idee, alle Bereiche der Gesellschaft dem „fortschrittlichen“ Prinzip der angeblich „kritischen Prüfung“ zu unterwerfen und so alle „Dogmatismen“ aufzulösen, so z.B. die des Marxismus, der Theologie und Philosophie. Daraus folgt, dass Fortschritt identisch ist mit dem Fortschritt einer vordringlichen Methode, die nicht an Humanität interessiert ist, sondern an Effizienz, Formalisierung und Quantifizierung.

Wie also lässt sich dieser, von Popper nie bestrittene, Pragmatismus mit dem von ihm immer wieder verlangten Vorrang des Problems vereinbaren? Hier geht es nicht um die Kritik des pluralistischen (kritischen) Rationalismus, sondern um den Anspruch als universelle Methode in der Erkenntnistheorie – dass der Alltagsverstand erkenntnistheoretisch keine Rolle spielt. Er spielt allerdings eine große Rolle, insbesondere weil er die Subjektivität des Wissenschafters prägt. Zu widersprechen ist Popper auch bei seiner Kritik an der Kritik gegen den pluralistischen Realismus. Er behauptet hier, dass alle Argumente gegen den pluralistischen Realismus bisher letztlich auf der unkritischen Übernahme der Erkenntnistheorie des Alltagsverstandes basierten. Das bedeutet mit anderen Worten: Popper macht die Falsifikation seines pluralistischen Realismus von einer bestimmten erkenntnistheoretischen Methode (dem kritischen Rationalismus) abhängig. Das ist Verrat an der eigenen Wissenschaftstheorie und würde bedeuten, dass die Verdrängung seiner

Theorie durch eine andere (bessere) nicht durch ein besseres Argument (eine bessere Theorie oder sonst etwas), sondern alleine durch die Poppersche Methode bestimmt ist.

3.4. Von der Verantwortung des Einzelnen – oder: Der Mensch als das Maß aller Dinge

Zunächst muss jedoch auf eine wichtige Stelle in *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde* 1 hingewiesen werden, welche die Interpretation zulässt, dass Popper eigentlich gar nicht so weit von dem entfernt ist, was hier dargestellt werden soll:

Was steht dem von ihm vehement eingeforderten kritischen Dualismus, der die offene Gesellschaft charakterisiert, entgegen? Neben der Neigung, Normen nach wie vor auf Standards zu reduzieren ist es das Widerstreben, „uns einzugestehen, dass wir allein die Verantwortung für unsere ethischen Entscheidungen tragen und dass niemand sonst diese Verantwortung übernehmen kann: weder Gott noch die Natur, noch die Gesellschaft, noch die Geschichte“. Gerade der letzte Halbsatz, „weder Gott, noch die Natur, noch die Gesellschaft ...“, zeigt, dass Popper mit den vorhergehenden subjektiven Aufforderungen „uns einzugestehen“, „wir alleine“, „unsere ethischen Entscheidungen“ jeden einzelnen Menschen und nicht die Gesellschaft oder die Menschheit zu dieser Einsicht mahnt. Daraus schließe ich, dass für ihn, ebenso wie für Protagoras („der erste kritische Dualist“), der Mensch das Maß aller Dinge ist.

Wenn Popper das edle Ansinnen über die Wichtigkeit der Erkenntnis dieser sozialen Bescheidenheit unterstellt wird, so verwundert doch die fehlende soziale Bescheidenheit bei seinen Überlegungen zur Sozialtechnik der kleinen Schritte. Einige Stellen sollen im Folgenden exemplarisch dargelegt werden:

3.4.1. Naturgesetze in der Sozialwissenschaft?

Für Popper gibt es im sozialen Leben einige wichtige Naturgesetze, die er als „soziologische Gesetze“ verstanden wissen will. Dabei denkt er weder an „platonische“ Evolutionsgesetze oder Gesetze der „menschlichen Natur“, sondern an Gesetze von der Art, „wie sie in modernen ökonomischen Theorien ... formuliert werden“. Diese Gesetze spielen im Leben der Menschen eine große Rolle, da sie für das Funktionieren sozialer Institutionen verantwortlich sind. Damit diese Institutionen funktionieren können, „erfordert ihre Konstruktion einige Kenntnis sozialer Regelmäßigkeiten“ und es „hängt zum Großteil davon ab, dass gewisse Normen beachtet werden“. Meine Hypothese geht davon aus, dass deren Schaffung, Effektivität und Kontrolle umso komplizierter ist, je größer das Sozialkonstrukt (die Institution) wird, da auch die Kenntnisse sozialer Regelmäßigkeiten, als Voraussetzung für die Funktion von Institutionen, mit zunehmender Größe steigen müssen. Erschwerend kommt darüber hinaus die für das Funktionieren notwendige Beachtung gewisser Normen hinzu. Selbst Popper kommt bei seinem Verbesserungsversuch der marxistischen Theorie

der Arbeitslosigkeit und des Konjunkturzyklus zu folgendem Schluss: „Die Konjunkturtheorie ist eine sehr schwierige Sache, und wir wissen sicher noch nicht genug über sie (zumindest ich nicht). ... Wie dem auch sei – der Konjunkturzyklus ist eine Tatsache, die sich nicht wegdiskutieren lässt, ...“ Das ist nicht ganz richtig: Erstens sind Konjunkturzyklen als ökonomische Phänomene (oder wie Popper sagen würde: Soziale Regelmäßigkeiten) erst seit Beginn der Industriellen Revolution zu beobachten, also seit ungefähr zweihundert Jahren und zweitens sind Konjunkturzyklen nur dann „sehr schwierig“, wenn sie globale, makro-ökonomische Auswirkungen nach sich ziehen. In einem mikro-ökonomischen Bereich, in dem fünfhunderttausend Menschen nach dem „guten Leben“ trachten, theoretisch ohne Im- und Exporte, sind Konjunkturzyklen weitgehend auf „natürliche“ Überschwemmungen, Trockenperioden oder demographische Veränderungen (u. dgl.) reduzierbar. Daran ist nichts „Schwieriges“ zu erkennen und Popper weigert sich hartnäckig, näher darauf einzugehen: „Wie ich im letzten Kapitel ausgeführt habe, ist die Konjunkturtheorie eine ziemlich schwierige Sache, auf die ich mich nicht einlassen möchte.“ Hätte er sich darauf eingelassen, müsste er erkennen, dass es mit den Konjunkturzyklen nur dann „schwierig“ und unüberschaubar wird, wenn die zu untersuchenden ökonomischen Sozialeinheiten zu groß werden – wenn man beispielsweise versucht, eine Konjunkturtheorie für den Welthandel zu erstellen oder Konjunkturzyklen für den Welthandel abzufedern. Popper stellt weiters richtig fest, dass „auch die Konjunkturschwankungen andauern, und dieser Umstand wird wahrscheinlich zu interventionistischen Gegenmaßnahmen führen, und damit zu einer weiteren Einschränkung des freien Marktsystems;“. Kohr zeigt sich bei diesem Thema von der grafisch-anschaulichen Seite :

Abbildung 1

Quelle: Kohr, Leopold, Die Überentwickelten, Econ, Düsseldorf 1962, S.122

Im Bereich III sieht Kohr die Notwendigkeit der Einführung des Sozialismus (den Popper und Kohr verachten) oder anderer staatlicher Eingriffe (z.B. institutioneller Art nach Popper). Im Bereich IV kommt jedoch nur noch eine Reduktion der Größe politischer Einheiten in Frage, da die Konjunkturzyklen sonst nicht mehr abgefedert werden können und sie inzwischen schmerzhaft auf den Menschen „drücken“ (siehe Abbildung 1). Diese Abfederung kann also nur durch staatliche Interventionen erfolgen – unabhängig von der Art ihrer Regierungs- oder Marktform – unabhängig ob Demokratie, Monarchie, Oligarchie, Sozialismus, Kommunismus, freie Marktwirtschaft oder öko-soziale-Marktwirtschaft: Es muss interveniert werden. Das zeigen die Abgaben, die die Menschen jährlich, gemessen an ihrer volkswirtschaftlichen Gesamtleistung (BIP), an den Staat entrichten müssen. In Demokratien nennen sich diese Entrichtungen „Abgabenquoten“ oder „Steuern“, in kommunistischen Ländern „gemeinnütziges“ Volks-Eigentum.

Statistik 1

	1980	1990	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002
Land	Abgaben in % des BIP									

Belgien	42,8	43,6	45,7	46,2	46,7	47,0	47,0	47,0	46,9	46,6	
Dänemark		44,5	47,3	49,9	50,5	50,7	50,4	51,2	50,1	49,7	49,4
Deutschland		42,8	40,6	41,3	42,3	42,2	42,3	43,1	43,2	41,9	41,8
Finnland		38,5	45,6	46,0	46,7	46,1	45,8	45,4	45,2	44,0	43,4
Frankreich		41,9	43,5	44,4	45,7	45,8	45,9	46,6	46,2	45,7	45,5
Griechenland		24,4	31,0	33,5	34,0	35,4	37,4	39,4	40,0	39,8	39,6
Großbritannien	36,6	28,9	35,8	35,6	36,1	37,6	37,8	38,0	37,6	37,4	
Irland	31,2	34,7	33,9	34,1	33,5	32,8	32,7	31,8	31,0	30,2	
Italien	31,8	40,0	41,7	42,2	44,1	42,8	43,2	43,1	42,4	41,5	
Luxemburg		39,7	41,2	42,3	43,3	42,0	42,0	42,5	42,8	42,3	41,0
Niederlande		43,6	42,7	40,3	40,7	40,4	40,2	41,5	41,2	39,5	39,1
Österreich		42,4	42,6	43,6	45,1	45,8	45,9	45,5	45,0	45,5	45,4
Portugal		25,6	32,4	34,4	35,1	35,5	35,9	37,1	38,0	38,8	39,4
Schweden		48,4	54,1	48,1	51,1	51,6	53,2	53,6	52,4	51,4	51,0
Spanien		26,2	35,1	33,3	33,7	34,1	34,4	35,1	35,4	35,5	35,6
EU insgesamt		38,7	40,7	40,9	41,8	41,9	42,1	42,6	42,5	41,7	41,5
Eurozone		39,3	41,4	41,3	42,2	42,5	42,4	43,0	42,9	42,1	41,9
USA	26,5	26,7	27,5	27,8	28,1	28,5	28,8	29,0	29,1	29,2	
Japan	25,5	30,9	28,4	28,3	28,5	28,7	27,2	27,6	27,5	28,3	

Quelle: Statistik Austria, Internetrecherche unter www.statistik.at

Den Staatsinterventionismus in demokratischen Marktwirtschaften in Höhe eines halben Jahreseinkommens pro Jahr und Einkommen ist gleich den interventionistischen Maßnahmen in staatssozialistischen Planwirtschaften (vgl. Statistik 1). An einem achtstündigen Arbeitstag vier Stunden für den Staat zu arbeiten ist nichts anderes als das, was Karl Marx predigt. Nur die politischen Vorzeichen sind in Demokratien andere. Das ändert aber nur insofern etwas, als dass sich in Demokratien bis zu einer bestimmten sozialen Größe die Menschen mehr oder weniger „freiwillig“ diesem Joch des Staatsinterventionismus und der Einschränkung ihrer persönlichen Freiheit unterwerfen (müssen – siehe Tyrannei der Mehrheit weiter unten). Die Demokratie als Legitimationsgrundlage und Rechtfertigung für ein interventionistisches Handeln, das vom angeblich vernunftbegabten und aufgeklärten Plebs „demokratisch“ legitimiert und daher „unanfechtbar“ ist. Für Popper sind diese „interventionistischen Gegenmaßnahmen“ zur Abflachung der enormen

Konjunkturzyklen in Demokratien begrüßenswert, in den von Marx prophezeiten, revolutionären Gebilden jedoch abzulehnen.

Die von Popper propagierte Form ist keine befriedigende Alternative. Letztlich geht es doch um „eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor“. Das ist zentral, aber natürlich ein Paradoxon in sich, denn das eine (die gemeinsame Kraft) geht immer zu Lasten des anderen (die persönliche Freiheit) und umgekehrt. Rousseau beginnt dabei mit der Freiheit des Individuums und endet in seinem Gesellschaftsvertrag mit der Abtretung der individuellen Freiheit zu Gunsten der Gemeinschaft als Ganzes. Nur die volle Überäußerung der Freiheiten des Einzelnen könne so zur Erlangung der bürgerlichen Freiheit führen. Nur die vollständige Überäußerung der Freiheitsrechte schafft einen Gesamtkörper, in dem der Einzelne Teil des Ganzen wird.

Ziel vieler Gesellschaftsverträge ist es, ein optimales Verhältnis beider zueinander zu finden: Das Optimum zwischen der uneingeschränkten Freiheit des Einzelnen und der vollen Überäußerung all seiner Rechte an die Gesellschaft als Ganzes zu seinem Schutz. Rousseau hat dieses Optimum auf interessante Art und Weise herausgearbeitet. Seine Ergebnisse wurden später derart verfälscht weiterentwickelt, dass es letztlich in viel zu großen sozialen Einheiten zu totalitären und brutalen Erscheinungen kam. Denn wohlweislich hat Rousseau der Funktion seiner Gesellschaftstheorie eine Auflage erteilt: „Für jede politische Körperschaft gibt es ein Höchstmaß der Kraft, das nicht überschritten werden darf und das ist oft um so weniger erreicht, je mehr sie anwächst. Je weiter sich das gesellschaftliche Band dehnt, um so mehr erlahmt es und im allgemeinen ist ein kleiner Staat verhältnismäßig stärker als ein großer.“

Dieses soziale Optimum ist nicht von einer bestimmten Regierungs- oder Wirtschaftsform alleine abhängig, sondern immer nur in Verbindung mit deren Größe. Schon bei Aristoteles' Politik ist hinsichtlich der optimalen Größe eines Staates nachzulesen: „Doch es gibt ein ganz bestimmtes Maß für die Größe eines Staates, sowie für alles andere, für die Tiere, Pflanzen und Werkzeuge. Denn auch davon wird jedes, weder wenn es allzu klein ist, noch wenn es der Größe nach zu sehr hinausragt, das ihm zukommende Vermögen besitzen, vielmehr wird es einmal seiner Natur überhaupt beraubt sein, ein andermal aber sich in schlechtem Zustande befinden. ... Demnach ist also klar, dass dies die beste Bestimmung des Staates ist: das größte statthafte Übermaß der Volksmenge, das im Hinblick auf die Selbstgenügsamkeit des Lebens leicht überschaubar ist. ... Ein derartiges Land ... muss eines sein, das alles nährend hervorbringt. ... Weiterhin, wie wir von der Menge der Menschen sagten, dass sie leicht übersehbar sein müsse, so muss das auch beim Land der Fall sein. Leichte Übersehbarkeit bedeutet die leichte Verteidigung des Landes.“ Die untere Grenze liegt also darin, dass der Staat autark sein muss. Die Grenze nach oben liegt in der Regierbarkeit eines Staates. Ist er zu klein, wird er von anderen Staaten abhängig. Ist er zu groß, wird die Verwaltung zunehmend und unverhältnismäßig kompliziert und teuer.

Ein Grund dafür, dass die Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler von heute diese Erkenntnis nicht berücksichtigen wollen, könnte sein, dass die „klassischen“ Demokratietheorien (bis ca. Beginn d. 20. Jhdt.) neben dem stark eingegrenzten Wahlrecht und der Nichtbeachtung von Partei- oder Verbändesystemen gerade das Phänomen der (räumlichen und sozialen) Kleinheit als

Funktionsvoraussetzung für Demokratien ansahen. Und welche narzistische Sozialwissenschaftler möchte sich in unseren „modernen“ demokratischen Flächenstaaten und supranationalen Organisationen nachsagen lassen, nach „alten“ (demokratiethoretischen) Traditionen zu arbeiten? Aber kehren wir vorerst zu den „ökonomisch-sozialen Naturgesetzen“, den Konjunkturzyklen, zurück.

Konjunkturzyklen in unserem extrem vereinfachten Beispiel könnten in einer kleinen sozialen Einheit (die niemals zwangsläufig mit willkürlichen Staatsgrenzen zusammenfallen muss) so aussehen: Nehmen wir einmal an, statistisch gesehen fällt alle zehn Jahre die Weinernte in der Steiermark durch zu starke Regenfälle im August aus und aufgrund des geringeren Angebotes (an gutem steirischem Wein) würde der Preis für dieses Produkt steigen. Der Weinkonsum ginge zurück. Die daraus resultierenden Einkommensverluste für die Weinbauern müssten durch das Sozialsystem ausgeglichen werden (manche Weinbauern wären möglicherweise arbeitslos). Die öffentlichen Ausgaben und die Steuern würden steigen, der private Konsum ginge zurück, die Produktion von Investitionsgütern ginge zurück, die Produktion von Konsumgütern ginge zurück, Arbeitskräfte würden freigesetzt, das Sozialsystem noch stärker beansprucht usw. ... Daran ist nichts „schwierig“. Jeder „Laie“ mit Grundkenntnissen zum Thema Volkswirtschaft könnte derartige Gedankenexperimente exerzieren. Ökonomische Regelmäßigkeiten können in mikro-ökonomischen Einheiten leichter und mit höherer Wahrscheinlichkeit „prognostiziert“ werden, als makro-ökonomische Vorhersagen über weltweite Konjunkturzyklen.

Die steiermärkische Regierung wüsste daher über derartige „regnerische Regelmäßigkeiten“ (vgl. Bereich I in Abbildung 1 oben) Bescheid und würde einen finanziellen Topf für „verregnete Weinernten“ einrichten, um diesen gar nicht „schwierigen“ Konjunkturzyklus abzufedern. Die Depression während der Weltwirtschaftskrise 1929 konnte von keiner Regierung der Welt abgefedert werden. Sie führte letztlich zum Erstarken faschistischer, nationalsozialistischer und kommunistischer Regime, da diese Ideologien ebenso davon überzeugt waren, die allgültige Lösung für die (wirtschaftlichen) Probleme der Menschen anbieten zu können, wie der Neoliberalismus heute. Die Abhängigkeit von einem einzigen Rohstoff wurde den Ökonomen offenbar erst mit der Erdölkrise 1973 bewusst und sie wussten keine (ökonomische) Lösung darauf, da eine politische Lösung angestrebt werden musste. Die ökonomische „Wende“ 1989 konnte von den Ökonomen des Ostblocks mit keinem (kommunistischen) Patentrezept verhindert werden, ebenso wenig wie die (positiven oder negativen) Auswüchse des Neoliberalismus heute von irgendeinem seriösen Ökonomen verhindert, kontrolliert oder die Folgen vorhergesagt werden können. Und zwar nicht, weil dieser –ismus „schlechter“ ist als andere, sondern weil jeder –ismus nur eine bestimmte soziale Größe haben darf. Bei Überschreiten dieser kritischen sozialen Größe wird jeder –ismus, jede Ideologie, jede Regierungsform, alles Soziale unerklärbar, unüberschaubar, unkontrollierbar, grausam und brutal – das ist ein soziologisches „Naturgesetz“.

Kehren wir vorerst zurück zu Poppers Forderung, dass die Menschen Kenntnisse über die Naturgesetze im sozialen Leben haben sollten und bestimmte Normen einhalten müssten. Genauerer Betrachtung bedarf seine erste Forderung – die Kenntnis über „soziologische Gesetze“. Popper versteht darunter, wie schon erwähnt, die Gesetze von der Art, „wie sie in modernen ökonomischen Theorien, zum Beispiel in der Theorie des internationalen Handels oder in der Theorie der

Konjunkturschwankungen formuliert werden. Diese und andere wichtige soziologische Gesetze sind mit dem Funktionieren sozialer Institutionen verbunden. Sie spielen in unserem sozialen Leben eine ähnliche Rolle wie etwa das Hebelgesetz im Bauwesen“. Institutionen sind aber keine Rechenmaschinen, die nach einer „achtstelligen Strom fließt oder Strom fließt nicht“ Kombination arbeiten, sondern nach Manfred Schmidt (insbes. in der Soziologie) „für auf Dauer gestellte Regelmäßigkeiten sozialen Handelns, die als gesellschaftlicher Instinkt-Ersatz zur Stabilisierung menschlichen Verhaltens dienen“ kann. Würden Institutionen (und mit ihnen die Menschen) entsprechend dem Hebelgesetz der Physik arbeiten, könnten wir die Zukunft vorhersagen. Das geht aber nicht, weil es nichts Unberechenbareres gibt als menschliches Verhalten in einer Gemeinschaft. Darauf weist auch Popper hin (vgl. hier Kap. 7). Darüber hinaus können (Welt-)Wirtschaftskrisen trotz Smiths, Webers, Schumpeters, Downs oder Friedmans ökonomischer (Demokratie-)Theorien nach wie vor nicht richtig eingeschätzt oder vorherbestimmt werden und es kommt nach wie vor zu Wirtschaftskrisen und sozialen Zusammenstößen (Konflikten, Kriegen), vornehmlich in Südamerika, Zentralafrika und Südostasien, die letztendlich unendliches Leid für Milliarden von Menschen nach sich ziehen. Es kann nicht oft genug betont werden: Die Welt besteht nicht nur aus den westlichen Demokratien und einer (neoliberalen) Marktwirtschaft und schon gar nicht sind sie (weder das eine oder das andere für sich alleine, noch in Kombination) das universelle Allheilmittel für die Probleme auf diesem Planeten.

3.4.2. Die institutionelle Demokratie als Axiom gegen die Tyrannei?

Popper macht nichts anderes, als seine Ideen mit zwei (falschen) Prämissen zu festigen: der Demokratie (Möglichkeit des regelmäßigen Austausches der politischen Eliten) und der Marktwirtschaft nach westlichem Ideal (die modernen ökonomischen Theorien). Beide sind nach Popper letztendlich für das Wohl der Menschen verantwortlich. Popper ist ein „gebranntes Kind“ seiner Zeit – einer konfliktreichen Auseinandersetzung zwischen verschiedenen dramatischen Ideologien und Sozialexperimenten. Das Allheilmittel für die Probleme der Menschen kann jedoch alleine schon deshalb nicht in den von ihm propagierten Institutionen gesucht werden, weil Millionen von Menschen vor wenigen Jahrzehnten dasselbe Heil in anderen (absoluten) Institutionen gesucht haben, die aber zu den größten Grausamkeiten der Menschheit geführt haben, die sich ein krankes Gehirn nur auszudenken vermag. Warum soll das Heil der Menschen in genau einer bestimmten Institution (Regierungsform, Wirtschaftssystem oder was auch immer) gesucht und gefunden werden können? Warum soll es gerade die Demokratie oder deren Institutionen sein, die all unsere Probleme lösen und von denen wir vorerst noch so überzeugt sind, wenn vor nicht allzu langer Zeit Millionen von Menschen ebenso überzeugt waren von den Ideologien des Faschismus, Nationalsozialismus oder Kommunismus?

Popper geht (wie auch Kohr) korrekter Weise davon aus, dass sich eine Demokratie nicht ausschließlich als eine Herrschaft der Mehrheit kennzeichnen lässt, weil eine Mehrheit tyrannisch regieren kann. So ist aber sein Schluss, dass in einer Demokratie die Macht der Herrscher eingeschränkt werden muss, schlichtweg ungenügend, weil gerade diese Machteinschränkung letztlich Grundmerkmal der Demokratie ist. Wenn die Herrscher sich ihrer Kontrolle entziehen und willkürlich handeln, dann ist die Regierungsform keine Demokratie mehr. Es ist daher einerlei zu

sagen „Die Demokratie ist nur dann eine tolle Sache, wenn in ihr die Macht der Herrscher eingeschränkt ist“, da es genauso viel aussagt wie die Feststellung: „Heute habe ich einen schwarzen Raben gefüttert“. Denn ein Rabe ist (abgesehen von den „weißen“ Raben, die in der Erkenntnistheorie von den Philosophieprofessoren gerne zur Veranschaulichung eines deduktiven Arguments – Gesetz, Antezedensbedingung, Konklusion – herangezogen werden) immer schwarz (es sei denn, es wird tatsächlich endlich einmal ein weißer Rabe entdeckt, der kein Albino ist) ebenso wie in Demokratien die Macht der Herrscher immer eingeschränkt ist. Die Demokratie als Herrschaft des Volkes ist eine Regierungsform, in der gewöhnlich die Mehrheit der Wahlberechtigten bestimmt, wo's langgeht. Innerhalb dieses Prinzips gibt es aber tatsächlich ganz handfeste und schon lange bekannte Probleme: Die Auswahl der Wahlberechtigten, die Tyrannei der Mehrheit, die Tyrannei der Minderheit, das Phänomen der wandernden Mehrheiten, die Probleme bei der Umsetzung von Stimmen in Mandate, die ungleichgewichtigen Mehrheiten (Out-of-equilibrium majorities) und andere mehr. Auf all diese Fragen gibt es mehr oder weniger erfolgreiche Antworten. Das Grundmerkmal einer Demokratie ist prinzipiell die Herrschaft des Volkes (Demos = Volk, kratein = herrschen). Tocqueville schnürt den Demokratiebegriff mit dem Hinweis auf den Mehrheitsentscheid enger: „Die unumschränkte Herrschaft der Mehrheit liegt im Wesen der Demokratie; denn in der Demokratie kann sich außerhalb der Mehrheit nichts behaupten.“ Halten sich die Herrscher nicht mehr an die Spielregeln der Demokratie, dann kann auch nicht mehr von einer Volksherrschaft gesprochen werden. Das hat aber nichts mit der „Güte“ der Institutionen zu tun, wie das Beispiel „Erste Republik Österreich“ zeigt, in der 1933 die selben institutionellen Voraussetzungen gegeben waren wie heute und es trotzdem innerhalb weniger Monate zu einer schrittweisen Veränderung hin zum autoritären Austrofaschismus kam. Die Institutionen trugen hierbei nicht die Schuld für das jähe Ende der Demokratie. Kennzeichen einer Demokratie ist zwangsläufig das sich an die Spielregeln halten – nicht umgekehrt. Es gibt keine Demokratie, in der sich die Menschen nicht an die (mehr oder weniger guten) Spielregeln halten, jedoch gibt es Menschen, die sich an Spielregeln halten, ohne in einer Demokratie zu leben.

„Obgleich die Institution allgemeiner Wahlen in einer Demokratie eine höchst wichtige Rolle spielt, so lässt sich eine Demokratie doch nicht ausschließlich als eine Herrschaft der Mehrheit kennzeichnen. Denn eine Mehrheit kann tyrannisch regieren.“ Das stimmt. Sogar eine Minderheit kann tyrannisch regieren. „Wenn also die augenblicklichen Inhaber der Macht im Staate nicht die Institutionen schützen, die es der Minorität ermöglichen, auf einen friedlichen Wechsel hinzuarbeiten, dann ist die Herrschaft eine Tyrannei.“ Das stimmt nicht ganz. Dann ist die Herrschaft keine Demokratie mehr, aber nicht zwangsläufig eine Tyrannei. Eine Tyrannei ist sie nur dann, wenn die neuen (oligarchischen, monarchischen, rätendemokratischen, faschistischen, nationalistischen) Herrscher tyrannisch sind. Und das sind sie nur dann, wenn ihnen eine derart große und unüberschaubare soziale Masse unterliegt, deren Kontrolle sie nur durch tyrannische Methoden habhaft werden. In kleinen sozialen Strukturen kann ein Herrscher auch tyrannisch sein (vgl. Johannes Calvins' tyrannische Herrschaft im 16. Jhdt. in Genf), aber regional, zeitlich und von der Quantität der Grausamkeit her stark beschränkt.

Der alles entscheidende Faktor ist nicht die Art der (schrittweise verbesserten) Institution (Regierungsform oder Wirtschaftssystem), sondern ihre soziale Größe. Sie alleine entscheidet über die menschenwürdige oder menschenunwürdige Funktion derselben. Und von allen uns bisher bekannten Regierungs- und Wirtschaftsformen erscheinen die Demokratie als Regierungsform und die öko-soziale Marktwirtschaft als die vorübergehend relativ besten Einrichtungen. Das heißt, dass

die soziale Größe in ihr (als Kombination) im Vergleich mit anderen Regierungs- und Wirtschaftsformen am Größten sein darf, bevor sie tyrannisch, brutal und grausam wird. Aber auch sie (die Demokratie und die Marktwirtschaft) haben, wie alle anderen Formen auch – der Faschismus, der Nationalismus, der Marxismus, die Planwirtschaft, die Zentralverwaltungswirtschaft, der Staatssozialismus – ihre Grenzen und diese liegen in der sozialen Größe.

Mit anderen Worten: Eine marktwirtschaftlich orientierte Demokratie verträgt eine größere soziale Größe bevor sie den Menschen, die ihn ihr leben, Unheil, Leid und Grausamkeit bescheren, als beispielsweise eine planwirtschaftlich organisierte Oligarchie mit faschistischen Tendenzen oder eine sozialistisch-marxistische Monarchie mit nationalistischem Antlitz – sofern es derartiges überhaupt geben kann. Daher darf weder die Demokratie noch die Marktwirtschaft als grundlegendes, dogmatisches Allheilmittel für die ganze Welt gesehen werden, obwohl beide in Kombination den Westen zu breitem materiellen Reichtum und Wohlstand geführt haben, wie es ihn noch nie zuvor gegeben hat. Dass dies nicht zuletzt auf Kosten der Ärmsten der Armen in den Ländern der zweiten, dritten und vierten Welt oder sozialer Randgruppen geschah ist für manche Menschen ohne Empathie nur eine unerhebliche Nebenerscheinung. Alle Regierungs- und Wirtschaftsformen haben ihre artspezifischen Probleme und alle bergen letztlich die selbe Gefahr in sich: Die Gefahr der Unterdrückung, der Grausamkeit und Brutalität gegenüber dem Menschen bei Überschreitung einer kritischen Größe.

Insofern ist auch der zweite Punkt in Poppers Aufzählung (mit der er versucht die Arbeitsbedingungen einer Demokratie zu erklären) schlichtweg falsch. „Wir sollten nur zwischen zwei Regierungsformen unterscheiden, nämlich jenen, die Institutionen der angegebenen Art besitzen, und allen übrigen; das heißt zwischen Demokratien und Tyranneien“. Wie wir gesehen haben, kann es auch in Demokratien Tyranneien der unterschiedlichsten Arten geben. Tatsächlich brauchen wir uns nicht vor bestimmten, sondern nur vor zu großen Regierungsformen – welche das auch immer sein mögen – in Acht nehmen. Und jede Regierungs- oder Wirtschaftsform hat ihre ganz persönliche, optimale und kritische Größe – so wie jeder Mensch einen ganz persönlichen, individuellen Charakter hat.

In Punkt drei fordert Popper, dass „eine folgerichtige demokratische Verfassung nur eine Art der Änderung des legalen Systems ausschließen soll, nämlich eine Änderung, die ihren demokratischen Charakter gefährden würde“. Wenn es diese Verfassung gäbe, bräuchten wir wirklich keine Angst mehr um unsere Demokratie haben. Sie gibt es nicht. Es können keine Verträge mit immerwährender Gültigkeit abgeschlossen werden – schon gar keine Gesellschaftsverträge. Das Wort immerwährend existiert nur in der Metaphysik und in der Religion.

Punkt vier: „In einer Demokratie sollte sich der volle Schutz der Minoritäten nicht auf jene erstrecken, die das Gesetz verletzen ...“ Meine Frage lautet: Kann es überhaupt eine Demokratie geben, in der sich der Schutz der Minoritäten auf jene erstreckt, die das Gesetz verletzen? Nein. Denn dann wäre es keine Demokratie mehr. Das eine schließt das andere aus. Daher ist dieser Punkt gar nicht weiter erwähnenswert.

Die Angst vor antidemokratischen Tendenzen in Punkt fünf beschränkt sich nicht nur im „negativen“ Sinne auf Demokratien, sondern kann durchaus „positiv“ für Regierungsformen mit tyrannischen Tendenzen gewertet werden. Die Machthaber in tyrannischen Regierungsformen müssten sich dann vor den antityrannischen Tendenzen ihrer Untergebenen fürchten. Das ist auch gut so. Diese Furcht

ist es, die sie (in kleinen Sozialstrukturen) nicht tyrannisch werden lässt, da sie sonst einem (legitimen) Tyrannenmord zum Opfer fallen würden.

Wenn, wie Popper in Punkt sechs schildert, die bestehenden Vorteile der Beherrschten nach Zerstörung der Demokratie nur als geduldete gewertet werden dürften, stellt sich die Frage, was Popper damit meint, wenn er sagt, dass sich die Qualität einer Theorie nicht nach deren Nicht-Falsifizierbarkeit richtet, sondern nach der Lösungskompetenz menschlicher Probleme. Was ist denn schlecht an anderen Regierungsformen, wenn sie die Probleme der Menschen lösen können? Wenn sie die Vorteile der Beherrschten sichern, auch wenn sie „nur“ geduldet sind. Ein kleiner Monarch (der Fürst von Liechtenstein oder Monaco) duldet das Treiben seiner Untergebenen, weil er gar keine andere Möglichkeit dazu hat. Einen tyrannischen Monarchen ereilt in kleinen Gesellschaften schnell der Tyrannenmord!

Abschließend greift Popper im siebten Punkt genau das Problem auf, welches hier schon die längste Zeit diskutiert wird: „... wenn die Erhaltung der Demokratie nicht zur ersten Regel ... wird, dann können die latenten antidemokratischen Tendenzen, die es ja immer gibt (und die sich an jene Menschen wenden, die ... unter der Last der Zivilisation, unter dauernden inneren Spannungen leiden), einen Zusammenbruch der Demokratie herbeiführen.“ Oder umgekehrt: Die Last der Zivilisation, welche die latenten antidemokratischen Tendenzen herbeiführt. Eine Last ist etwas Schweres. Etwas Schweres hat eine große Masse. Eine große Masse ist die Ansammlung von viel (zu viel) Materie. Die Last der Zivilisation ist demnach einfach nur die Ansammlung von viel (zu viel) „menschlicher Materie“, von zu viel Menschenmasse, bestehend aus vielen Durchschnittsmenschen.

3.4.3. Trial and error bis zur Weltregierung?

„Die Frage Wer soll regieren? muss durch eine neue Frage ersetzt werden: Wie können wir politische Institutionen so organisieren, dass es schlechten oder inkompetenten Herrschern unmöglich ist, allzu großen Schaden anzurichten?“

Die Lösungsvorschläge auf die erste (ältere) Frage, wie sie schon von Bodin, Rousseau oder Hegel aufgestellt wurde, nennt Popper die Theorie der unkontrollierten Souveränität. Die Untersuchung der zweiten Frage bezeichnet er die Theorie der Kontrolle und gegenseitigen Beschränkung der Kräfte im Staat. Alleine zwei berechtigte Einwände sieht er gegen die von ihm bevorzugte letztere Theorie:

1. Eine derartige Kontrolle sei unmöglich
2. Sie ist ihrem Wesen nach unvorstellbar, da die politische Macht ihrem Wesen nach souverän ist.

Beide Einwände werden jedoch, so Popper, durch die derzeitigen politischen und ökonomischen Tatsachen widerlegt. Dieser Lobgesang auf die Demokratie und die freie Marktwirtschaft im globalen politischen und ökonomischen System übersieht jedoch den bereits geschilderten Einwand:

Abgesehen von der unbestritten guten Idee einer ernsthaften Diskussion über die Kontrolle der Kräfte im Staat stellt sich drittens die Frage nach der Effizienz und der praktischen Möglichkeit dieser Kontrolle gemessen am Verhältnis zur Größe des zu kontrollierenden gesellschaftlichen Zusammenschlusses. Denn je größer der Staat (im Sinne von höherer sozialer Dichte), umso stärker sinkt eben jene Effizienz und praktische Kontrolle, die unabdingbar notwendig ist, um das zu verhindern, was ohne sie zweifellos an der Tagesordnung stünde: Tyrannei, Protektion von Macht, Unterdrückung und Grausamkeit. Somit ist dieser Teil von Poppers Theorie, dass nämlich die größtmäßig uneingeschränkte Demokratie als Staats- und Regierungsform am Besten geeignet wäre, um den Anforderungen gemäß seiner Theorie der Kontrolle und gegenseitigen Beschränkung der Kräfte im Staat zu entsprechen, teilweise falsifiziert, da diese Theorie tatsächlich nicht nur von der Art der Regierungsform, sondern insbesondere von der Größe der Gemeinschaft abhängig ist.

Zweifellos sind Regierungen nicht immer gut oder weise – und zwar unabhängig von ihrer Art. Schließen wir uns dem klugen Prinzip Poppers an und bereiten uns auf das Ärgste vor, „obschon wir natürlich zur gleichen Zeit versuchen sollten, das Beste zu erreichen“, so stellt sich für Demokratien die Frage, wo in ihnen das Ärgste zu suchen ist. Von anderen Regierungsformen wissen wir über ihre ärgsten Auswüchse aus der Vergangenheit zu berichten. Von der Demokratie wissen wir zwar einiges über ihre bereits angesprochenen Probleme, beispielsweise jene der ungleichgewichtigen Mehrheiten, der wandernden Mehrheiten, der Tyrannei der Mehrheit oder der Minderheit, aber wir wissen noch nichts über die brutalen Auswüchse der Demokratie. Und zwar nicht, weil sie in dieser Regierungsform nicht gibt, sondern weil wir sie noch nie so dramatisch erlebt haben wie bei anderen Regierungsformen, von denen so viele Menschen vor der Zeit der praktischen Erkenn- und Erfahrbarkeit ihrer Brutalität und Grausamkeit so sehr von ihren Problemlösungskompetenzen überzeugt waren und manch Unbelehrbare immer noch sind.

3.4.4. Airbag-Hypothese

Man muss sich das so vorstellen: Mit dem Erkenntnisfortschritt in der Wissenschaft, der unbestritten wichtig zu sein scheint, ist es wie mit einem unvorsichtigem Autofahrer in einem neuen, mit Airbag ausgestatteten Auto. Er denkt, durch den erhöhten Sicherheitsvorteil, den ihm der Airbag verschafft, riskanter fahren zu können. Das Problem das dadurch entsteht ist, dass durch die riskantere Fahrweise, die höhere Geschwindigkeit, der Airbag keinen Sicherheitsvorteil mehr bietet. Ganz im Gegenteil verursacht die höhere Geschwindigkeit einen überproportional höheren Bremsweg. Mit der Demokratie und der Marktwirtschaft ist es ebenso. Unser beschränktes Wissen über die Popper'schen sozialen Regelmäßigkeiten werden nicht zur Absicherung des bisher Erreichten herangezogen, sondern vielmehr begibt man sich auf das gefährliche Streben nach immer noch Besser, Schöner und vor allem: noch Größer. „Fortschritte bleiben ambivalent, und viele unserer Versuche, Fortschritte zu erreichen, scheitern. Sobald wir in komplexe und dynamische Wirklichkeiten eingreifen, ist es überdies schwierig, aus Fehlern zu lernen. Denn die Fehler ... zeigen sich dort erst lange Zeit, nachdem wir sie begangen haben, und wir erkennen sie vielleicht gar nicht mehr als Konsequenzen unseres Verhaltens.“

Poppers interessanter Vorschlag, „politische Institutionen zur Vermeidung der Tyrannei zu schaffen, zu entwickeln und zu schützen“, deckt sich zwar mit seinen Ideen über die soziologischen Gesetze, die angeblich für das Funktionieren sozialer Institutionen verantwortlich sind. Für die Funktion setzt er jedoch, wie bereits erwähnt, „einige Kenntnis und Beachtung gewisser Normen“ voraus. Diese Funktion wird jedoch umso unwahrscheinlicher, je größer ein Sozialkonstrukt wird, da auch die Kenntnisse sozialer Regelmäßigkeiten als deren Voraussetzung mit zunehmender Größe steigen müssen. Erschwerend kommt darüber hinaus die für die Funktion notwendige Beachtung gewisser Normen hinzu. Wenn wir aber davon ausgehen, dass die Demokratie für die Unterdrückung oder Vermeidung von Tyrannei noch am ehesten geeignet, also derzeit unter allen uns bisher bekannten und praktizierten Regierungsformen die relativ beste ist, müssen wir vorsichtshalber – Popper meint ja auch, wir müssten mit dem Schlimmsten rechnen – die Frage stellen, was eventuell passiert, wenn das Gesellschaftsexperiment Demokratie in zu großen sozialen Einheiten scheitert.

Angenommen, eine nach demokratischen Legitimationsstrukturen organisierte Gesellschaft wird so groß, dass sie für die Aufrechterhaltung ihres Ordnungssystems keine verlässlichen Kenntnisse sozialer Regelmäßigkeiten für die Funktion ihrer Institutionen mehr erwerben kann, weil die gesamte Struktur ein Netzwerk gebildet hat, das äußerst unübersichtlich und verworren geworden ist. Nehmen wir weiters an, ein unvorhergesehenes Ereignis (ein Flugzeug rast in einen Atomreaktor) führt darüber hinaus zu einem Zustand mit leicht anarchischen Tendenzen dem zufolge die Einhaltung von Normen eher sekundär erscheint, weil primär die eigene Existenz auf dem Spiel steht. Was würde mit der Demokratie passieren? Würde sie sich alleine durch die rein theoretische Behauptung, ohne Berücksichtigung der Größe, die relativ beste Regierungsform zu sein, gegen andere, möglicherweise gefährliche, tyrannische Regierungsformen behaupten können?

Eine zweite Gefahr besteht darin, dass die Gesellschaft aus unserer Geschichte eine Größe erreicht hat, die selbst für eine demokratische Regierungsform zu groß geworden ist und erst recht für alle anderen (zumindest uns bisher bekannten). Das heißt: Ist eine Gesellschaft zu groß für die Demokratie, führt die einzige mögliche Konsequenz wieder zu Tyrannei, Leid und Grausamkeit, da wir ja Popper in der Annahme beipflichten, „dass es besser ist, eine schlechte demokratische Politik auszuhalten, als sich einer Tyrannei ... zu unterwerfen“. Für Popper ebenso wie für uns in diesem Gedankenexperiment, gibt es zur Demokratie keine tolerierbare Alternative. Andere Regierungsformen wären für uns nur eine Alternative in entsprechend kleinen Gesellschaften. Eine Staat mit zehntausend Einwohnern und der Regierungsform einer Monarchie ist nicht besonders gefährlich, da nicht tyrannisch oder brutal oder grausam. Wäre der Monarch nämlich ein Tyrann, würde er innerhalb kürzester Zeit Opfer eines Tyrannenmordes. „Wie einige christliche Denker des Mittelalters und der Renaissance, die die Zulässigkeit des Tyrannenmordes lehrten, glaube auch ich, dass es in der Tyrannei vielleicht wirklich keine andere Möglichkeit gibt ...“ und Popper stellt auch ganz richtig fest, „dass es keine sichere Methode zur Vermeidung der Tyrannei gibt“. Es kann aber im schlimmsten Fall, mit dem wir rechnen müssen, in einer kleinen sozialen Einheit ihre Intensität wenigstens auf ein erträgliches Maß reduziert werden.

3.5. Quantitativer Exkurs zur Verdeutlichung des Problems

Popper denkt, dass die technischen Probleme der Kontrolle internationaler Verbrechen eigentlich nicht so schwierig seien und fordert, dass es den institutionellen Technologen gestattet werde, nicht nur die innere Maschinerie des Staates zu verbessern, sondern auch eine Organisation zur Verhütung internationaler Verbrechen aufzubauen.

Dass es internationalen Organisationen (z.B. der UNO) nach wie vor nicht gelingt, internationale Verbrechen zu verhüten (11. September 2001) und die Funktion des Internationalen Gerichtshofes letztlich auf die medienwirksame Anklage politischer Verbrecher (Milosevic) beschränkt bleibt oder derartige Institutionen auch nur annähernd in der Lage wären, Verbrechen gegen die Menschlichkeit präventiv zu verhindern oder im Nachhinein strafrechtlich zu verfolgen ist ursächlich nicht darauf zurückzuführen, dass die von Popper angesprochenen Technologen schlechte Arbeit geleistet hätten als vielmehr auf die Tatsache, dass es alleine schon technologisch nicht möglich ist, als internationale Verbrechens-Verhütungs-Organisation überall auf der Welt gleichzeitig präsent zu sein, um Verbrechen zu verhüten oder die Schuldigen dann zu verurteilen. Auf dieses Problem gibt es zwei Antworten: Erstens kann versucht werden, einen technischen Standard herzustellen, der es ermöglicht, jeden Winkel der Erde zu kontrollieren – vom brasilianischen Regenwald bis Sinabelkirchen – und die zuständigen Organisationen im Popper'schen Sinne dahingehend schrittweise zu „verbessern“, dass sie einmal in der Lage sind, die ganze Welt zu kontrollieren. Das geschieht in Ansätzen bereits an öffentlichen Plätzen in London, wo Überwachungskameras installiert wurden, um Verbrechen auf Video dokumentieren zu können – der erste Schritt zum viel zitierten und kritisierten gläsernen Menschen. Derart werden jedoch nur die Symptome (Kriminalität) bekämpft. Oder es könnte zweitens versucht werden, den Ursachen von (internationalen) Verbrechen auf die Spur zu kommen und diese dann beseitigen. Das ist nicht nur zielführender, sondern auch viel billiger – die USA hätten dann vielleicht keine Probleme mehr bei der Bezahlung ihrer jährlichen Mitgliedsbeiträge an die Vereinten Nationen.

Auf der Suche nach Ursachen für (internationale) Verbrechen kommen wir zu einem nicht allzu überraschenden Ergebnis: Ursache für Verbrechen ist die soziale Dichte. Mit zunehmender Verdichtung menschlicher Individuen in einem bestimmten Raum, nimmt die Anzahl der Verbrechen stark zu. Das zeigen uns die Kriminalstatistiken, insbesondere die als Vergleichsgrundlage herangezogene Häufigkeitszahl. Diese gibt an, wie viele Verbrechen pro einhunderttausend Einwohner verübt werden. Eine Häufigkeitszahl von 1 sagt somit aus, dass auf einhunderttausend Einwohner ein Verbrechen verübt wird. Häufigkeitszahlen können nur miteinander verglichen werden, wenn ihnen dieselben Kriminaldelikte zugeordnet werden. Daher ist der Vergleich von Häufigkeitszahlen zwischen Ländern nicht aussagekräftig, weil diesen oft die unterschiedlichsten Delikte als Berechnungsgrundlage dienen. D.h., die hier dargestellten Häufigkeitszahlen lassen nur Trends innerhalb des jeweiligen Untersuchungsgebietes (BRD, USA, Österreich) zu. Oder anders gesprochen: Wenn die Häufigkeitszahl für Städte unter 250.000 Einwohnern in den USA niedriger ist als jene in der BRD heißt das nicht, dass die Menschen in Deutschen Städten über 250.000 Einwohnern krimineller sind, als jene in den USA. Die polizeiliche Kriminalstatistik 2000 der BRD zeigt in ihrer räumlichen Verteilung der Kriminalität folgendes Bild:

Statistik 2

Quelle: Polizeiliche Kriminalitätsstatistik der Bundesrepublik Deutschland aus dem Jahr 2000

Abbildung 2

Quelle: Polizeiliche Kriminalitätsstatistik der Bundesrepublik Deutschland (BKA) aus dem Jahr 2000

Abbildung 2 zeigt in Anlehnung an Statistik 2 deutlich, dass mit zunehmender Gemeindegröße die Anzahl der Verbrechen stark steigt. So ist beispielsweise die Häufigkeitszahl in Städten mit über 500.000 Einwohnern um über 300 Prozent höher als in Gemeinden mit unter 20.000 Einwohnern. „Die gefährlichsten Großstädte Deutschlands sind – nach der statistischen Kriminalitätsbelastung pro 100.000 Einwohner (=Häufigkeitszahl (Anm.)) – Hamburg (1,7 Mio. Einwohner.), Berlin (3,4 Mio.) und Frankfurt/Main (650.000). Das Trio führte auch ein Jahr vorher die Rangliste an. Besonders deutlich ist der Anstieg der Verbrechen in der Hansestadt, wo die statistische Dichte aller ermittelten Fälle von 16.675 auf über 18.500 stieg.“ Dieses dramatische Phänomen ist nicht nur auf die Bundesrepublik beschränkt, sondern eine weltweit feststellbare „soziale Regelmäßigkeit“, wie es vermutlich Popper ausdrücken würde. Um dies zu veranschaulichen, zeigt die folgende Statistik die Anzahl der Verbrechen in Städten oder Gemeinden (Group I – Group VI), zusammengefasst nach bestimmten Einwohnerzahlen in den USA. Die Häufigkeitszahl (in Tabelle 3) berechnet sich durch die, wie schon oben beschriebene, einfache Schlussrechnung.

Statistik 3

Tabelle 3

Fortsetzung Tabelle 3

Quelle von Statistik 3 und Tabelle 3: Crime Statistics USA 2000, published by FBI

Auch in Statistik 3 (in Anlehnung an Tabelle 3) lässt sich der Trend feststellen, dass die Verbrechenshäufigkeit mit der sozialen Dichte stark zunimmt. Städte mit weniger als 25.000 Einwohnern und einer Häufigkeitszahl von 3.705 stehen einer Häufigkeitszahl von bis zu 7336 in

Städten mit 250.000 Einwohnern und mehr gegenüber. Da es sich hier um breitere Durchschnittswerte handelt als in der vorhergehenden Grafik der BRD fallen die Häufigkeitszahlen nicht so extrem aus. Wichtiger ist vielmehr, den Zusammenhang zwischen sozialer Dichte und Kriminalität erkennbar zu machen. Daher soll mit Österreich noch ein drittes Beispiel anfügt werden, um diesen „Trend“ zu unterstreichen:

Strafbare Handlungen (Verbrechen und Vergehen) in Österreich 2000:

Statistik 4

Bundesland	Fälle	Aufklärungsquote	Häufigkeitszahl
Burgenland			
Kärnten			
Niederösterreich			
Oberösterreich			
Salzburg			
Steiermark			
Tirol			
Vorarlberg			
Wien			
Österreich	12.800		
	31.650		
	79.652		
	73.837		
	31.259		
	61.782		
	44.304		
	18.435		
	163.210		
	516.929	56,9 %	

54,5 %
 55,5 %
 57,5 %
 47,3 %
 51,6 %
 52,1 %
 58,9 %
 36,9 %
 48,7% 4.604,9
 5.619,6
 5.164,2
 5.352,4
 6.045,1
 5.138,8
 6.615,4
 5.275,9
 10.145,7
 6.373,8

Quelle: Kriminalitätsbericht Österreich 2000, Bundesministerium für Inneres

Auffallend ist in Statistik 4 eigentlich nur der sich fortsetzende Trend: Die hohe Häufigkeitszahl in Wien (Stadt = Land) gegenüber allen übrigen Bundesländern. Die Stadt Wien lässt sich hier mit den übrigen acht Bundesländern insofern gut vergleichen, als dass es in keinem anderen Bundesland Städte mit nur annähernd so vielen Menschen auf so engem Raum gibt wie in Wien, welche den zum Vergleich herangezogenen Durchschnittswert verzerren könnten. Schließlich ist Graz als die zweitgrößte Stadt Österreichs mit nur 226.424 Einwohnern (Volkszählung 2001) weit hinter Wien mit 1.562.676 Einwohnern gelegen. Die Häufigkeitszahl ist in Wien in etwa doppelt so hoch wie im österreichischen Durchschnitt (ohne Wien). Darüber hinaus liegt die Aufklärungsquote der Verbrechen weit unter dem österreichweiten Durchschnitt. Ein Einspruch bei der Gegenüberstellung dieser Zahlen könnte lauten, dass die Häufigkeitszahl durch die wesentlich höhere Anzahl an Eigentumsdelikten (Diebstählen) in Großstädten verfälscht wird. Wohl wahr. Tatsächlich ist ein (kaum aufklärbarer) Ladendiebstahl nicht mit einem Mord vergleichbar, obwohl beide Taten gegen das Strafbuch verstoßen. Bei Mord und Mordversuch liegt (lt. Kriminalitätsbericht Österreich 2000)

der Wert der Häufigkeitszahl im Bundesländerdurchschnitt ohne Wien bei 1,7175, die Aufklärungsquote bei 96,36 Prozent. Die Häufigkeitszahl für Mord und Mordversuch in Wien liegt mit 3,42 um rund 50 Prozent höher, die Aufklärungsquote bei 90,91 Prozent. Einzig die Aufklärungsquote ist bei diesem Kapitalverbrechen im Vergleich zwischen Wien und dem restlichen Bundesgebiet annähernd gleich. Aber die Anzahl der Morde liegt im sozial sehr dichten Wien auch hier weit über dem Bundesdurchschnitt.

Interessant ist auch der Gesamtvergleich Wien – restliche Bundesländer mit absoluten Zahlen in Statistik 5 (Einwohner nach Hauptwohnsitzen in Österreich lt. VZ 2001, Delikte anhand der Kriminalstatistik 2000):

Statistik 5

Einwohner	absolut in %		Delikt	absolut in %	
Österreich	8.065.166	100	Mord/Mordversuch	165	100
Österreich ohne Wien	6.502.490	80,6	Mord/Mordversuch	110	66,6
Wien	1.562.676	19,4	Mord/Mordversuch	55	33,3
Österreich	wie oben		Verbr./Vergehen	516.929	100
Österreich ohne Wien	w.o.		Verbr./Vergehen	353.719	68,4
Wien	w.o.		Verbr./Vergehen	163.210	31,6

Quelle: Kriminalstatistik Österreich 2000, Statistik Austria

Wenn, wie dieses Beispiel zeigt, ein Fünftel der Bevölkerung ein Drittel der Verbrechen begehen, dann nicht, weil die Menschen in Wien so viel schlechter, böser oder brutaler sind als in Bludenz, weil es so schlechte Organisationen oder Institutionen gibt, welche die Verbrechen verhindern sollten und auch nicht, weil Wien einen über dem Österreichdurchschnitt liegenden Ausländeranteil hat, sondern weil in Wien einfach zu viele Menschen leben, weil in Wien die soziale Dichte zu hoch ist.

Das zeigt aber nicht nur die Kriminalstatistik – auch ein anderes soziales Elend folgt diesem Trend, dieser sozialen Regelmäßigkeit: Die Arbeitslosenstatistik. Statistik 6 verdeutlicht dieses Problem in Österreich (alle Arbeitslosen, ohne Geschlechtertrennung):

Statistik 6

Quelle: Bundesministerium für Wirtschaft und Arbeit, März 2002

Auch hier hat die Stadt Wien, in der rund ein Fünftel der Bevölkerung Österreichs lebt, cirka ein Drittel aller Arbeitslosen im Bundesgebiet. Nicht, weil die Wiener dumm oder faul wären, sondern weil „diese Entwicklung europaweit beobachtet werden kann. Der Grund dafür ist einfach: Wer Arbeit sucht, geht in die Städte. Die Chancen, Arbeit zu finden, sind dort besser, weil in den Städten ein umfangreiches und differenziertes Arbeitsplatzangebot vorhanden ist. Allerdings können nicht alle diese Chancen auch wahrnehmen. In den Städten konzentrieren sich nämlich Bevölkerungsgruppen, die es auf dem Arbeitsmarkt schwer haben. Darunter fallen etwa Alleinerziehende, Ausländer, Behinderte, schwächer Qualifizierte und sozial auffällige Personen. Sie ziehen die städtische Lebensweise mit größerer Toleranz, besseren Chancen für ein selbständiges Leben in gesellschaftlicher Integration, bessere Betreuungsmöglichkeiten und nicht zuletzt die Anonymität der Stadt vor“ .

Wir können bis ans Ende unserer Tage den Aufforderungen Poppers nachkommen und versuchen, die Institutionen schrittweise dahin zu „verbessern“, derartige Probleme besser in den Griff zu bekommen. Letztlich bleibt es immer nur eine Reaktion auf eine Aktion, eine Symptombehandlung, niemals jedoch eine tatsächlich zielführendere Ursachenbekämpfung: Nämlich die Reduktion der sozialen Größe auf ein menschliches Maß, innerhalb dem die Probleme nicht verschwinden, dafür aber überschaubar und erträglich werden. Diese oben dargestellten sozialen Regelmäßigkeiten sind kein „westliches“ Phänomen, sondern überall auf der ganzen Welt feststellbar. Die Häufigkeitszahl in der Kriminalitätsstatistik Bombays wird von der Kutru erheblich nach oben abweichen. Nicht, weil die Menschen an der Westküste Indiens schlechter oder böser sind als die in Zentralindien, sondern weil Bombay 15,7 Millionen Einwohner hat, Kutru hingegen nur wenige tausend. Die Lösung zur Vermeidung von (internationalen) Verbrechen liegt nicht, wie Popper annimmt, in der schrittweisen Verbesserung internationaler Organisationen, sondern in der Reduktion und Vermeidung zu großer sozialer Dichte.

3.6. Sozialtechnik der kleinen Schritte hin zum Guten wie zum Bösen

Es stellt sich weiters die Frage nach dem praktischen Erfolg der Stückwerk-Technik in der heutigen, durch große Flächenstaaten und supranationale Organisationen gekennzeichneten Gesellschaft. Dabei sollen die Zweifel an Poppers Theorie der kleinen Schritte anhand eines Beispiels illustriert werden:

Die I. Republik (Deutsch-)Österreich (1918 – 1933) war nach ihrer revolutionären, aber unblutigen Einrichtung mit der konstituierenden Nationalversammlung am 21. Oktober 1918 und nach den ersten freien Wahlen im März des Folgejahres voll demokratisch legitimiert und hatte in ihren folgenden Jahren, insbesondere durch das 1920 verabschiedete Bundesverfassungsgesetz einen ausgesprochen starken Parlamentarismus, dem eine eher schwache Exekutive gegenüber stand und die dem Parlament in allem was sie tat, rechenschaftspflichtig war. Die ideologischen Spannungen zwischen den Sozialdemokraten (SDAP) auf der linken und den Christlichsozialen (CSP), den

Großdeutschen (GDP) und später dem Heimatblock auf der rechten Seite des politischen Spektrums nahm jedoch spätestens mit dem Justizpalastbrand 1927 beängstigende Ausmaße an. Das bis dahin ideologisch nur schwelende Feuer brach zu diesem Zeitpunkt endgültig aus. Pelinka zufolge richtete sich die Polarisierung „gegen das Parlament und den Parlamentarismus“. Die politische Rechte forderte eine Änderung der Bundesverfassung zu Lasten der Herrschaft des Parlaments und zu Gunsten eines Präsidialsystems. Da zur Verfassungsänderung jedoch eine qualifizierte Mehrheit und somit die Zustimmung der Linken notwendig war, konnte die SDAP bescheidenen Einfluss auf die Änderung nehmen und dieser sozusagen die „Giftzähne“ ziehen, wie z.B., dass Verfassungsänderungen künftig auch mit nur absoluter Mehrheit möglich sein sollen. Für eine sofortige, verfassungswidrige, antidemokratische Aufhebung der Verfassung war die Rechte noch nicht stark und die internationale politisch-ideologische Position Ende der 1920er Jahre noch nicht eindeutig genug. Der Grund, warum die SDAP diese Verfassungsänderung überhaupt mitgetragen hat liegt in der Androhung der Rechten, bei Weigerung, angesichts der angespannten wirtschaftlichen Situation, eine Volksabstimmung einzuleiten.

Das 1929 (verfassungskonform) verabschiedete B-VG verschob die Gewichte vom Nationalrat, also der Legislative, hin zur Regierung, der Exekutive. Zur gänzlichen Zerstörung des Parlamentarismus in Österreich waren die Rechten, wie gesagt, noch nicht stark genug. Es reichte vorerst nur zu einer schrittweisen Machtverschiebung. Nach der Nationalratswahl 1930 erfuhr die SDAP wiederum eine leichte Stärkung (wie auch schon 1927). Nach dem Ausscheiden der Großdeutschen aus der rechten Koalitionsregierung verfügte diese nur mehr über eine parlamentarische Mehrheit von einem Mandat. Innenpolitisch stark geschwächt kam ihr jetzt jedoch die internationale Entwicklung mit ihren autoritären Regimen, dem Nationalsozialismus in Deutschland und dem Faschismus in Italien, zu Hilfe.

Am 4. März 1933 war es schließlich so weit – es kam zum Eklat: Eine lächerliche Panne bei einem Abstimmungsverfahren im Nationalrat, bei der alle drei Nationalratspräsidenten vorübergehend von ihrem Amt zurücktraten, um jeweils für ihre Fraktion mitstimmen zu können, nahm die Bundesregierung zum Anlass, das Parlament aufzulösen und die Gesetzgebung unter Berufung auf das kriegswirtschaftliche Ermächtigungsgesetz von 1917 (BGBl. Nr. 307) an sich zu reißen. Die demokratische I. Republik Österreich erreichte hier ihr jähes und dramatisches Ende.

In den Folgemonaten erließ die Regierung eine Reihe von Verordnungen mit Gesetzescharakter, welche die demokratischen Einrichtungen schrittweise einschränkten: Beschränkung der Oppositionsrechte, Pressezensur, Einschränkung der Demonstrations- und Versammlungsfreiheit, Säuberung des Staatsdienstes von Regimegegnern, Verschärfung des Strafrechts und vieles mehr. Allerdings hätten die erlassenen Verordnungen wegen Verfassungswidrigkeit beim Verfassungsgerichtshof (VfGH) angefochten werden können. Der autoritären, austrofaschistischen Regierung unter Dollfuß gelang es jedoch durch Verordnung vom 23. Mai 1933 (BGBl. Nr. 191) und unter „kräftiger Mithilfe einiger korrumpierter Verfassungsrichter“ den VfGH auszuschalten. Am 30. April 1934, ein Jahr und knapp zwei Monate nach der Auflösung des Parlaments, verabschiedete die parlamentarische Mehrheit der Regierung Dollfuß in einer nicht einmal zweistündigen Sitzung das Ermächtigungsgesetz, das die Funktion des Nationalrates und des Bundesrates für erloschen erklärte und die Zuständigkeit zur Gesetzgebung der Bundesregierung übertrug. Mit diesem Formalakt wollte das autoritäre Ständestaatregime eine „legale und verfassungskonforme Reform“ des B-VG von 1929 vortäuschen.

Was lernen wir daraus? Der Staatsstreich auf Raten, die Wandlung vom voll rechtsfähigen, demokratischen Österreich wie wir es auch heute kennen, zum autoritären, austrofaschistischen Ständestaat vollzog sich in wenigen Monaten in ganz unblutigen und kleinen Schritten. Es gab zwar Institutionen (dieselben wie nach 1945, die bis heute ihre formale Gültigkeit bewahrt haben), welche dies verhindern hätten können, beispielsweise die Institution Bundespräsident mit seiner Möglichkeit, die Bundesregierung ohne Vorschlag aufzulösen oder der VfGH mit seiner letztinstanzlichen Überprüfung von Gesetzen und Verordnungen auf Verfassungsmäßigkeit. All diese Institutionen sind jedoch nur so gut oder schlecht wie die Menschen, die sie handlungs- und somit funktionsfähig machen oder erhalten und eine schrittweise Änderung derartiger Institutionen bedeutet nicht immer automatisch eine schrittweise Verbesserung. Institutionelle Einrichtungen zur Kontrolle der temporär an der Macht zur Gesetzgebung, Regierung oder Gerichtsbarkeit befindlichen Personen alleine genügen nicht, denn auf das Axiom, dass Menschen von ihren Fehlern lernen und von dem Popper hier unter anderen für die Haltbarkeit seiner Theorie von trial and error ausgeht, ist definitiv kein Verlass.

3.7. Gefährliche Tendenzen der Methode des schrittweisen Umbaus

Ich versuche nun, ein wenig genauer auf diese oben geschilderte Gefahr einer schrittweisen Verschlechterung einzugehen, denn auch die Methode des schrittweisen Umbaus kann, so Popper, tatsächlich die gefährliche Tendenz haben, die Macht des Staates zu vergrößern. Die Staatsgewalt, so Popper, bleibt immer ein gefährliches, wenn auch notwendiges Übel. Wenn folgende Faktoren nicht berücksichtigt werden, „kann es leicht geschehen, dass wir unsere Freiheit (z.B. 1933 durch den Austrofaschismus unter der Regierung Dollfuß (Anm.)) verlieren“ :

1. Wenn unsere Wachsamkeit nachlässt
2. Wenn wir unsere demokratischen Institutionen nicht verstärken
3. Wenn wir dem Staat durch interventionistisches Planen zusätzlich Macht verschaffen

Der Verlust der Freiheit führt letztlich zum Verlust der Möglichkeit, Pläne, z.B. zur Ausgestaltung von Freiheiten, zu verwirklichen. Mehr Planung führt zu mehr Machtübertragung an den Staat – führt zu weniger Freiheit – führt zu weniger Möglichkeit der Planung: Das „Paradox der Freiheit und des Planens“ .

Popper erkennt selbst, dass seine Minimallösung der Wachsamkeit und vorsichtigen Machtübertragung an den Staat nicht genug ist. „Diese Bemerkungen schaffen zwar Probleme, sie zeigen aber keinen Weg zu einer Lösung. Es ist sogar vorstellbar, dass es keine Lösung gibt; dass der Staat, dessen Macht, verglichen mit der seiner Bürger, immer gefährlich groß ist, durch die Aneignung neuer ökonomischer Gewalt übermächtig wird.“

Warum sucht er die Antwort in der Machtübertragung, ohne zu erläutern, wie viel Machtübertragung eigentlich notwendig ist, um von „Gefährlichkeit des Staates“ sprechen zu können? Das ist auch gar nicht wirklich notwendig, da wir uns das selbst zusammenreimen können: Wenn 1000 Menschen ihre individuelle Macht zur legitimen Beschränkung an eine dafür

vorgesehene Institution abtreten, so ist die Macht dieser Institution geringer als eine vergleichbare Institution, die ihre Legitimation aus, sagen wir, 380 Millionen Menschen begründet. Die Begründung Poppers für seine aufgeworfenen Fragen, dass es dafür möglicher Weise gar keine Lösung gibt, ist logisch nicht nachvollziehbar. Die Übertragung von (ökonomischer) Gewalt an den Staat kommt ja nicht von Gott und wird auch nicht durch Hokusfokus herbeigezaubert; es sind letztlich einzelne menschliche Individuen, die sich entschlossen haben, ihre Macht an den Staat abzutreten. Und es ist weiters ein Irrglaube zu denken, dass dieser Machtempfänger zwangsläufig ein Staat sein muss. Ebenso gut kann ökonomische Macht an eine Investmentgesellschaft abgetreten werden, in der Hoffnung, noch mehr ökonomische Macht zu erlangen. Welchen ökonomischen Einfluss privatwirtschaftliche Investmentgesellschaften beispielsweise durch Währungsspekulationen auf ganze Staaten haben können, muss hier nicht näher erläutert werden. Die Gefährlichkeit liegt also nicht in der Abtretung der ökonomischen Macht des Einzelnen an eine bestimmte Institution (Staat, Investmentgesellschaft), sondern in der Größe der Institution.

Es ist also nicht nachvollziehbar, warum gerade ein Staat, der an und für sich alleine schon gefährlich sein soll, gerade durch die Übertragung neuer ökonomischer Gewalten übermächtig werden soll. Ein Staat oder eine Institution ist unabhängig von der Art der Macht, die sie besitzen, nur dann übermächtig, also gefährlich, tyrannisch und brutal, wenn sie als Ganzes zu groß ist, wenn ihr zu viele Menschen angehören. Das gilt für soziale Marktwirtschaften ebenso wie für Planwirtschaften. Mit dem einzigen feinen Unterschied, dass die Gefährlichkeit der unterschiedlichen Wirtschaftssysteme oder Regierungsformen bei unterschiedlicher Größe beginnt. Bleiben wir vorerst bei Poppers Wirtschaftssystemen:

Kapitalismus oder Sozialismus – die wohl brennendste ideologische Frage des 20. Jahrhunderts – hat eine Vielzahl von ökonomischen „Sachverständigen“ auf den Plan gerufen – um für oder gegen eines der beiden zu wetteifern. Popper, hier im Zentrum unserer Untersuchung, wetteifert in seiner „Verkündigung des Sozialismus“ ebenso heftig gegen „Marxens Prophezeiungen“ wie gegen den Kapitalismus: „Denn wir haben sicher keinen Grund zu der Annahme, dass unter allen sozialen Systemen der Kapitalismus allein ewig währen wird“. Dass jedoch, wie Popper behauptet, gerade die politische Intervention, also das ökonomische Eingreifen des Staates in Form „westlicher Demokratie“ den schrankenlosen Kapitalismus besser gebannt hätte als andere Interventionsformen ist insofern zu widersprechen, als dass Popper diese Annahme damit begründet, dass die politischen Eliten in Demokratien leichter austauschbar wären als in anderen Regierungsformen und er nur in dieser Demokratieform seine Theorie der kleinen Schritte verwirklicht sieht. Dieser Fehlannahme soll folgendes Argument entgegengestellt werden: Poppers Theorie der kleinen Schritte wäre im eigenen Sinne demnach viel effektiver in der Herrschaftsform einer Räte Demokratie nach marxistischen Idealen verwirklicht. Schließlich ist die Legitimität einer politischen Macht in „westlichen“ Demokratien periodisiert. Das heißt, dass von einem Popper'schen Schritt zum anderen vier, fünf oder sonst wie viele Jahre vergehen können – sofern ein „Fehler“ überhaupt rechtzeitig erkannt wird. In schlimmeren Fällen kann es nämlich vorkommen, dass eine demokratisch legitimierte Regierung über mehrere Legislaturperioden hinweg Fehler begeht und diese, sofern sie erkannt wurden, nur schwer wieder korrigierbar sind. Hingegen sollte das Räte Modell die Loslösung der Staatsmacht von den Massen verhindern und die Macht sollte „das ganze Volk und nicht irgendwelche über das Volk gestellte, von ihm getrennte, privilegierte, praktisch unabsetzbare Leute“ sein. In dieser Form der Exekution von Vorstellungen kann unmittelbar auf den Rousseau'schen

Gemeinwillen, die *volonté générale*, zurückgegriffen werden und das Volk ist permanent in der Lage, seinen Willen zu exekutieren. Somit wäre jeder Schritt ein Schritt in die „richtige“, da unmittelbar vom Volk gewünschte Richtung und die Theorie der kleinen Schritte, das Popper'sche Ideal von *trial and error optimal* verwirklicht. Aber schon Rousseau warnt bei der Umsetzung des Gemeinwillens vor der sozialen Größe: „Für jede politische Körperschaft gibt es ein Höchstmaß der Kraft, das nicht überschritten werden darf und das sie oft um so weniger erreicht, je mehr sie anwächst. Je weiter sich das gesellschaftliche Band dehnt, um so mehr erlahmt es und im allgemeinen ist ein kleiner Staat verhältnismäßig stärker als ein großer.“ Dass also weder das eine (Popper'sche) Ideal, noch das andere verwirklichtbar ist, ist ohne Beachtung der Faktoren „soziale Größe“ und „Aufklärung“ utopisches Wunschdenken und hat mit der Lösung der realen Probleme der Menschen auf diesem Planeten nicht viel zu tun. Die Welt besteht nicht nur aus westlichen oder Räte-Demokratien und sie besteht auch nicht nur aus einer Kultur, der des Abendlandes, dessen Spengler'scher Untergang schon seit vierundsechzig Jahren abgeschlossen ist.

Das Allheilmittel für die Probleme der Menschen einzig in der Demokratie und der Marktwirtschaft nach „westlichem Vorbild“ und in einer mit ihr einhergehenden Theorie der kleinen Schritte zur institutionellen Absicherung zu suchen ist zwar ein lobenswerter Versuch, für eine reale Problemlösung jedoch nur beschränkt (auf eine bestimmte Größe) geeignet. „Alles Leben ist Problemlösung“, so Popper. Das stimmt – beschränkt auf eine bestimmte soziale Größe, über die hinaus die Probleme überproportional zur Möglichkeit ihrer Lösbarkeit anwachsen. Alles Leben wird dann nur noch zu einem selbstzerfleischenden Versuch der quantitativen Problemreduktion, weit entfernt von jeder Lösung.

3.8. Holismus versus Stückwerk-Technik

Popper lehnt den Holismus als Bindeglied zwischen Historizismus und Utopismus wegen seines Interesses an der „Gesellschaft als Ganzes“ vehement ab. Statt dessen propagiert er seine Stückwerk-Technik, die sich „nur“ mit dem „Herumbasteln“ und „Fortwursteln“ begnügt: „Das stärkste Bindeglied in dem Bündnis zwischen Historizismus und Utopismus ist zweifellos die holistische Einstellung, die beiden gemeinsam ist. Den Historizismus interessieren nicht die Teilaspekte, sondern die Entwicklung der „Gesellschaft als Ganzes“, und die utopische Technik ist ähnlich holistisch eingestellt. Beide übersehen ... die Tatsache, dass „Ganzheiten“ dieser Art niemals Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein können. Beide Bündnispartner sind mit dem „Herumbasteln“ und „Fortwursteln“ unzufrieden: sie wollen mit radikaleren Methoden arbeiten.“

Wo, so stellt sich die Frage, ist die Sinnhaftigkeit einer Popper'schen Stückwerk-Technik in einem angeblich demokratischen Europa der derzeit 450 Millionen Menschen, an deren holistischen Institutionen lediglich fünfundzwanzig Staats- und Regierungschefs „herumpfuschen“?

Ganz richtig stellt Popper fest, dass „Ganzheiten“ der holistischen Art niemals Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein können. Nun nehmen wir aber einmal an, es gäbe eine Welt-Wirtschafts-Kontroll-Organisation die kurz vor dem Abschluss eines, sagen wir, multilateralen

Investitionsabkommens stünde. Müsste sich eine derartige, dem Gedanken Poppers entsprechende, Institution, bei ihrer Stückwerk-technischen-Schritt-für-Schritt-Veränderung denn keine Gedanken über die gesamte Welt-Wirtschaft machen und wäre das dann nicht holistisch im Sinne einer Theorie von Wirtschaft und Gesellschaft?

Ohne jetzt eine normative Wortanalyse über die, so Popper, „fundamentale Zweideutigkeit im Gebrauch des Wortes Ganzheit“ vom Zaun brechen zu wollen, können wir doch aus dem eben Dargestellten ableiten:

Der Holismus, als die Lehre von der Ganzheitlichkeit von Systemen (hier eben ein weltweit gültiges politisches oder wirtschaftliches System) oder Ordnungen, muss nicht zwingend alle Lebensbereiche umfassen. Insofern kann bei unserem Beispiel von einer holistischen Stückwerk-Technik gesprochen werden und das sicher nicht im Sinne Poppers. Diese Annahme bestätigt er indirekt selbst in der Kritik des Holismus: „Die Holisten wollen nicht nur die Gesellschaft als Ganzes nach einer unmöglichen Methode studieren, sie haben auch vor, unsere Gesellschaft „als Ganzes“ unter Kontrolle zu bringen und neu aufzubauen.“

Diese Feststellung bedarf genauerer Untersuchung: Popper unterscheidet im Gebrauch des Wortes „Ganzheit“ zwischen a) der Gesamtheit aller Eigenschaften oder Aspekte einer Sache und b) bestimmte besondere Eigenschaften oder Aspekte der fraglichen Sachen. Wir könnten nun versucht sein, unser vorheriges Welt-Wirtschafts-Stückwerk-Technik-Beispiel der Unterscheidung b) zuzuordnen, da es sich bei der Ökonomie schließlich nur um einen Lebensbereich von vielen handelt. Doch wer das denkt, wird die Lehre von Marx und Smith nicht verstehen und auch nicht, warum ihre Ideologien in der Praxis langfristig von vornherein zum Scheitern verurteilt sind: Zitiert sei hier der wesentliche Halbsatz, den Popper bei seinem Zitat in Interpretation statt Planung des sozialen Wandels weggelassen hat. Das vollständige Zitat nach Marx lautet nämlich: „Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist – und es ist der letzte Endzweck dieses Werkes, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen –, kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen, noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern.“

Zur Verdeutlichung: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaften ist die Geschichte von Klassenkämpfen. ... Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnten Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel ... Die wesentlichste Bedingung für die Existenz und für Herrschaft der Bourgeois-Klasse ist die Anhäufung des Reichtums in den Händen von Privaten, die Bildung und Vermehrung des Kapitals.“ Mit anderen Worten: Der Grund für alle Probleme der Proletarier liegt in der ökonomischen Vormachtstellung der Bourgeoisie. Schuld trägt letztlich ein ökonomisch „schlechtes“ System, das revolutionär, von heute auf morgen, radikal geändert werden muss. Entscheidend ist hier nicht die Art der Vorgehensweise, sondern vielmehr die Tatsache, dass, wie wir gesehen haben, die Ökonomie in Marx' Theorie die holistische Basis darstellt, von der aus versucht wird, auf so ziemlich alle Lebensbereiche Einfluss zu nehmen.

Marx steht hier nicht alleine da. Schon auf der ersten Seite in Einführung und Plan des Werkes schildert Smith seine Ausgangsposition für den Wohlstand der Nationen: „Die jährliche Arbeit eines Volkes ist die Quelle, aus der es ursprünglich mit allen notwendigen und angenehmen Dingen des Lebens versorgt wird, die es im Jahr über verbraucht.“ Das ist nicht ganz korrekt, weil es bedeuten würde, dass das „unproduktive“ Lesen eines Romans nicht zu den angenehmen Dingen des Lebens

gehören kann. Hingegen sind es oft gerade die immateriellen Dinge im Leben, die das Angenehme ausmachen. Hätte Smith sich mit Aristoteles Nikomachische Ethik vertraut gemacht, würde er möglicher Weise berücksichtigen, dass „das Leben des Geldmenschen etwas Forciertes an sich hat, und der Reichtum gewiss nicht das gesuchte oberste Gut ist. Es ist nur ein Nutzwert: Mittel für andere Zwecke“ . Für Marx und Smith aber ist die Ökonomie (Wirtschaften durch Arbeiten und die Produktion materieller Konsumgüter) einziger und entscheidender Quell des guten Lebens.

Zusammenfassend stellen wir fest: Es ist keine abstrakte Hypothese, wenn davon ausgegangen wird, dass in vielen Theorien und Ideologien die Ökonomie als Grundlage dient und so für das summum bonum der Menschen verantwortlich gemacht wird. Insbesondere sind das die bereits gescheiterten Ideologien des Kommunismus in Ausprägung des Staatssozialismus einerseits und die Ideologie des ökonomischen Liberalismus in Ausprägung der freien Marktwirtschaft andererseits. Und beide Überlegungen gehen sehr wohl von einem holistischen Weltbild im Sinne „der Gesamtheit aller Eigenschaften oder Aspekte einer Sache“ aus.

Diejenigen, die bis hierher folgen konnten (im Sinne von Zustimmung), werden an dieser Stelle vielleicht einwenden, dass es sich möglicherweise bei der in unserem einfachen Beispiel angesprochenen Welt-Wirtschafts-Institution um eine nicht demokratisch legitimierte Einrichtung handelt und Popper von der axiomatischen Annahme ausgeht, dass die Demokratie gut und alles andere schlecht ist und diese Institution daher gar nicht im Popper'schen Sinne (step by step) arbeiten kann. Das mag durchaus sein. Stellen wir die Beantwortung dieser Frage vorerst zurück.

Popper, wir erinnern uns, stellt in Das Prinzip des Führertums nicht die Frage „Wer soll regieren“, sondern die neue, bessere Frage „Wie können wir politische Institutionen so organisieren, dass es schlechten oder inkompetenten Herrschern unmöglich ist, allzu großen Schaden anzurichten?“ . Die Einwände hinsichtlich der sozialen Größe die dieser Frage entgegengebracht werden können, wurden bereits dargelegt. Es muss hier jedoch festgehalten werden, dass Popper bei seinem institutionellen Gedankenexperiment prinzipiell von einer „Theorie der demokratischen Kontrolle“ ausgeht, denn sie „stützt sich auf den Entschluss, die Tyrannei zu vermeiden oder sich ihr zu widersetzen“ . Sein Gedankenexperiment funktioniert nur dann, wenn sich tatsächlich alle Beteiligten (Institutionen, Organisationen, Regierungen, Parlamente, Gerichtshöfe etc.) in diesem Planspiel an diese eine wesentliche Spielregel halten: Die Regel der demokratischen Kontrolle ihrer selbst.

Kehren wir zur Beantwortung der Frage nach der demokratischen Legitimation der Welt-Wirtschafts-Kontrollinstitution in unserem einfachen Beispiel zurück. Nehmen wir an, sie wäre demokratisch legitimiert. Schlimm genug für Popper, dass sie auch bei einer Vorgehensweise mit kleinen Schritten, wie wir bewiesen haben, holistisch auftritt, weil sie mit ihren global-ökonomischen Stück-Werken letztlich in der Lage ist, direkt und indirekt auf alle Lebensbereiche Einfluss zu nehmen und ihr dies auch bewusst ist. Nehmen wir an, sie wäre es nicht; Im Sinne Poppers der schlimmste Fall der Fälle: „Besonders schädlich ist das holistische Denken durch seinen Einfluss auf die historizistische Theorie des Sozialexperiments.“ Ein tyrannisches Gebilde einiger weniger „platonischer Volkswirtschafts-Philosophen“, die ohne demokratische Kontrolle die uneingeschränkte Möglichkeit besitzen, ihr holistisches Gesellschaftsbild umzusetzen und die Menschen auf der ganzen Welt zu namenlosen Hauptdarstellern eines neuen, schon einmal gescheiterten Sozialexperimentes werden zu lassen. Noch dazu „im guten Glauben“ – wie auch Platon, Smith oder Marx, die ja „nur das Beste für die Menschen wollten“. Und das wollen wir doch alle, oder?

3.9. Stückwerk-Technik, Vernunft und das Prinzip der Falsifikation

Fassen wir abschließend Poppers Überlegungen noch einmal zusammen, indem wir bewusst seine Stückwerk-Experimente mit seiner Annahme, dass der Mensch aus seinen Fehlern lernen kann und mit seinem Prinzip der Falsifikation von Hypothesen in logischen Einklang zu bringen versuchen.

1. Aufgrund der Überlegung, dass historizistische Untersuchungen der Geschichte und holistische Prognosen für die Zukunft zu nichts führen, da beide immer ein idealisiertes Menschen- und Gesellschaftsbild zum Ziel haben, ist der einzige Ausweg eine langsame Veränderung von, demokratisch jederzeit neu legitimierbaren, Institutionen – daher: Theorie der kleinen Schritte.
2. Jeder neue Schritt stellt einen neuen Versuch dar, den es auf Irrtum hin zu überprüfen gilt. Ein Irrtum ist gleichzusetzen mit einem Fehler, der von fehlbaren Menschen verursacht wurde.
3. Der Mensch besitzt durch seinen Verstand und seine Vernunft die Fähigkeit, aus den Fehlern, die er gemacht hat, zu lernen.
4. Die Antwort auf die Frage, ob sich ein Versuch als Irrtum (Fehler) erweist oder als gelungen betrachtet werden darf, liegt im Prinzip der Falsifikation. Jeder Versuch (Theorie, Hypothese) muss ständig auf seine (ihre) Vernichtung hin untersucht werden. Sobald die Vernichtung „geglückt“ ist, muss ein neuer Schritt (Versuch) in eine neue Richtung gewagt werden u.s.w. ...

Der vierte Punkt kann hier näher mit der sechsten These (Hauptthese) in Poppers Die Logik der Sozialwissenschaft erklärt werden :

- a. Die Methode der Wissenschaft ist das Suchen nach Lösungen für ihre Probleme
- b. Es muss versucht werden, sachlich zugängliche Lösungsvorschläge zu widerlegen
- c. Widerlegte Lösungsvorschläge müssen abgeändert, verbessert oder durch andere ersetzt werden
- d. Nicht widerlegbare Vorschläge müssen vorerst akzeptiert werden
- e. Diese Vorgehensweise ist eine kritische Fortbildung der Methode des Versuchs und Irrtums
- f. Die notwendige Objektivität der Wissenschaft besteht hier in der Objektivität der kritischen Methode.

„... dass der menschliche Faktor das letztlich ungewisse und unberechenbare Element im gesellschaftlichen Leben und in allen sozialen Institutionen ist. In ihm haben wir wirklich das Element vor uns, dass letztlich von den Institutionen nicht vollkommen beherrscht werden kann. Denn jeder Versuch, es vollständig zu beherrschen, muss zur Tyrannei führen, und das bedeutet: zur Allmacht des menschlichen Faktors – der Launen von ein paar Menschen, vielleicht sogar eines einzigen.“

Genau diese Problematik führt uns wieder zu der alles entscheidenden Frage, was denn zu tun ist, um diese Allmacht des menschlichen Faktors, diese Tyrannei, zu vermeiden. Wie ist es möglich, den Faktor Mensch unter Wahrung seiner Freiheit zu beherrschen? Vielleicht durch die Wissenschaft? Popper antwortet auf diese wichtige Frage nur sehr allgemein, unsicher und irreführend mit der Feststellung, dass die Verschiedenartigkeit der Individuen und ihrer Meinungen, Ziele und Zwecke nie angetastet werden darf – außer, so schränkt er ein, in extremen Fällen, wo die politische Freiheit in Gefahr ist.

Dafür sind für Popper bestimmte Voraussetzungen notwendig: Ein politisches System, das in der Lage ist, die momentanen Machthaber von Institutionen jederzeit auszutauschen (Demokratie); Institutionen, deren Zweck permanent durch Falsifikation ihrer untauglichen Eigenschaften verbessert wird; Menschen, die in der Lage sind, durch Fehler und Irrtümer zu lernen; doch andererseits sieht er im Menschen den alles entscheidenden fehlerhaften Faktor, „das letztlich ungewisse und unberechenbare Element“.

Viel zu viele wenn-dann-Verknüpfungen. Poppers idealisierte Sozialtheorie kann nur funktionieren, wenn alle von ihm entworfenen Bedingungen erfüllt sind. Und selbst dann bleibt doch wieder der Mensch als letzter Unsicherheitsfaktor übrig. Die sozio-psychologische Unbestimmbarkeit, sozusagen als Generalvollmacht des Theoretikers, wenn das Sozialexperiment oder die Hypothese schief geht. Das Scheitern oder die Undurchführbarkeit von Hypothesen mit der Erwähnung des einzigen, letzten, nicht wirklich rational, empirisch analytisch, historisch-dialektisch, psychologisch oder sonst irgendwie erklär- oder begründbaren Faktors Mensch zu entschuldigen: Das darf nicht Aufgabe der (Sozial-)Wissenschaft sein. Insbesondere dann nicht, wenn es schon seit geraumer Zeit Lösungsvorschläge zu diesem Dilemma gibt: Die Reduktion der sozialen Größe auf ein verträgliches Maß. Das beseitigt nicht eines der Probleme, aber sie werden auf einen Umfang reduziert, der von den Menschen problemlos bewältigbar ist. Die Schaffung von Institutionen zur Bewältigung verschiedener Probleme der Menschen in einem bestimmten Gebiet (das, wie schon erwähnt, nicht zwangsläufig mit Staatsgrenzen übereinstimmen muss) und deren schrittweise Verbesserung und Anpassung an die sich verändernden Anforderungen ist nur möglich, wenn sowohl die Institutionen als auch das soziale Umfeld, welches sie kontrollieren sollen, überschaubar bleibt.

Das Problem liegt in der angepassten Anwendung des Erkenntnisfortschrittes, also dem Airbag-Problem. Neue (sozial)technologische Errungenschaften (z.B. die Theorie des komparativen Kostenvorteils nach D. Ricardo, die Werttheorie nach K. Marx, die sich letztlich an Ricardo anlehnt, die ökonomische Theorie der Demokratie nach A. Downs, die Theorie der kleinen Schritte nach K. Popper, die Erfindung der Glühbirne, der Dampfmaschine, des Verbrennungsmotors, der Atombombe oder der Wasserstoffbombe) können den Menschen unvorsichtig machen. Zu gering sind oft seine Erfahrungen, auf die er sich stützen könnte, insbesondere bei der Anwendung von Sozialexperimenten in großem Maßstab. Und die Theorie von trial and error ist nichts anderes als ein, nicht auf eine bestimmte Größe eingeschränktes, wissenschaftstheoretisches „Sozialexperiment“, das, wie alle anderen auch, im kleinen keinen Schaden, sondern im Gegenteil, durchaus

beschränkten Nutzen bringen könnte, in der Anwendung im Großen jedoch ebensoviel Leid verursacht wie jedes andere Sozialexperiment auch, das wir je kennengelernt haben. Und immer haben wir es erst „geglaubt“, nachdem es dramatisch, nach endlos viel Leid, Brutalität und Grausamkeit, gescheitert ist.

Leopold Kohr

4. Small is beautiful – Die Philosophie der Kleinheit

Als Otto Hahn (1879-1968) im Jahr 1938 den Beweis für die Spaltbarkeit von Atomen lieferte, war der Grundstein für die Bezeichnung des 20. Jahrhunderts gelegt: Atomzeitalter. Das 20. Jahrhundert wurde nach der kleinsten Einheit im Universum benannt, nicht nach der größten. Mit diesem philosophischen Argument redet Leopold Kohr (1909-1994) dem Mikrokosmos, nicht dem Makrokosmos, das Wort. „Small is beautiful“ – so der von Ernst Friedrich Schumacher (1911-1977) in Anlehnung an Kohrs Philosophie erdachte Slogan. Neben seinem philosophischen Argument finden die Ismus-Problematik und ihre größtenwahnsinnigen Leiden im 20. Jahrhundert ebenso Eingang in seine Lehre wie die Frage nach der im Zeitalter des ökonomischen Dogmatismus abhanden gekommenen Zeit für Muße und Beschaulichkeit als kulturelles und der kritischen Frage nach dem Bedarf an Luxusgütern als ökonomisches Argument. Auf die Frage nach der Realisierbarkeit einer Welt ohne Leiden argumentiert Kohr stets mit dem Hinweis auf die Unausrottbarkeit des Übels in der Welt. Es war die Neugier, die Pandora dazu verleitete, die ihr von den Göttern mitgegebene Büchse zu öffnen, und somit unzählige Plagen für den Körper und Leiden für die Seele der Menschen freisetzte. Zurück blieb nur die Hoffnung als einzige Wohltat unter den Übeln, welche die Götter zuunterst in das Gefäß gegeben hatten, um die Menschen in ihren Leiden zu trösten. Dieses Sinnbild aus der griechischen Mythologie passt vergleichsweise zu Kohrs Gedanken über die Leiden des Menschen. Nicht nur Liebe, Hass, Lust und Schmerz, sondern auch Krankheit, Delinquenz, Wahnsinn und Tod durchkreuzten und durchquerten die Hoffnung auf Normalität des menschlichen Lebens, denn „die Lebensführung kann allenfalls versuchen, mit den Widersprüchen zu leben, um nicht von ihnen zerrissen zu werden, und eine Kunst des Umgangs mit ihnen zu finden“. Die Widersprüche, das Leid, die Übel, das Elend werden niemals vollständig vermeidbar sein. Doch auf die Fähigkeit, sie zu bewältigen oder zu ertragen, hat der Mensch sehr wohl Einfluss. Diesen muss er, so die Forderung Kohrs, dahingehend geltend machen, in kleinem, überschaubaren Rahmen zu leben und sich der permanenten, ins Unendliche schreitenden Vergrößerung und Vermehrung zu widersetzen. Von diesem Gesichtspunkt aus fordert Kohr die Schaffung von Grenzen, die jedoch nicht, wie oft fälschlich angenommen, die Abgrenzung von anderen im Sinne geschlossener Gesellschaften, sondern die Abgrenzung nach innen gegen Vergrößerung darstellen sollen. Die für diese offenen Gesellschaften aufgestellten Ordnungen müssen stets unter dem Gesichtspunkt des guten Lebens erstellt werden.

Bei der Untersuchung einer Gesellschaftsordnung, die dem Menschen ein gutes Leben ermöglichen soll, ist es daher unumgänglich, Prämissen zu setzen, von denen ausgegangen werden kann. Ist diese Prämisse beispielsweise das Gesetz der freien Marktwirtschaft nach der Klassischen Theorie der Ökonomie oder das Gesetz der Demokratie als einziger Garant für Friede, Freiheit und Wirtschaftswachstum, so finden wir durchaus ein in sich logisches und nahezu widerspruchsfreies System vor. Ändern wir jedoch diese Gesetze, werden die scheinbar logischen Argumente brüchig und widersprüchlich. Eine der Anfangsbedingungen von Kohr für das ökonomische Argument lautet: „Was (...) unter der Einwirkung der ungeheuer gewachsenen Produktion unserer Zeit tatsächlich gestiegen ist, das ist weniger der Lebensstandard, als das Existenzminimum. Wir schwimmen in mehr Wasser, aber wir stecken immer noch bis zum Hals darin. ... Die Frage lautet also nicht mehr, ob wir ohne unsere hypermodernen elektronischen Erfindungen, unsere Autos, Rundfunk- und Fernsehgeräte schlimmer daran wären. Sie sind unsere Schwimmausrüstung geworden.“ Prämisse 1 für den Aufbau eines neuen ökonomischen Arguments lautet daher mit anderen Worten: „Immer wenn es zu einer Vermehrung von Luxusgütern kommt, sinkt der Lebensstandard.“

Eine andere Anfangsbedingung ist Kohrs philosophisches Argument für die Kleinheit: „Nur relativ kleine Körper (...) besitzen Stabilität. Unterhalb einer gewissen Größe geht alles ineinander über, verbindet sich oder häuft sich an. Oberhalb einer gewissen Größe kollabiert oder explodiert alles. ... Dies bedeutet nicht, dass die ideale Größe der existenten Dinge das Allerkleinste darstellen soll. ... Als Folge dessen können Dinge genau so gut zu klein wie zu groß sein, wobei beiden Entwicklungszuständen eine Instabilität anhaftet. ... (...) Die Instabilität des zu Kleinen (...) ist eine konstruktive Instabilität ... Anhäufungen und Zusammenlegungen (erfolgen) so lange, bis eine richtige und stabile Größe erreicht wird. ... Die Instabilität des zu Großen ist eine destruktive. ... Der gleiche Prozess, unterhalb einer gewissen Größe nützlich, führt nun nicht zur Reife, sondern zur Auflösung.“ Prämisse 2.1. für den Aufbau eines neuen philosophischen Arguments lautet daher: „Immer wenn etwas zu klein ist, sammelt es sich, bis es eine optimale Größe erreicht hat.“ Prämisse 2.2.: „Immer wenn etwas zu groß ist, löst es sich auf.“

Kohrs kulturelle Argumente seien hier auf ein zentrales reduziert: „Das Leben eines Menschen liegt im Geiste, und der Geist kann sich nur unter dem unauffälligen Schutz einer kleinen Gesellschaft entwickeln. Es ist daher kein Zufall, wenn die Kultur der Welt in kleinen Staaten produziert wurde.“ Gründe hierfür liegen, so Kohr, darin, dass es erstens in Kleinstaaten zu keiner gefährlichen Art der Befriedigung von Macht kommt, zweitens die Menschen aus sozialer Knechtschaft (Sozialdiensten) befreit sind und drittens die Vielfalt menschlicher Erfahrung (nicht in großer Zahl, aber in großer Vielfalt) nur in kleinen Staaten erlebbar ist. Stets beruft er sich auf die kulturellen Leistungen der kleinen, griechischen Stadtstaaten der Antike und der italienischen Stadtstaaten zur Zeit der Renaissance. Daraus lässt sich ein weiteres Gesetz, Prämisse 3, ableiten: „Immer, wenn gesellschaftliche Einheiten zu groß werden, verschwindet die kulturelle Leistung.“

Das (aus politikwissenschaftlicher Sicht) wohl wichtigste Argument ist bei Kohr ein politisches: „In einem kleinen Staat wird die Demokratie sich in der Regel durchsetzen, unabhängig davon, ob sie als Monarchie oder als Republik organisiert ist oder sogar als Autokratie... Der kleine Staat ist aufgrund seiner Natur immanent demokratisch... Der einzelne ist der Regierung physisch zu nahe, um den

Grund ihrer Existenz zu sehen: dass sie da ist, um ihm zu dienen, dem Individuum, und sonst überhaupt keine Funktion hat... Während jede Art von Kleinstaat, ob republikanisch oder monarchistisch, von Natur aus demokratisch ist, ist jede Art von großem Staat von Natur aus undemokratisch.“ Der letzte zitierte Satz kann nahezu unverändert als Prämisse 4.1. Geltung bekommen: „Immer, wenn ein Staat klein ist, ist er demokratisch.“ Prämisse 4.2: „Immer, wenn ein Staat zu groß ist, ist er undemokratisch.“

Die Problematik mit (Natur)Gesetzen in den Sozialwissenschaften wurden im Kapitel über die Erkenntnisproblematik bereits dargelegt. Hier soll lediglich aufgezeigt werden, dass die soziale Realität nicht weniger auf gewissen, vermutlich falschen (ökonomischen, politischen, kulturellen oder philosophischen) Grundannahmen ruht wie die eben beschriebenen. Es ist Vorstellungskraft notwendig, sich eine geistige „Realität“ im Kopf zu schaffen, die von anderen Grundvoraussetzungen ausgeht, als es die gegenwärtige, physische Realität tatsächlich erlebbar macht. Denn dass auch der in westlichen Demokratien vorherrschende ökonomische Dogmatismus nur scheinbar auf (marktwirtschaftlichen) Gesetzen beruht, hat beispielsweise das Börsenfrühjahr 2000 an den Märkten der sogenannten New Economy deutlich gemacht. Zu dieser Zeit wurden die Regeln der Betriebs- und Volkswirtschaft schlicht aus den Angeln gehoben. Die künstliche Aufblähung von Unternehmensbeteiligungen (in Form von Aktien) konnte nicht auf Marktgesetze, sondern nur auf die individuelle Psyche jedes Aktionärs zurückgeführt werden und hat in den USA binnen weniger Monate Billionen von US-Dollar regelrecht vernichtet. Der Aktienmarkt unterliegt keinem „Naturgesetz“. Sonst gäbe es nur Gewinner. Ebenso verhält es sich mit dem Phänomen von selbstzerstörenden oder selbsterfüllenden Prognosen. Niemand kann mit Sicherheit wissen, ob ein nicht eingetretenes Ereignis nach Aussprache der Prognose deshalb nicht eingetreten ist, weil die Prognose ausgesprochen wurde, oder ob es auch ohne Prognose nicht eingetreten wäre (selbstzerstörend). Oder ob ein Ereignis nur deshalb eingetreten ist, weil die Prognose ausgesprochen wurde (selbsterfüllend). Beispielsweise verkündet der Wirtschaftsminister für das nächste Monat den Anstieg der Preise für Butter. Aufgrund dessen kaufen die Menschen noch schnell Butter in großen Mengen zum günstigen Preis. Wegen der steigenden Nachfrage kommt es zur Preissteigerung. Die Prognose hat sich selbst erfüllt. Ohne Prognose wäre nichts passiert. Dies ist jedoch kein Gesetz. Nur Spekulation. Die dargestellten Prämissen erheben keinen Anspruch auf Wahrheit. Sie sollen lediglich zeigen, dass es jenseits des globalen, ökonomischen, politischen, kulturellen und philosophischen Größenwahns etwas geben kann, das ebenso an den Glauben daran gebunden ist, wie der Glaube an das Sein (im Gegensatz zum Haben), den Glauben an die Lösungsfähigkeit durch Vernunft, den Glauben an die Freiheit oder den Glauben an Toleranz.

Drei Prämissen sollen bei Leopold Kohr jedoch nicht unkritisiert bleiben. Im Gegenteil. Sie sollen mit Karl Poppers Ideen und den Gedanken der Aufklärung verknüpft und dadurch verbessert werden.

Der erste Punkt betrifft das Historizismusproblem. Kohrs Gesamtwerk unterliegt starken historizistischen Zügen nach dem Muster eines Oswald Spengler oder Arnold Toynbee. Der Untergang des Abendlandes und Der Gang der Weltgeschichte sind keine zwangsläufige Entwicklung eines historischen „Naturgesetzes“. Denn wenn dem so wäre, hätte der Mensch keine Freiheit. Doch menschliches Handeln ist frei und nicht determiniert (auch das ist eine Prämisse, noch dazu eine

nicht beweisbare). Kohr tritt hier in die Fußstapfen der Historizisten. Dem Historizismus frönt er insbesondere im letzten Kapitel in Das Ende der Großen. Darin beschreibt er den unausweichlichen Weg zurück zur Kleinheit, der zwangsläufig (historisches „Gesetz“) über die Größe führen muss: „Offensichtlich ist die einzige Alternative zur Kleinheit die Größe, und das einzige, was die Welt tun kann, wenn sie den Weg zurück nicht gehen will, ist, den Weg der großen Macht bis zu seinem logischen Ende weiterzugehen.“ Bereits jetzt kann bewiesen werden, dass Kohr nicht mit all seinen Prophezeiungen ganz richtig lag: „Als Resultat der Koexistenz der beiden letzten Machtblöcke Russland und Amerika wird es zum Krieg kommen... Deshalb wird, wenn nicht durch ein Wunder die beiden Imperien aus sich selbst heraus zerfallen, das Unabänderliche geschehen... Der darauffolgende Krieg wird dann eine Woche oder einen Monat oder ein Jahrhundert dauern. Wie lange er immer ist, es wird nur einen Überlebenden geben. Dieser Überlebende wird endlich das monströse Ideal unserer trostlosen Planer verwirklichen, das sinnlos und durch so einen hohen Preis zustande gekommen ist – den Weltstaat. Das Imperium totaler Einheit, Gleichheit und des Friedens.“ Der Krieg blieb uns, der Vernunft sei Dank, erspart. Darin lag Kohr falsch. Das von ihm beschriebene „Wunder“ ist mit dem Fall des Eisernen Vorhanges eingetreten. Ebenso der Zerfall des Sowjet-Imperiums. Und es hat tatsächlich nur einen Überlebenden gegeben, dessen Doktrin nun vom „Verlierer“ wie eine Droge in sich aufgesogen oder besser gesagt, wie eine Käseglocke über sich gestülpt wird. Dies rechtfertigt jedoch nicht die Prognose, dem letzten Überlebenden einer längst überholten Doktrin werde es letztlich ebenso ergehen (müssen – da historisches „Naturgesetz“). „Es wird keinen Krieg geben, um ihn (den endgültigen Weltstaat (Anm.)) zu beenden. Er wird nicht explodieren. So wie die alten Kolosse des stellaren Universums, wird er langsam in sich zusammensinken und seiner Nachwelt als seinen Beitrag nur einzelne Fragmente hinterlassen – die kleinen Staaten –, bis der Konsolidierungsprozess einer Großmachtentwicklung wieder von neuem beginnt.“ Diese Behauptung vom „natürlichen“ Zyklus in der Geschichte diskreditiert den Menschen jedoch zu einer willenlosen Maschine und stellt die gesamte Philosophie der Aufklärung in Frage. Mehr noch: Sie stellt den Menschen intellektuell wieder hinter das Zeitalter der Aufklärung zurück, in dem sich der Mensch doch endlich seiner individuellen Freiheit bewusst wurde. Wer auch nur im Geringsten noch an die Freiheit des Willens und die Stärke der Vernunft glaubt, muss an dieser Stelle dem Historizismus mit Feuer und Schwert entgegentreten.

Der zweite Kritikpunkt betrifft Kohrs Schwärmerei für die Kleinstaatenwelt des Mittelalters und des alten Griechenlands: „Das (vgl. letztes Zitat oben (Anm.)) ist nicht gerade ein schöner Ausblick. Was aber schön daran ist, ist die Entdeckung, dass sich in der Periode zwischen der intellektuellen Eiszeit der Großmachtherrschaft die Geschichte wahrscheinlich wiederholen wird und die Welt, klein und wieder frei, noch einmal eine jener Zeiten kultureller Größe erleben wird, die die Kleinstaatenwelt des Mittelalters und des alten Griechenlands kennzeichnete.“

Es ist schlichtweg falsch, zu glauben, die Griechen im antiken Griechenland wären ebenso wie die Humanisten in den norditalienischen Kleinstaaten am Ende des Mittelalters keinen Problemen ausgesetzt gewesen (das hat Kohr auch nicht gemeint). Die Philosophie der Trias im antiken Griechenland erwuchs letztlich auch aus den unerträglichen politischen Verhältnissen der damaligen Zeit. Der Peloponnesische Krieg, an dem sich Sokrates beteiligte, war bestimmt kein Zeichen von kultureller Größe. Ebenso wenig wie die Einführung neuer Götter und die Verurteilung Sokrates wegen Gotteslästerung und Schändung der Jugend zum Tode. Auch Platon war enttäuscht von der Politik in Athen unter dem Schreckensregime der Tyrannis der Dreißig, dem auch Verwandte und

Bekannte von ihm angehörten und zog sich schon bald in die Philosophie zurück. Nach dem Sturz der Tyrannen setzte er zwar erneut Hoffnung in die Demokraten, wurde jedoch auch von ihnen enttäuscht, als sie Sokrates zum Tode verurteilten. Auch Aristoteles geriet nach dem Tod Alexanders des Großen (dessen Erzieher er war) 323 politisch unter Druck, wurde schließlich wie Sokrates wegen Gottlosigkeit angeklagt und musste nach Chalkis auf Euböa fliehen, um demselben Schicksal, wie es Sokrates ereilte, zu entgehen. Und gerade jener Punkt müsste Kohr eigentlich stutzig gemacht haben, denn auch die Ära Alexanders fällt in den Zeitraum des „alten“ Griechenlands der intellektuellen Trias (insbes. Aristoteles, den Kohr als Untermauerung seiner Argumente des öfteren zitiert). Sein Reich war gewiss nicht klein sondern erstreckte sich zur Zeit der größten Ausdehnung als politisch wie kulturell vorherrschende Großmacht von Griechenland bis Indien. Somit hat jede Zeit ihre Probleme – die Zeit der Dreißig Tyrannen im kleinen Athen ebenso wie die Zeit Alexanders, als Griechenland vorübergehend Weltmacht wurde. Es ist jedoch so, dass Kohr durchaus recht behält mit seiner Behauptung, die Lösungsfähigkeit von Problemen sei in kleinen sozialen Einheiten besser gegeben als in großen, da die Probleme physisch näher bei den Menschen sind. Nun könnte jedoch argumentiert werden, dass die Summe von hundert kleinen Problemen gleich ist der Summe von zehn großen Problemen. Tatsächlich werden die Probleme ab einer gewissen Größe, jenseits der „kritischen“ Größe, zu deren Lösungsmöglichkeit überproportional groß. Vergleichbar mit dem Verhältnis von Geschwindigkeit und Bremsweg bei einem Kraftfahrzeug: Doppelte Geschwindigkeit – vierfacher Bremsweg. Die Anzahl der Probleme bleibt nämlich stets konstant, doch ihre Größe quadriert sich zur Vergrößerung der sozialen Dichte. Anders wäre es, wenn die Anzahl der Probleme durch Vergrößerung überproportional sinken würde. Das wäre dann tatsächlich ein Nullsummenspiel. Doch dem ist nicht so. Korruption, Arbeitslosigkeit, Mord und Totschlag wird es immer geben. Im Großen wie im Kleinen. Derartige Probleme werden in großen sozialen Einheiten nicht weniger – dagegen steigt jedoch die Schwierigkeit, ihrer habhaft zu werden. Dies würde jedoch die Schwärmerei Kohrs für die Kleinstaatenwelt des alten Griechenlands und den Italienischen Stadtstaaten wieder rechtfertigen. Wo liegt hier also die Kritik? Die kritischen Überlegungen betreffen die Tatsache, dass es zu jeder Zeit in der Geschichte des Menschen Regionen gegeben hat, in denen nahezu ein soziales, ökonomisches, politisches und kulturelles Optimum im Kohr’schen Sinne vorherrschte. Mögen es in der Antike die griechischen und in der Renaissance die italienischen Stadtstaaten gewesen sein, so waren es in der Neuzeit vielleicht Liechtenstein, das Erzbistum Salzburg oder die Schweiz (Regionen, bei denen Kohr ohnehin stets ins Schwärmen geriet). Es ist nicht sinnvoll, der „guten, alten Zeit“ nachzutrauern, einer Zeit, die bei genauerer Betrachtung oft gar nicht so gut war, wie ihr verklärtes, verträumtes, schwärmerisches Bild vielleicht vermitteln mag. Es geht nicht darum, den Zustand vergangener Tage künstlich wieder herzustellen, sondern aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen um mit vernünftigen Mitteln der Gegenwart eine lebenswerte Zukunft zu gestalten. Die Kritik der Gegenwart alleine genügt hier nicht. Wie schon Albert Einstein feststellte, sind zwei Dinge unermesslich: Das Universum und die menschliche Dummheit (wobei er sich bei ersterem nie ganz sicher war). Es genügt daher nicht, stets nur den Istzustand zu hinterfragen und durch die Elimination des Schlechten automatisch auf das Gute zu hoffen, da den Menschen stets neue Dummheiten einfallen, die noch nie zuvor aufgetreten sind. Die „kritische“ Form der Zukunftsgestaltung alleine lässt zu viel Spielraum für unerwünschte Nebenwirkungen. Ebenso die Wiederbelebung veralteter Staatsformen, Ismen, Dogmen oder Utopien. Die Tugend liegt auch wieder einmal in der aristotelischen Mitte zwischen zwei Extremen.

Drittens sei jener Punkt bei Kohr kritisiert, der mit den beiden erstgenannten in enger Verbindung steht: Die holistische Utopie der künstlichen Wiedererschaffung einer historischen Kleinstaatenwelt: „Die rein geometrische Aufteilung Amerikas müsste (...) in Europa nach traditionellen Stammesgrenzen modifiziert werden. Diese Karte zeigt annähernd die „natürlichen“ Teile Europas. Da sie alle ziemlich gleich groß sind, sind sie ideal geeignet, Europa ideal zu fördern.“

In der Tat hat sich seit der Zeit, zu der Kohr diese Karte erstellte, vieles verändert, das Kohrs These bestätigt: das Sowjetimperium und Jugoslawien sind in eine Vielzahl kleiner Teilrepubliken zerfallen (quer durch Zentraleuropa von Estland bis Mazedonien), aus der Tschechoslowakei wurde die Tschechische Republik und die Slowakei, Schottland erhielt mehr Autonomie zugestanden, die Autonomiebestrebungen in Irland und im Baskenland sind nach wie vor von heftiger Gewalt überschattet. Doch Föderation macht stets die Problematik „traditioneller Stammesgrenzen“ sichtbar. Damit einher geht die Schaffung einer in sich scheinbar homogenen, geschlossenen Gesellschaft, die sich symbolträchtig vom Rest der Welt abzuheben versucht. Darüber hinaus entsteht dadurch wieder dieselbe Krankheit, vor der Kohr permanent warnte: Fusionitis. Die Kleinen suchen Partner, Verbündete und schließen sich in supranationalen Gebilden wieder zu Supermächten zusammen. Die Ursachen hierfür sind in eben diesem Charakter der Stammesgrenzen zu suchen, die auch unter der Bezeichnung Staat, Nationalstaat oder Nation Eingang in die politikwissenschaftliche Untersuchung gefunden haben. Die Krankheit der Fusionitis kann erst durch den in sich geschlossenen Aus- und Abgrenzungscharakter zu einem unerwünschten Krebsgeschwür heranwachsen. Die Idee der offenen Gesellschaften ohne physische und psychische Grenzen würde dieses Phänomen von vornherein unterbinden, da auch bei (unerwünschten) Zusammenschlüssen keine (erweiterten, größeren) Grenzen mehr entstehen. Doch dieses Vorhaben verlangt erstens die Verschmelzung mit den Ideen Poppers und zweitens Aufklärung. Die Rekonstruktion einer antiken oder mittelalterlichen Kleinstaatenwelt ist bei Kohr holistische Utopie, die jedoch relativiert betrachtet werden muss: „Lasst die Kritiker reden, hat Marx, Dante zitierend, in seinem Vorwort zum Kapital gesagt. Auch ein mittelalterlicher Schlaf ist besser als Schlaflosigkeit in modernen Faulbetten. Wenn ich von den Segnungen der früheren Kleinstaatenwelt spreche, wird mir oft vorgehalten, dass zwar alles sehr romantisch war, dass es aber im Zeitalter unseres gigantischen Fortschrittes keinen Sinn hat, zurückzugehen. Worauf ein alter Freund zu antworten pflegt: „Wenn man den Rand des Abgrundes erreicht hat, dann ist das einzige, was Sinn hat, zurückzugehen.““ Es darf jedoch nicht Ziel sein, den Zustand vergangener Jahrhunderte wiederzubeleben. Vielmehr ist es notwendig, Veränderungen unter Berücksichtigung der Philosophie der Kleinheit und den neuen Erkenntnissen der Wissenschaft der Gegenwart in kleinen Schritten zuzulassen. Der „Rückschritt“ vom Abgrund kann bildlich auch so weiter interpretiert werden, dass nur ein paar Schritt zurückgetreten wird, um den Abgrund in sicherer Entfernung entlang zu gehen und einen sicheren Weg zu suchen, der weiterhin nach vorne, in die Zukunft führt.

Ein vierter Punkt betrifft die Hinterfragung der Größe sozialer Einheiten im Hinblick auf die Form der Regierung. Kohr behauptet stets, die Probleme entstünden nicht durch die Art der Verfassung eines Landes (demokratisch, monarchisch, aristokratisch etc.) sondern ausschließlich durch dessen Größe: „Das gleiche Gesetz, das eine Atombombe spontan zur Explosion bringt, wenn das spaltbare Material seine kritische Größe erreicht, scheint auch eine Nation zu veranlassen, spontan aggressiv zu werden sobald ihre Macht ein kritisches Volumen erreicht. Keinerlei Entschlossenheit ihrer Führer, keine Ideologie, nicht einmal die christliche Ideologie von Liebe und Friede selbst, kann sie daran hindern, in einen Krieg auszuarten. Auf die gleiche Weise kann kein aggressives Verlangen und keine Ideologie, nicht einmal die Ideologie des Nazismus oder des Kommunismus, eine Nation zu einem Angriff führen, solange ihre Macht unterhalb des kritischen Volumens liegt. Alles hängt immer vom physischen Element der Macht ab, die in ihrer Größe abhängig ist von der Größe der Gemeinschaft, von der sie ausgeht. So entsteht bei einem gewissen Volumen Aggression als unvermeidliche Konsequenz. Sie scheint die Ursache jedes und aller Kriege zu sein, die einzige und immer gleiche Ursache von Kriegen.“ Das kritische Volumen der Macht ist auch von der Art der Regierung abhängig. Verschiedene Untersuchungen im Bereich der Internationalen Politik haben gezeigt, dass Demokratien friedliebendere und tolerantere Regierungsformen sind als alle anderen bisher bekannten. Dies hängt von verschiedenen Faktoren ab: Die Amtsdauer der Regierungschefs ist zeitlich beschränkt und die meisten von ihnen streben eine Wiederwahl an. Daher kann die Meinung des Plebs nicht nur schwerlich übergangen werden. Krieg ist mit sehr hohen Kosten verbunden, die sich in Demokratien kaum sinnvoll rechtfertigen lassen. Die Information erfolgt in Demokratien üblicherweise ohne Zensur oder sonstiger Einschränkungen. Dies erschwert eine Geheimpolitik (z.B. über Bündnisse mit Kriegsgenossen) ungemein. Daraus jedoch die These abzuleiten, Demokratien führten gegeneinander keine Kriege (sozusagen als „Naturgesetz“) ist überaus riskant und vermutlich falsch. Denn auch die Demokratie wird ab einer gestimmten Größe tyrannisch und gefährlich. Doch ist hier die kritische Größe woanders anzusetzen als beispielsweise in einer kommunistischen, nationalistischen oder faschistischen Diktatur. Die von Kohr als „Streckfaktor des Optimums“ bezeichnete Größe für eine Gesellschaft hängt durchaus von der Form der Regierung ab: „Wie weit man das Grenzband dehnen kann, hängt von drei Veränderlichen ab, die diesmal nicht an eine weitere Funktion der Gesellschaft gebunden sind, sondern an die Fähigkeit des Menschen, die ursprünglichen Aufgaben in vergrößertem Maßstabe durchzuführen. Eine dieser Veränderlichen ist technischer, die andere bildungsmäßiger und die dritte organisatorischer Art.“ Der hier fehlende Punkt ist die Form der Regierung. Von allen Regierungsformen erlaubt es nur die Demokratie, das Grenzband am Weitesten zu dehnen. Doch auch hier gibt es eine Grenze, die beispielsweise mit der Einrichtung der Europäischen Union in ihrer derzeitigen Form längst überschritten wurde.

Es geht nicht darum, diese Theorie der optimalen Gesellschaftsgröße von heute auf morgen wie eine Käseglocke über den derzeitigen politischen, kulturellen, philosophischen und ökonomischen Istzustand überzustülpen (z.B. durch Revolution), sondern es schlicht bei der Umsetzung zukünftiger Projekte, Pläne oder Visionen zu berücksichtigen, sozusagen als erkenntnisleitendes Interesse im Gedächtnis zu wahren. Die Verwirklichung kann, wenn überhaupt, nur ein langsamer Weg sein. Ein Weg, dessen Beschreitung an sich schon das Ziel ist. Denn gäbe es ein Ziel, wäre es nichts anderes als die Verwirklichung eines platonischen Idealzustandes, von dem sich bereits Aristoteles noch zu Platons Lebzeiten vehement distanzierte. Um diese Idee der Veränderung besser verstehen zu

können, ist es notwendig, die Stärken der Philosophie der Stückwerktechnik Karl Poppers einschließlich ihrer Schwächen zu kennen! Somit sei hier dort angesetzt, wo Kohr endet. Auf die Frage nach der Verwirklichung seiner Ideen antwortet Kohr kurz mit Nein! und argumentiert dies, wie bereits beschrieben, in Anlehnung an die Kulturkritiker der Jahrhundertwende mit historizistischen „Naturgesetzen“, von denen sich Popper vehement distanziert. Dies würde fälschlicher Weise bedeuten, dass es dem Menschen nicht möglich ist, sein Handeln frei zu bestimmen, da alles durch ein holistisches Naturgesetz, dem die gesamte Menschheitsgeschichte unterliegt, vorherbestimmt ist.

Kapitel III

In kleinen Schritten zu neu aufgeklärten, offenen Gesellschaften mit optimaler Größe

Die Frage nach dem Sinn gesellschaftlicher Zusammenschlüsse stand als erkenntnisleitendes Interesse dieser Arbeit stets an erster Stelle. Sinn eines gesellschaftlichen Zusammenschlusses kann nur sein, dem Menschen in der Gesellschaft ein besseres Leben zu bieten, als lebte er allein. „Da wir sehen, dass jeder Staat eine Gemeinschaft darstellt und jede Gemeinschaft um eines bestimmten Gutes willen besteht, (...) ist es klar, dass alle Gemeinschaften nach einem Gut trachten, am meisten aber ... die Gemeinschaft, die von allen die entscheidendste ist und alle anderen Gemeinschaften umspannt. Diese aber ist der sogenannte Staat und die staatsbürgerliche Gemeinschaft.“ Über das gute Leben und insbesondere die Unmöglichkeit, das eine, wahre gute Leben zu definieren, wurden bereits Untersuchungen angestellt. Es muss stets darauf geachtet werden, dass es bei jedem verstandesmäßigen Eingriff in das Sein zu einer Entfernung vom guten Leben im echten Urzustand kommt. Und es ist der Mensch mit Verstand, der entscheidet, ob diese Entfernung hin zum Besseren oder hin zum Schlechteren statt findet und er entscheidet auch darüber, was besser und was schlechter ist. Daher muss er sich im ersten Schritt darüber im Klaren werden, was denn das Gute

und was das Schlechte sei, um so überprüfen zu können, ob er sich, ausgehend vom echten Urzustand, auf das eine oder das andere hin bewegt.

Auf den Staatsbegriff im heutigen Sinne und die damit verbundenen Probleme der geschlossenen Gesellschaften wurde bei Popper und seiner Idee von der offenen Gesellschaft näher eingegangen. Die Nationalstaaten in Europa haben ihr Wesensmerkmal als in sich homogene Gruppe von Menschen (sofern sie es überhaupt jemals besaßen) längst verloren. Der klassische Staatsbegriff ist in Auflösung begriffen und sollte daher durch gesellschaftlichen Zusammenschluss ersetzt werden. Der moderne gesellschaftliche Zusammenschluss kann sich in Zukunft nicht an alten, oft künstlich erzeugten Grenzziehungen, die die eine geschlossene Gesellschaft willkürlich von der anderen abgrenzt, orientieren. Auf der Suche nach dem guten Leben in offenen Gesellschaften einer geistig globalisierten Welt kommt es zu neuen Herausforderungen.

Das gute Leben als Idealzustand kann es nicht geben, weder für das Individuum noch für ein Kollektiv. Denn darin läge die platonische Schwäche von der Idee des guten Lebens. Doch ohne Ideen und Visionen wäre die Frage nach einem telos ohne jeden Zweck und der Mensch müsste dem Nihilismus verfallen. Ideen, Utopien und Visionen sind nichts Schlechtes an sich, sondern lediglich ein Wesensmerkmal des Menschen. Auch Ideen, Utopien und Visionen mit holistischem Absolutheitsanspruch, die als Endziel für die gesamte menschliche Gesellschaft Gültigkeit haben und von heute auf morgen verwirklicht werden sollen, haben durchaus ihre Berechtigung (z.B. die Vision vom Weltfrieden, die Idee von einer Welt ohne hungerleidende Menschen). Problematisch und gefährlich wird es, sobald begonnen wird, die geistigen Ausgeburten in die Praxis umzusetzen. Zwei Atombomben auf Japan – dem Weltfrieden zuliebe, globale, freie Marktwirtschaft – den nimmersatten Kapitalisten zuliebe, die Rückkehr zu mittelalterlichen Kleinstaaten – der optimalen Gesellschaftsgröße zuliebe, et cetera. Um die Probleme auf dem Weg zur Verwirklichung diverser Vorstellungen möglichst gering zu halten, bietet die Stückwerktechnik in aufgeklärten, offenen Gesellschaften mit optimaler Größe, eine sinnvolle Alternative.

5.1. Schrittweise Veränderung

Das bereits beschriebene Problem der Theorie der kleinen Schritte liegt erstens darin, dass auch Veränderungen zum Schlechten in kleinen Schritten vollzogen werden können. Als Beispiel erwähnte ich die langsame, schrittweise Demontage der Demokratie in Österreich zur Zeit des Austrofaschismus. Der Übergang zur Herrschaft des Nationalsozialismus war auch in Österreich nur ein weiterer kleiner Schritt zum scheinbar „Besseren“. Am Ende des Zweiten Weltkrieges gab es kein langsames Zurück in Form von kleinen Schritten mehr. Das Ende wurde radikal und binnen weniger Monate im Bombenhagel der Alliierten durch militärische Überlegenheit erzwungen. Es war notwendig. Doch stellt sich die Frage, ob es überhaupt soweit hätte kommen müssen. Um der Theorie der kleinen Schritte das Wort zu reden, wäre es notwendig gewesen, bereits Jahre zuvor viele kleine Schritte in eine andere Richtung zu setzen. Wie, bleibt reine Spekulation. Doch ist es so, dass auch heute, jetzt, in diesem Augenblick, die Weichen so zu stellen sind, dass in Zukunft ein radikaler Wandel, der stets mit Leiden verbunden ist, vermieden werden kann. Die Theorie der

kleinen Schritte macht nur dann Sinn, wenn die kleinen, schrittweisen Veränderungen vor einem Zeitpunkt stattfinden, an dem es für kleine Schritte zu spät ist und nur noch brutale Maßnahmen greifen. Die ökonomische Schocktherapie in Polen nach dem Ende des kommunistischen Terrors ist ein praktisches Beispiel für radikale Intervention. Der Terror der Ökonomie, wie ihn Viviane Forrester treffend beschreibt, ersetzt übergangslos (ohne die kleinen Schritte) den Terror des Kommunismus. Von Extrem zu Extrem, oder, wie ein altes Salzburger Sprichwort sagt, „vom Regen in die Traufe“. Der langjährige Berater in wirtschaftlichen Angelegenheiten der Regierung Clinton (1993 – 1997) und Chefvolkswirt sowie Vice President der Weltbank (1997 – 2000), Joseph Stiglitz, lässt kein gutes Haar an dem Versuch, ein Wirtschaftssystem über ein anderes „überzustülpen“: „Ich war ein entschiedener Befürworter der von den Chinesen betriebenen „Politik des sanften Wandels“, die sich in den letzten zwanzig Jahren für sie ausgezahlt hat. Aus dem gleichen Grund übte ich heftige Kritik an einigen der radikalen Reformstrategien, wie etwa der „Schocktherapie“, die in Russland und einigen anderen Ländern der vormaligen Sowjetunion so jämmerlich scheiterte.“ Die von Stiglitz als „Politik des sanften Wandels“ beschriebene Reformmöglichkeit kann zweifelsfrei auch als Theorie der kleinen Schritte interpretiert werden.

Die wohl größte Gefahr des derzeitigen neoliberalen ökonomischen Dogmas der westlichen Industrienationen liegt darin, dass es jederzeit zu einem radikalen Umbruch kommen kann, da dieses Dogma auf einer grundlegend falschen Prämisse ruht – der Prämisse von immer mehr haben müssen: „Man kann das menschliche Problem des Kapitalismus folgendermaßen formulieren: Der moderne Kapitalismus braucht Menschen, die in großer Zahl reibungslos funktionieren, die immer mehr haben wollen, deren Geschmack standardisiert ist und leicht vorausgesehen und beeinflusst werden kann.“ Der Kapitalismus braucht ebenso wie der Kommunismus die unaufgeklärten Massenmenschen, die wie die Ameisen in unreflektierter Art und Weise in den „modernen“ Massenwohnanstalten leben und unter der Bezeichnung „Kaufkraft“ in die Geschichte der Volkswirtschaftslehre Eingang finden. Ohne eine empirische Untersuchung angestellt zu haben, soll hier gefragt werden, wo es denn eher als lebenswert erscheint? In einer der nach wie vor gebauten Plattenbausiedlung nach sozialistischem wie kapitalistischem Vorbild oder lieber im Schloss Chambord im Tal der Loire, zwischen Tours und Orleans? Wofür würden sich, empirisch gemessen, wohl die meisten Befragten entscheiden? Die Prämissen von Sozialismus und Kapitalismus sind, wie bereits beschrieben, dieselben: Ein permanentes mehr haben müssen. Die zu Fleisch gewordene „Kaufkraft“ muss in Massengettos ordnungsgemäß verwahrt und bei Brot und Spielen bei Laune oder unter permanenter Geheimdienstbeobachtung in Zaum gehalten werden.

Links: errichtet als Zeichen der Modernität: Die Trabantenstadt Berlin-Marzahn – eine Plattenbausiedlung für über 20.000 Einwohner, Nutzungsdauer ca. 30 Jahre.

Rechts: Schloss Chambord im Tal der Loire, errichtet zwischen 1519 und 1559.

Angenommen, es käme beispielsweise zu einer Konsumverweigerung oberhalb der essentiellen Grundbedürfnisse, dann bräche das Ideengebäude des Kapitalismus in sich zusammen. Dies führte unweigerlich zu einem radikalen Wandel, einer Revolution, die vorübergehend jedenfalls mit Leid verbunden wäre. Somit ist klar, dass für die Umsetzung der Theorie des trial and error Aufklärung notwendig ist. Nur ein aufgeklärtes Individuum, das die Vergangenheit kennt, die Gegenwart versteht und die Zukunft einzuschätzen vermag ist in der Lage, den Weg der aristotelischen Mitte als den Weg zwischen zwei Extremen zu beschreiten. Die Mitte zwischen Plattenbausiedlungen für Proleten und Schlössern für Monarchen. Die Dialektik darüber, was das Gute und was sein Gegenteil sei, kann durch nichts ersetzt werden. Da jedoch die Ansichten über das Gute und das Schlechte so verschieden sind wie der Geschmack beim Essen oder der Kleidung sind wir gut beraten, stets dem Kleinen das Wort zu reden, um die negativen Folgen, falls „irrtümlich“ der falsche Weg eingeschlagen wurde, möglichst gering zu halten. Kommunikatives Handeln darüber, was denn das Gute sei, welche ethischen und moralischen Vorstellungen vorzuziehen und welche zu verwerfen sind – wie Jürgen Habermas es beschreibt – ist wichtig und notwendig. Doch dürfen auch hier die Grenzen, die sich stets an der Realität bemessen, nicht unberücksichtigt bleiben. Denn von Thomas Hobbes (Grundzüge der Philosophie) wissen wir, dass die Zunge des Menschen gleichsam die Trompete des Krieges und des Aufruhrs sein kann und somit nicht immer versöhnlich stimmt. Habermas idealisierte Kommunikationsteilnehmer, die sich „über Grenzen divergierender Lebenswelten hinweg verständigen, weil sie sich mit dem Blick auf eine gemeinsame objektive Welt am Anspruch auf die Wahrheit, d. h. die unbedingte Gültigkeit ihrer Aussagen orientieren“ werden dieser Vorstellung „nur unter der idealisierenden Voraussetzung gerecht, dass alle relevanten Gründe und Informationen, die überhaupt erreichbar sind, zum Zuge kommen“. Dieser platonische Idealzustand des allwissenden Kommunikationsteilnehmers – sozusagen die Idee des Kommunikators – ist und bleibt ein unverwirklichtes Ideal, das denselben Schwachpunkt in John Rawls Theorie der Gerechtigkeit darstellt: Das allwissende, aufgeklärte Individuum, das hinter dem Schleier des Nichtwissens steht und somit seine künftige Position vor der Schaffung des Gesellschaftsvertrages nicht kennt. Und selbst wenn dieses Ideal verwirklicht wäre, bliebe die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit stets offen. Ein Konsens aller Diskursteilnehmer über einen bestimmten Sachverhalt impliziert nicht automatisch die Erkenntnis der Wahrheit. Und selbst wenn die Wahrheit gefunden würde, hätten die Kommunikationsteilnehmer keine Gewissheit darüber, ob dies tatsächlich die Wahrheit sei. Es ist falsch, wie Plato meinte, die Philosophen als Lenker der Gesellschaften einzusetzen. Vielmehr müssen alle Menschen Philosophen werden. Sinn und Zweck der Aufklärung ist und bleibt es, den Menschen darauf aufmerksam zu machen, sich aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befreien! Wage zu Wissen! Sei Philosoph!

Zweitens ist es entgegen den Vorstellungen Poppers nicht möglich, kleine Schritte im globalen Maßstab anzuwenden. Denn jeder noch so kleine Schritt wäre weltweit ein großer, ein zu großer Schritt. Daher ist es notwendig, diesen Fehler durch Kohrs Theorie der Kleinheit zu verbessern. Doch auch hier finden wir Grenzen: Nach Kohr ist jede kleine Gesellschaftsform immanent demokratisch, unabhängig von der Form ihrer Regierung. Doch sind auch hier zwei Einschränkungen zu machen: Erstens muss die Frage nach dem Wesensmerkmal der Demokratie beantwortet werden und zweitens gilt diese Behauptung nur für offene Gesellschaften wie sie Popper beschreibt.

Hinsichtlich dem Wesen der Demokratie versteht Kohr in eher oberflächlicher Art und Weise die permanente Chance der Herrschaft durch das Volk, unabhängig von der Herrschafts- und

Regierungsform. Dies impliziert durchaus verständlich, dass auch ein Monarch mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht gegen den Willen des Volkes handeln kann, da in kleinen Gesellschaften, in denen die Kontrolle des Monarchen durch seine „Untergebenen“ unkompliziert ist, schon alleine aus Gründen der geringen räumlichen Distanz kaum unantastbare Anonymität entstehen kann und der Monarch bei grober Zuwiderhandlung der Gemeinschaftsinteressen um sein Leben fürchten müsste (Tyrannenmord). Ein Beispiel hierfür ist das Fürstentum Liechtenstein. Hier ließ der Monarch Fürst Hans-Adam II seine Untertanen am 16. März 2003 darüber abstimmen, ob er weiterhin Monarch von Liechtenstein sein, oder ob er nach Wien ins Exil gehen solle. Etwa zwei Drittel der wahlberechtigten Bevölkerung stimmten für einen Verbleib. Nur sechzehn Prozent waren bei einem Gegenvorschlag für eine Stärkung des Parlaments. Liechtenstein ist eine Erbmonarchie mit einem Monarchen an der Spitze der Regierung (die Legislativ- und Exekutivgewalt liegt bei einer Einzelperson). Doch in welcher „reinen“ Monarchie (im Gegensatz zur konstitutionellen Monarchie) lässt der Monarch demokratisch über die Legitimität seines Amtes abstimmen?

Dass alle kleinen Gesellschaften immanent demokratisch sind, ist aber durchaus kein Naturgesetz, höchstens eine soziale Regelmäßigkeit (wobei eine durchgeführte statistische Untersuchung vermutlich nicht repräsentativ sein würde, da es neben Liechtenstein nur sehr wenige, politisch autonome Kleinststaaten auf der Welt gibt (Andorra, San Marino, Vatikanstaat), da in wenigstens einem anderen Beispiel aus der Vergangenheit gezeigt werden kann, dass auch in kleinen sozialen Einheiten über Jahre hinweg ein Tyrann herrschen kann, wie es beispielsweise in Genf unter Calvin der Fall war. Nach Popper geht es jedoch nicht um die permanente Falsifikation von Theorien sondern darum, wie sich eine Theorie in der Praxis bewährt. Er nennt dies den Vorrang des Problems. Und zweitens kann in der Causa Calvin wieder mit Kohrs Philosophie argumentiert werden: auch in kleinen sozialen Einheiten hören die Leiden des Menschen nicht auf zu existieren, sie reduzieren sich jedoch auf ein überschau- und bewältigbares Maß.

Die bereits erläuterte These vom Streckfaktor der Demokratie, der zufolge eine Gesellschaft durchaus größer sein kann als in allen anderen Regierungsformen, bevor sie ihre kritische Größe erreicht, verlangt nach einer Definition der Wesensmerkmale einer demokratischen Regierungsform. In nicht erschöpfender Aufzählung seien genannt: Das Prinzip der Gleichheit der Bürger, welche als Träger der Volkssouveränität Inhaber der Staatsgewalt sind, regelmäßige Wahl der Regierung in freier, gleicher, allgemeiner und geheimer Volkswahl mit der Chance auf Abwahl der Gewählten, das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung in Legislative und Exekutive mit wechselseitigen Kontrollrechten, eine unabhängige Judikative sowie die Chance auf Meinungsfreiheit als zentrales Bürgerrecht, welches die Bildung einer Opposition ermöglicht. Unter diesen Voraussetzungen ist es durchaus möglich, die Kohr'sche Grenze der optimalen Gesellschaftsgröße weiter zu strecken als er es tut. Doch auch hierfür gibt es eine Grenze. Denn die Gefahr besteht darin, dass über der Grenze der kleinen Gemeinschaft, die für sich alleine schon auf Grund ihrer geringen Größe (laut Kohr) immanent demokratisch ist, jede andere Regierungsform, außer der Demokratie mit oben beschriebenen Merkmalen, tyrannisch wird. Was also könnte geschehen, wenn beispielsweise eine demokratische, europäische, supranationale Staatengemeinschaft eines der eben beschriebenen zentralen Wesensmerkmale der Demokratie nicht mehr aufweist? Oder noch kritischer gefragt: Ist die Europäische Union überhaupt demokratisch institutionalisiert? Sie ist es nicht, denn sie weist erhebliche strukturelle Demokratiedefizite auf, die alleine auf ihre Größe zurückzuführen sind. Entsprechend der These des strukturellen Demokratiedefizits der EU seien hier einige Punkte

erwähnt, die letztlich in ganz einfacher und plausibler Art und Weise erklären sollen, weshalb aufgrund der Größe der EU die Strukturen der Demokratie eine derartige Komplexität und Undurchschaubarkeit erreicht haben, dass sie vom Menschen geistig nicht mehr erfasst werden können:

Erstens: Die Tatsache der Forcierung wirtschaftlicher und rechtlicher Integration ließ von jeher die politische Integration hinterherhinken. Entgegen der Idee, Europa ein festes, identitätsstiftendes, gemeinsames Fundament zu schaffen, durch Förderung einer Kultur- und Sprachunion nach Schweizer Vorbild, der Einführung einer gemeinsamen Amtssprache neben der jeweils bestehenden Nationalsprache, damit verbunden die unabdingbare Forcierung des Fremdsprachenerwerbs (am besten einer Weltsprache neben den unzähligen regionalen Sprachen und Dialekten), die langsame, schrittweise Herausbildung eines europäischen Willensbildungsprozesses mit europaweiten politischen Interessensvertretungen, Verbänden und Medien, kommt es in erster Linie zu dem Versuch einer komplizierten Vereinheitlichung ökonomischer und rechtlicher Normen, die vom Nichtjuristen, der nicht in Brüssel im Büro für Agrarsubventionen sitzt, nicht mehr nachvollziehbar sind. Ein Indikator hierfür ist auch die niedrige Wahlbeteiligung zum Europäischen Parlament.

Zweitens: Mit dem Problem der Größe geht das Problem der Mehrheitsentscheidung (unabhängig ob absolut, relativ oder qualifiziert) einher. Für dieses Argument sei hier die Kritische Theorie der Mehrheitsentscheidung (u.a. von Claus Offe) herangezogen, der zufolge u.a. Angelegenheiten von größter Wichtigkeit für die Lebensführung unter Mitwirkung von Vertretern der Regierung der EU Mitgliedsstaaten entschieden würden, doch unter Ausschaltung direkter demokratischer Legitimation durch die Bevölkerung (vgl. weiter unten). Die Mehrheitsregel werde so in modernen Demokratien „zunehmend unterhöhlt“. Und das Wesensmerkmal moderner Demokratien ist: Sie sind groß.

Drittens: Der Verfassungskonvent hat im Juni 2003 einen Vorschlag für eine einheitliche europäische Verfassung ausgearbeitet. Über diesen Vorschlag werden die Staats- und Regierungschefs der Mitgliedsstaaten (inklusive der zehn neuen Beitrittskandidaten Osteuropas) beraten, gegebenenfalls abändernd und schließlich darüber abstimmen. Mit 1. Jänner 2006 soll die neue Verfassung für mehr als eine halbe Milliarde Menschen Gültigkeit haben. Doch in keiner Demokratie – und schon gar nicht in parlamentarischen Demokratien – kann eine neue Verfassung von einem oder mehreren Regierungschefs beschlossen werden. Für die Abänderung einer Verfassung als oberstes Wertgefüge und Grundordnung eines Staates müssen in demokratischen Gesellschaften im Vergleich zu einfachen Gesetzen wesentlich höhere Hürden überwunden werden (qualifizierte Mehrheiten im Parlament und/oder Volksentscheid). Die Verabschiedung einer Verfassung für Europa mit 540 Millionen Menschen durch 25 Staats- und Regierungschefs ist ein eindeutiges Zeichen dafür, dass die EU keine Demokratie, sondern eine Oligarchie, nach Aristoteles die entartete Form der Aristokratie, ist. Dem „ehernen Gesetz der Oligarchie“ von R. Michels (1876-1936) zufolge ist Oligarchie im Sinne der Hervorbringung von sich abkapselnden Führungsgruppen das Schicksal jeder Organisation. Als Regel gelte: „Die Macht der Führer wächst im gleichen Maßstabe wie die Organisation“ und mit zunehmender Organisation sei deshalb auch die innerorganisatorische Demokratie im Schwinden begriffen. Die Europäische Union ist keine Demokratie, vielmehr hat sie sich zu einer Oligarchie entwickelt, der perversen Form der Aristokratie.

Dass die Bevölkerung in den Demokratien der großen Flächenstaaten zunehmend vom demokratischen Entscheidungsprozess ausgeschlossen wird, ist leicht verständlich, wenn man sich

das Problem der Transformation von Individualpräferenzen in Kollektiventscheidungen hinsichtlich der externen, Entscheidungs- und Interdependenzkosten ansieht (vgl. Skizze 1): „Externe Kosten sind Nachteile, die denjenigen Mitgliedern eines Kollektivs entstehen, die nicht oder nicht in gleichem Umfang von den Vorteilen einer Kollektiventscheidung profitieren wie die übrigen Kollektivmitglieder. ... Der Theorie nach werden die in einem Kollektiv anfallenden externen Kosten um so größer, je weiter vom Einstimmigkeitsprinzip abgewichen wird. Am größten sind diese Kosten, wenn nur ein Kollektivmitglied die Kollektiventscheidung diktiert, also in der Einerherrschaft“ .

Entscheidungskosten sind jene Kosten, die für Vorbereitung und Durchführung von Entscheidungen anfallen. Diese Arbeiten erfordern Zeit und Verzicht auf anderweitige nutzenstiftende Aktivitäten. Die Entscheidungskosten bestehen somit aus Zeitkosten und Opportunitätskosten und sind „um so höher, je größer die Zahl der Mitglieder eines zur Entscheidung aufgerufenen Kollektivs ist. Am größten sind die Entscheidungskosten im Falle des Einstimmigkeitsprinzips, weil in diesem Fall der Aufwand für die Konsensbildung, der Zeitaufwand sowie der entgangene Nutzen besonders hoch sind“ . Die Interdependenzkosten sind die Summe der externen Kosten und der Entscheidungskosten. Das Optimum ist dort gegeben, wo die Interdependenzkosten ein Minimum erreichen, d.h. dort, wo die Summe der externen Kosten und der Entscheidungskosten niedriger ist als in jeder anderen Kombination.

Skizze 1

In der Europäischen Union wären daher bei großem Zustimmungsgrad die Entscheidungskosten sehr hoch, da in ihr sehr viele Menschen leben. Die externen Kosten hingegen wären sehr hoch, wenn auf demokratische Legitimität (Entfernung vom Prinzip der Einstimmigkeit hin zur Einerherrschaft) verzichtet wird. Im derzeit noch geltenden EU-Vertrag wurde entschieden, dass beispielsweise die Gesetzgebung (direkt in Form von Verordnungen, indirekt von Richtlinien) nicht durch das Parlament alleine, sondern in erster Linie durch die Kommission (nur 15 Kommissäre) erfolgen soll (vgl. Art. 249 EGV). Diese ist zwar nicht demokratisch legitimiert, hilft aber Entscheidungskosten zu Lasten der externen Kosten zu sparen. Die einzige Möglichkeit, eine Kostenexplosion unter Wahrung demokratischer Grundprinzipien zu verhindern, ist die Reduktion der Zahl der Mitglieder des Entscheidungskollektivs. Dies ist nur möglich, wenn man entweder fünfundneunzig Prozent der EU Bürger aus der EU ausbürgert oder die EU wieder föderiert.

Selbst der Versuch, die in den Mitgliedsstaaten der EU vorrangige Struktur parlamentarischer und semipräsidentieller Demokratie auf EU-Ebene langsam durch eine präsidentielle Demokratie abzulösen, muss scheitern. Die Leiden der parlamentarischen Demokratie („Parteienstaat“ wie beispielsweise in Österreich und Deutschland mit „allgegenwärtiger Parteienmacht“ und „Krämerseelen-Klüngel“, „schamloser Patronage“, „üppiger Parteienfinanzierung“ und „parteilich gedeckter großflächiger Korruption“) sind in den Demokratien der großen, supranationalen Flächenstaaten nicht geringer als bei präsidentiellen Demokratien, auch wenn die Bilanz von Arendt Lijphart eher gegen als für den Präsidialismus ausfällt, „weil die parlamentarischen Systeme insgesamt bessere Noten in Repräsentation, Protektion von Minderheiten, Wählerbeteiligung und Bekämpfung von Wirtschaftsproblemen erzielten“ . Die von

Schmidt angesprochene Problematik der Regierungspraxis mit ihrem Destabilisierungspotenzial betrifft nicht nur präsidentielle, sondern ebenso parlamentarische Demokratien. „Handelt es sich um einen Kleinstaat, sind die Auswirkungen unstetiger und unberechenbarer Regierungspraxis in der Regel gering. Schlimmstenfalls betreffen sie einen begrenzten Kreis kleiner Nachbarstaaten. Ist Unstetigkeit jedoch Programm der Regierungspraxis eines großen, wirtschaftlich und politisch einflussreichen Staates, wie der USA, ist der Sachverhalt bedenklicher, denn nun wird die Unstetigkeit im Innern nicht nur zum Problem der Innenpolitik, sondern auch zum Problem der internationalen Beziehungen.“ Schmidt bezieht sich hier nur auf die präsidentielle Demokratie. Es mag durchaus sein, dass auch hier wieder der Streckfaktor der Demokratie zum Tragen kommt: möglicher Weise „verträgt“ eine parlamentarische Demokratie eine größere Größe als präsidentielle Demokratien. Doch auch wenn dem so wäre, ist die Wahl, ob für eine Europäische Union der 25 Mitgliedstaaten mit über einer halben Milliarde Einwohnern eher eine parlamentarische oder eine präsidentielle Demokratieform in Frage käme, nur die Wahl zwischen zwei Übeln.

Nun wird möglicher Weise verzweifelt versucht, die „bessere“ parlamentarische Demokratie stetig zu „verbessern“, um den Ansprüchen der neuen, modernen Flächenstaaten entsprechen zu können. Die bereits angesprochene komplexe Demokratietheorie erkennt hier die Grenzen ganz klar: Sie vertritt die Auffassung, „das Streben nach unbedingtem Ausbau der politischen Beteiligung gründe sich auf weithin unrealistischen Voraussetzungen. Zu diesen gehörten kleine überschaubare politische Gemeinwesen, eine geringe Zahl politisch zu entscheidender Angelegenheiten und die Annahme, das Zeitbudget der Bürger sei prinzipiell sehr groß. In Wirklichkeit sei all dies nicht gegeben.“ Aus diesem Grund setzt die komplexe Demokratietheorie (sowohl die ältere, als auch die erweiterte Variante z.B. von Fritz Scharpf) auf stärkere Delegation der Problemverarbeitung und Entscheidungsfindung an Einrichtungen, die dem Zentralstaat nachgeordnet sind. Aus den Erfahrungen der Grenzen politischer Steuerbarkeit in den 1970er und 80er Jahren, gehärtet durch die Erfahrungen des wissenschaftlichen Streits mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns, wird in den erweiterten Varianten der komplexen Demokratietheorie der 90er Jahre eindringlich auf die Begrenzung der Demokratie hingewiesen und ihre Bedrohung hervorgehoben. „Das Problem besteht darin, so die komplexe Demokratietheorie, dass auf der einen Seite die demokratische Selbstbestimmung als die tragfähigste Legitimationsbasis der Politik gilt, während andererseits aber „auf absehbare Zeit demokratische Legitimität oberhalb der Ebene des Nationalstaates (noch) nicht erwartet werden kann“ (Scharpf 1993b: 165, 1998), so die realistische Gegenthese zur Hoffnung, die Globalisierung finde ihr demokratieverträgliches Gegenstück in „kosmopolitischer Demokratie“ (Archibugi/Held 1995) oder in der „globalen Demokratie“ und der ihr komplementären subsidiären und föderalen „Weltrepublik“ (Höffe 1999: 10). Doch wie utopisch die „globale Demokratie“ ist, zeigen allein schon die Demokratiedefizite regional begrenzter Staatenbünde wie der Europäischen Union.“

Die Forderungen, die die komplexe Demokratietheorie daraus ableitet, sind erstens eine Entflechtung vernetzter Entscheidungsstrukturen, zweitens die Rückverantwortlichkeit zu den einzelnen Ebenen der Staatsorganisation, drittens die Reduktion übermäßiger Politikverflechtung in föderalen Strukturen, viertens horizontale Koordination und Kooperation anstatt Fusion gleichgeordneter Entscheidungseinheiten zwischen unabhängigen Staaten und fünftens ein System, in dem freie Verhandlungen mit Ausstiegsklauseln möglich sind, entgegen einem System, das auf Zwangsverhandlung beruht. Sollten diese Forderungen nicht umgesetzt werden, so sieht Scharpf die Gefahr, „dass die Demokratie ... entweder an der weltweit zunehmenden Interdependenz der

Probleme scheitert, oder in einem immer dichterem Gestrüpp von interorganisatorischen, föderalen und transnationalen Verflechtungen erstickt wird“ . Es ist in jeder Hinsicht wesentlich effizienter und humaner, die sozialen Einheiten auf ein menschliches Maß zu schrumpfen, anstatt sich den Kopf darüber zu zerbrechen, wie die Herrschaftsform für eine soziale Einheit von mehreren Hundert Millionen Menschen noch demokratisch sein kann.

5.2. Offene Gesellschaften

Jedes Individuum muss die Möglichkeit haben, die Gesellschaft, in der es lebt (beispielsweise einer Gesellschaft mit einem nationalistischen Monarchen an der Spitze der Regierung), ohne Hindernisse zu verlassen, um sein Glück in einer anderen Gesellschaft zu finden. Es müssen die Voraussetzungen gegeben sein, sich ohne Grenzen und Beschränkungen frei auf diesem Planeten bewegen zu können. Daher ist es auch notwendig, nach wie vor hinderliche Sprachbarrieren abzuschaffen. Die Menschen wurden für ihren Hochmut, einen Turm in den Himmel bauen zu wollen, von Gott bestraft indem ihnen die Zungen gespalten wurden, so dass sie sich nicht mehr miteinander verständigen konnten (Genesis 11, 1-9). Es muss wieder eine Weltsprache geben! Doch bevor es so weit sein kann, muss der menschliche Hochmut beseitigt werden. Das hochmütige Europa ist, wie auch die Weltmacht USA, das genaue Gegenteil dessen, wovon hier die Rede sein soll. Europa und die USA sind Festungen, die sich mit hohen Mauern und tiefen Gräben vom umliegenden Elend, das sie mit zu verantworten haben, abzugrenzen versuchen. Wäre die Welt das Konglomerat einer Vielzahl freier, offener Gesellschaften, würden sich kaum separatistische, unterdrückende, brutale Machthaber herausbilden können, da ihnen einfach die Menschen abhanden kämen, die sie unterdrücken und missbrauchen könnten.

So wie der König, den der Kleine Prinz bei seiner Asteroidenreise besuchte, würden in einer tyrannischen, aber offenen Gesellschaft die Monarchen über nicht vorhandene Untertanen herrschen: „Der kleine Prinz staunte. Der Planet war winzig klein. Worüber konnte der König wohl herrschen? „Herr“, sagte er zu ihm, „ich bitte, verzeiht mir, dass ich Euch frage ...“ „Ich befehle dir, mich zu fragen“, beeilte sich der König zu sagen. „Herr ... worüber herrscht Ihr?“ „Über alles“, antwortete der König mit großer Einfachheit. „Über alles?“ Der König wies mit einer beiläufigen Gebärde auf seinen Planeten, auf die andern Planeten und auf die Sterne. „Über all das?“, sagte der kleine Prinz. „Über all das ...“, antwortete der König. Denn er war nicht nur ein absoluter Monarch, sondern ein universeller. „Und die Sterne gehorchen Euch?“ „Gewiss“, sagte der König. „Sie gehorchen aufs Wort. Ich dulde keinen Ungehorsam.“ Solche Macht verwunderte den kleinen Prinzen sehr.“

Die tyrannisierten Menschen würde einfach zu einer anderen offenen Gesellschaft abwandern. Sind die Gesellschaften jedoch so groß wie Europa oder die USA, müssten die vor der Tyrannei flüchtenden Menschen in sehr großer Entfernung ihr gutes Leben suchen. Sind tyrannische Gesellschaften jedoch so klein wie das Bundesland Salzburg, wäre es möglich, in einem Fußmarsch von wenigen Stunden von jedem Ort den Terror hinter sich zu lassen. Es wäre vermutlich ständig Bewegung in der demographischen Entwicklung der Welt. Doch gibt es die nicht auch jetzt? Und hat

es sie nicht schon immer gegeben? Doch wie sehen die Migrationsbewegungen zur Zeit aus? Ist es nicht so, dass die Migration in erster Linie vom einen Gebiet der Armut zum einen Gebiet des Reichtums stattfindet? Ist die Welt inzwischen nicht zu einer Zweiklassengesellschaft geworden? Würden sich Europa oder die USA zu offenen Gesellschaften entwickeln, müssten sie jetzt zu Recht die Folgen ihrer kolonialen Exzesse tragen. Wer will schon in einer zwanzig Millionen Metropole wie Sao Paulo leben, wo er es doch in Salzburg viel schöner haben kann? Wie sah es in Sao Paulo vor vierhundert Jahren aus? Wer hat Sao Paulo zu dem gemacht, was es heute ist? Es waren auch die Europäer, die sich jetzt hinter den Burgmauern und Burggräben verschanzen und so tun, als wären sie an nichts schuld. Es sind die geschlossenen Gesellschaften, die nach wie vor die Bananen, den Kaffee, das Erdöl und die Diamanten am Liebsten geschenkt bekämen, um ihrem Dogma von immer mehr Ware für immer weniger Geld huldigen zu können. Um die Folgen kümmern sie sich herzlich wenig. Der IWF und die Weltbank sind nichts anderes als das, was für den Sündiger das Weihwasser ist: Das Mittel, die Sünden abzustreifen, um tags darauf mit gutem Gewissen weiter sündigen zu dürfen. So sieht es auch der ehemalige Senior-Vize-Präsident der Weltbank, Joseph Stiglitz: „Fünfzig Jahre nach seiner Gründung steht fest, dass der IWF seinen Auftrag nicht erfüllt hat. Er hat nicht das getan, was er hätte tun sollen – für Länder, die von einem Abschwung bedroht sind, Gelder bereitzustellen und ihnen so die Möglichkeit zu geben, sich zu erholen und wieder annähernde Vollbeschäftigung zu erreichen.“

Die Idee der unzähligen, offenen Weltgesellschaften kann nur in langsamen Schritten und dem unbeirrbaren Blick nach vorne mit dem Wissen um die Vergangenheit verwirklicht werden. Zunächst müsste jedenfalls Schritt für Schritt verboten werden, Grenzen zu errichten. Dies wurde in der Europäischen Union bereits insofern verwirklicht, als dass die Grenzen mit der Bezeichnung „Schengen-Außengrenze“ ausgedehnt wurden. Migration gibt es innerhalb dieser Grenze so gut wie keine. Warum? Weil das ökonomische, soziale und politische Niveau in allen Mitgliedsstaaten sehr ähnlich ist. Wäre dies außerhalb der westlichen Industrienationen auch der Fall, bräuhete Europa keine Außengrenzen. Wäre das Leben überall auf diesem Planeten annähernd gleich erträglich, bedürfte es auf dem ganzen, einzigartigen, wunderbaren Planeten Erde keiner Grenzen und somit keiner geschlossenen Gesellschaften. Jeder wäre überall zu Hause.

Dieses Ideal der offenen Gesellschaft kann durch keine Weltregierung organisiert oder legitimiert werden. Vielmehr müssen föderale Strukturen die Gesellschaft hinsichtlich ihrer Größe nach innen hin schützen. Es ist lediglich darauf zu achten, dass keine der selbständigen sozialen Einheiten zu groß wird. Eine Exekutive für den ganzen Planeten kann es nicht geben. Die autonomen, offenen Gesellschaften müssen dazu angehalten werden, sich nach dem Prinzip der Subsidiarität selbst zu verwalten und zu kontrollieren. Es muss eine Kontrolle nach innen sein, nicht nach außen. In der Unfähigkeit der Exekutierbarkeit liegt das wesentliche Problem großer (supranationaler Regierungs-)Organisationen (wie beispielsweise die Vereinten Nationen oder die Europäische Union). Sie unterliegen keiner Sanktionierbarkeit. Dies wurde der Welt sehr deutlich im Krieg gegen den Irak im Jahr 2003 an zwei Beispielen vor Augen geführt: Fünf Mitglieder (Italien, Spanien, Portugal, Großbritannien, Dänemark) und drei künftige Mitgliedsländer (Polen, Tschechien, Ungarn) der Europäischen Union erklärten sich in einem Solidaritätsschreiben, welches in 12 Tageszeitungen veröffentlicht wurde, vorbehaltlos für einen Kriegseinsatz der USA gegen den Irak. Damit begingen sie (zumindest die fünf „alten“ Mitgliedsländer) Vertragsbruch, da sie gegen Artikel 11, Absatz 2 des EU-Vertrages verstießen (Bestimmung über die gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik): „Die Mitgliedstaaten unterstützen die Außen- und Sicherheitspolitik der Union aktiv und vorbehaltlos im

Geiste der Loyalität und der gegenseitigen Solidarität. Die Mitgliedstaaten arbeiten zusammen, um ihre gegenseitige politische Solidarität zu stärken und weiterzuentwickeln. Sie enthalten sich jeder Handlung, die den Interessen der Union zuwiderläuft oder ihrer Wirksamkeit als kohärente Kraft in den internationalen Beziehungen schaden könnte. Der Rat trägt für die Einhaltung dieser Grundsätze Sorge“ (Kohärenz- und Kontinuitätsgebot).

Zweitens ist es schon von vornherein nur durch einen militärischen Alleingang der USA und Großbritannien zum Irakkrieg 2003 gekommen, obwohl sich weder im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen eine Mehrheit für den Krieg finden konnte und sich darüber hinaus die Vetomächte Frankreich, Russland und China gegen einen Krieg aussprachen, da Präventivkriege verboten sind. Selbst wenn im Sicherheitsrat eine Mehrheit zustande gekommen wäre, hätte entsprechend den Statuten das Veto eines ständigen Sicherheitsratsmitgliedes dazu ausgereicht, den Krieg zu verhindern. Unabhängig ob Befürworter oder Gegner des Krieges gegen den despotischen Diktator Saddam Hussein – es kann nicht sein, Verträge zu unterzeichnen um sich, wenn die Situation, die durch die Verträge geregelt werden soll, eintritt, nicht an sie zu halten. Vor dem Irakkrieg hätten die Verträge derart neu gestaltet werden müssen, dass ein präventiver Angriff zumindest vertraglich gerechtfertigt ist. Die Ausarbeitung eines derart neuen Vertrages hätte angesichts der unzähligen Interessen vermutlich Jahre, wenn nicht Jahrzehnte gedauert. Dieses Beispiel soll den III. Irakkrieg weder rechtfertigen noch in Frage stellen sondern lediglich darauf aufmerksam machen, dass das eigentliche Elend stets die Größe ist (z.B. auch die Größe des Iraks). Entsprechend der Theorie des Kleinen darf keine soziale Einheit so groß sein, dass sie sich einer anderen übermächtig fühlen kann. Der Irak war größer und stärker als Kuwait. Der Irak versuchte, sich Kuwait zu bemächtigen. Die USA jedoch sind größer und stärker als der Irak. Daher bemächtigen sie sich dieses Landes. Europa versucht derzeit verzweifelt, wenigstens ebenso mächtig wie die USA zu werden. Russland versucht wieder, eine führende Rolle in der Weltpolitik zu spielen und forscht weiter im Atomwaffenprogramm. Nordkorea versucht durch sein Atomwaffenprogramm wenigstens in der Liga der Atomwaffenmächte mitspielen zu können, die USA versuchen, durch die Konstruktion kleiner strategischer Atomwaffen eine neue führende Rolle in der Weltpolitik zu erreichen, um sich mit dem Druckmittel eines „realistisch“ führbaren Atomkrieges Gehör zu verschaffen. Das ist das Elend der Machttheorie der Größe.

Diese Beispiele sollen die These untermauern, dass der Inhalt vieler Verträge (z.B. auch von Atomwaffensperrverträgen) oft nicht das Papier wert ist, auf dem er gedruckt wurde. Die meisten wunderschönen, idealistischen Beteuerungen in der internationalen Politik finden ihr jähes Ende in der praktischen Unmöglichkeit der Sanktionierbarkeit. Die Vereinten Nationen, der IWF, die Weltbank, die WTO oder die Europäische Union in ihrer derzeitigen Form werden ebenso scheitern wie das Römische Reich, der Völkerbund, die Habsburgermonarchie, das Deutsche Reich oder die Sowjetunion. Dies liegt neben der Größe auch am so oft diskutierten Problem der Anarchie in der internationalen Politik. Stiglitz geht sehr deutlich auf dieses Problem ein: „Die Probleme des IWF und der anderen internationalen Wirtschaftsinstitutionen lassen sich alle mit einem Wort umreißen: governance – der Frage also, wer die Entscheidungen trifft und warum. Die Institutionen werden nicht einfach von den reichsten Industriestaaten beherrscht, sondern insbesondere von Sonderinteressen der Handels- und Finanzwelt in diesen Ländern, und die Politik dieser Institutionen spiegelt diesen Sachverhalt natürlich wider. Das Auswahlverfahren für die obersten Entscheidungsträger der Institutionen verdeutlicht deren Problem, und es hat allzu oft zu ihrem

Misserfolg beigetragen. Während IWF und Weltbank heute fast ausschließlich in der Dritten Welt aktiv sind, werden sie von Vertretern der Industrieländer geleitet. ... Diese werden hinter verschlossenen Türen gewählt, und von den Kandidaten für diese Positionen wurde noch nie erwartet, dass sie praktische Erfahrungen in der Dritten Welt gesammelt hatten.“ Die Anzahl der Stimmen (voting power), ausgedrückt in Prozent, der Europäischen Union der 15 Mitglieder (25,91%), den USA (16,40%) und Japan (7,87%) beträgt zusammen 50,18 Prozent .

Dieselben Probleme prägen auch die Welthandelsorganisation (WTO). EU Chefverhandler und EU-Kommissar Franz Fischler drückt es so aus: „Bis jetzt haben die Industriestaaten die Möglichkeiten der WTO tatsächlich besser nutzen können als die Entwicklungsländer. Das hat auch mit der Fiktion zu tun, dass eine Liberalisierung des Handels automatisch eine Zunahme des Wohlstandes bedeutet. Ich sehe diesen Automatismus nicht.“ Es ist nicht die Liberalisierung des Handels, die Probleme schafft. Es ist die unvorstellbare Größe sozial- und wirtschaftspolitischer Interaktion, die den kleinen Geist des Menschen vor unlösbare Probleme stellt. Vor der Prämisse der unabdingbaren Notwendigkeit einer Angebotsobjektivierung zur Erreichung des guten Lebens des westlichen Industriestaatenbewohners scheinen auch die utopischen Versuche der WTO, für eine Verteilungsgerechtigkeit zu sorgen, gerechtfertigt. Es geht aber nicht darum, Zucker und Milch, Butter und Rindfleisch als „sensible Produkte“ auch in Zukunft mit Zöllen zu schützen. Es geht vielmehr darum, zu hinterfragen, wie viel Zucker, Milch, Butter und Rindfleisch denn eigentlich zum guten Leben notwendig ist und ob eine Steigerung des Lebensglücks tatsächlich mit einer Steigerung des Konsums einhergeht.

Auch andere Politikbereiche kämpfen mit demselben Problem: dem Problem der Größe! Der Konventspräsident für die Ausarbeitung einer neuen Verfassung für Europa, Valéry Giscard d'Estaing, sieht – infolge der Uneinigkeit der EU über die Vorgehensweise der USA im Irakkrieg 2003 – „die Teilung Europas, das muss dringend verändert werden“ . Ganz im Gegenteil! Nicht die Teilung Europas in offene, aufgeklärte Gesellschaften ist das Problem, sondern ein künftiger Zusammenbruch zu einem Zeitpunkt, ab dem mit kleinen Schritten keine Lösung mehr herbeigeführt werden kann. Daher: Disunion Now! Teilung jetzt! Auch Konventsmitglied Voggenhuber sieht es irrtümlicher Weise so, dass man solche Situationen dazu nützen müsse, „um einen gewaltigen Schritt nach vorne zu tun“ . Erstens sind „gewaltige Schritte“ im Sinne der Philosophie der kleinen Schritte stets gefährlich und zweitens führt dieser in die falsche Richtung. Manfred Perterer stellt am Ende seines Artikels fest, dass es auch in Zukunft für solche Verstöße keinerlei rechtlich wirksame Konsequenzen, allenfalls politische Schelte gäbe. Eines der tieferliegenden Probleme liegt auch darin, dass Europa bis heute den Wiener Kongress von 1815 nicht überwunden hat. Es ist das Staats- und Nationendenken, von dem sich die Europäer endlich verabschieden müssen, um auf der Basis kleiner, autonomer, aufgeklärter Gesellschaften (jenseits territorialer Abgrenzungen) im Sinne der Subsidiarität ein gutes Leben zu suchen. Der Weg dorthin muss in kleinen Schritten zurückgelegt werden. Bevor der europäische Verfassungskonvent seine Arbeit zuende führt, sollte er jedenfalls der ersten aristotelischen Forderung im siebten Buch der Politik [1323a] nachkommen: „Derjenige, der vorhat, über die beste Staatsverfassung die entsprechende Untersuchung anzustellen, muss zunächst genau bestimmen, welches Leben das wünschenswerteste ist. Ist dies nämlich unklar, muss auch die beste Staatsverfassung unklar sein.“ Denn der Mensch, nicht Europa, oder die Welt, ist das Maß der Dinge. Und der Mensch ist klein.

5.2.1. Liebe – Glaube – Hoffnung

Es ist nicht einfach, in einer wissenschaftlichen Arbeit seine Prämissen auf diesen drei Wesensmerkmalen des Menschen aufzubauen. Doch wäre es nicht weniger unwissenschaftlich, die gewonnenen Erkenntnisse insbesondere aus dem Bereich der Erkenntnistheorie schlichtweg zu negieren oder zu leugnen. Die Philosophie zeigt dem Menschen deutlich die Grenzen seines Wissens, seiner Fähigkeit des Erfahrbaren, seine Fähigkeit zu Erkenntnis zu gelangen. Da hilft auch keine Transzendenz, um beispielsweise die Frage, ob der Mensch frei oder in seinem Handeln determiniert sei, zu beantworten.

Jenseits der Philosophie als Königswissenschaft findet sich die Theologie, die Lehre von Gott und Glauben, die bereits Aristoteles für die höchste Anstrengung der Wissenschaft hielt. Auch Thomas von Aquin erkannte in seiner Summa Theologica, dass die Theologie die Vernunft überfordert und nicht aus ihrer eigenen Rationalität abgeleitet oder begründet werden kann, sondern eine Glaubenswissenschaft ist. Sie wird dem Charakter der Wissenschaft insofern gerecht, als sie sich an den Methoden des „klassischen“ wissenschaftlichen Arbeitens orientiert und dies schließt die Erfahrung als das, was am Anfang des wissenschaftlichen Fragens steht, mit ein. Gegenstand der Erfahrung in der Theologie ist die unmittelbare Offenbarungserfahrung durch Gott. Die Gottesfrage ist jedoch keine empirische Gegenstandsfrage, sondern sie ist eine transzendente Frage – somit jenseits unserer sinnlichen Auffassungsmöglichkeit. Und spätestens hier stellt sich wieder die Frage nach den Methoden des wissenschaftlichen Arbeitens ... „Das Denken“, so Erich Fromm, „kann uns nur zur Erkenntnis führen, dass es selbst uns die letzte Antwort nicht geben kann. Die Welt des Denkens bleibt in Paradoxien verfangen. Die einzige Möglichkeit, die Welt letztlich zu erfassen, liegt nicht im Denken, sondern im Akt, im Erleben vom Einssein.“ Das weiss sogar der Fuchs, der dem Kleinen Prinzen ein ganz einfaches Geheimnis anvertraut: „Adieu“, sagte der Fuchs. „Hier mein Geheimnis. Es ist ganz einfach: Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.“ „Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar“, wiederholte der kleine Prinz, um es sich zu merken.“

Es ist wissenschaftlich schwer erklärbar, jedoch unabdingbar, sich zur Liebe zu seinen Mitmenschen (Nächstenliebe), seinen Eltern, seinen Kindern, seinem Partner (erotische Liebe) und zu (seinem) Gott zu bekennen. Dies ist auch die Voraussetzung, sich selbst lieben zu können (nicht in narzistischem Sinne), mit sich eins zu sein, um ein gutes Leben zu finden. Weiteres wird bei jedem Schritt von der Konzeption einer rationalen Vision bis zur Formulierung einer Theorie Glauben benötigt: „Glauben an die Vision als einem vernünftigen Ziel, das sich anzustreben lohnt, Glauben an die Hypothese als einer wahrscheinlichen und einleuchtenden Behauptung und Glauben an die schließlich formulierte Theorie – wenigstens so lange, bis ein allgemeiner Konsensus bezüglich ihrer Validität erreicht ist.“ Und schließlich die Hoffnung, die den Menschen dazu motiviert, morgens aufzustehen, weil er in seinem Leben einen Sinn erkennt, der aus seinem Leben ein gutes Leben macht. Um nun eine Verknüpfung zum zweiten Punkt auf dem Weg zu einer besseren Welt herzustellen, bietet sich das Zitat von Paracelsus an, welches Fromm eingangs in Die Kunst des Liebens verwendet: „Wer nichts weiß, liebt nichts. Wer nichts tun kann, versteht nichts. Wer nichts versteht, ist nichts wert. Aber wer versteht, der liebt, bemerkt und sieht auch ...“

5.3.2. Aufklärung – Jeder Mensch ist Philosoph

Liebe, Glaube und Hoffnung sind, obgleich sie durch ihre Wichtigkeit an erster Stelle stehen, von Aufklärung abhängig. Denn wie Paracelsus richtig feststellt, liebt, bemerkt und sieht nur der, der weiß und versteht. Für Fromm ist die Liebe eine Kunst, die zu erlernen ist. Dieser Lernprozess teilt er sodann in zwei Teile auf: „Man muss einerseits die Theorie und andererseits die Praxis beherrschen. Will ich die Kunst der Medizin erlernen, so muss ich zunächst die Fakten über den menschlichen Körper und über die verschiedenen Krankheiten wissen.“ Auch für dieses Wissen ist die Aufklärung verantwortlich. Denn der Glaube, die Chance auf rouge am Roulettisch würde sich nach zehn mal noir erhöhen, ist ein Irrglaube und auf formale Unkenntnis der Wahrscheinlichkeitsrechnung zurückzuführen. Das Wissen um das Faktum, dass von den Gesamteinnahmen im österreichischen Glücksspiel weniger als ein Zwanzigstel wieder zur Gewinnauszahlung herangezogen wird und den Rest der Finanzminister kassiert, relativiert diesen falschen Glauben an „das große, schnelle Glück“. Hierfür ist Aufklärungsarbeit notwendig. Doch es ist Vorsicht geboten. Aufklärung darf nicht mit der Ansammlung von möglichst viel Faktenwissen alleine verwechselt werden. Denn jemand, der besonders viel Faktenwissen im Bereich der Lohn- und Personalverrechnung angesammelt hat und sich auch stets auf diesem Gebiet fortbildet, ist noch lange kein aufgeklärter Mensch, wie er hier verstanden werden soll. Ein sich aufklärender Mensch ist jemand, der kritisch hinterfragt, wozu Lohn- und Personalverrechnung überhaupt notwendig sind und so von einer Frage zur nächsten kommt. Ernst Friedrich Schumacher bringt es auf den Punkt: „Wir können (...) mit Bestimmtheit sagen, Bildung ist die wichtigste Quelle menschlichen Daseins. Tatsächlich ist der Glaube an Bildung so stark, dass wir sie wie eine Allzweckwaffe gegen all unsere Schwierigkeiten behandeln (...) Man wird sich erinnern, dass Lord Snow über die zwei Kulturen und die wissenschaftliche Revolution sprach und seine Besorgnis darüber ausdrückte, dass „das intellektuelle Leben der gesamten westlichen Gesellschaft sich zunehmend auf zwei Gruppen polarisiert ... Am einen Pol befinden sich die Geisteswissenschaftler ... am anderen die Naturwissenschaftler“. Er beklagt die Kluft gegenseitigen Nichtverstehens (...) Was fehlt mir als Mensch, wenn ich niemals etwas vom zweiten Hauptsatz der Thermodynamik gehört habe? Die Antwort lautet: nichts. Was fehlt mir, wenn ich Shakespeare nicht kenne? Wenn ich mein Verstehen nicht aus einer anderen Quelle beziehe, fehlt mir schlicht mein Leben. (...) Der wahrhaft gebildete Mensch ist nicht jemand, der von jedem etwas weiß, nicht einmal der, der alle Einzelheiten von allen Gegenständen weiß (wenn das möglich wäre): der <ganze Mensch> hat möglicherweise wenig Einzelwissen von Tatsachen und Theorien, er mag die Encyclopaedia Britannica schätzen, weil <sie weiß und er nicht wissen muss>, aber er steht in unmittelbarer Verbindung mit der Mitte. Er zweifelt nicht an seinen Grundüberzeugungen, an seiner Ansicht von der Bedeutung und vom Zweck des Lebens.“ Ein sich aufklärender Mensch ist jemand, der sich stets fragt, warum die Dinge so sind wie sie sind und nichts kritiklos hinnimmt. Ein Aufklärer ist jemand, der seine Mitmenschen dazu ermutigt, (selbst)kritisch zu hinterfragen. Die Ansammlung von Faktenwissen ist hierbei ein „Nebeneffekt“, denn um zu verstehen, weshalb Lohn- und Personalverrechnung notwendig sind, muss der „sich Aufklärende“ Faktenwissen über die Notwendigkeit von Steuereinnahmen eines Staates ansammeln usw. In der modernen westlichen kapital- und nutzenorientierten Gesellschaft ist es inzwischen zu einer extrem starken Anhäufung von Informationen gekommen, künstlich erzeugtem Faktenwissen, welches notwendig ist, um sich auf dem Arbeitsmarkt zu behaupten. So wie in der Ökonomie verhält es sich im Politischen beispielsweise mit den komplexen Demokratietheorien oder im Technischen mit dem scheinbar

notwendigen Wissen, wie ein Mobiltelefon, ein Personal Computer funktioniert oder ein Videorekorder zu programmieren ist. Die Politie, die Gestaltung der politischen Ordnung einer Polis, ist in den westlichen Demokratien der großen Flächenstaaten zur Hure verkommen, an der sich nahezu jeder versuchen kann. So wie Fromm auch die Liebe als eine erlernbare Kunst versteht, die wie die Kunst der Medizin Wissen verlangt, ist auch die Politik eine techne politike, eine Kunst der Führung und Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten. Als Wissenschaft ist sie techne und bis zu einem gewissen Grad erlernbar. Nach dem Erlernen besitzt der stimmberechtigte Bürger eines Gemeinwesens (Demos) in seiner ursprünglichen Bedeutung ein techne-Wissen, ihm kommt eine „Güte“ im Bereich der Führung einer Gemeinschaft zu, so wie beim Flötenspieler oder dem Arzt die „Güte“ darin beruht, eine bestimmte Art der techne zu beherrschen. Doch der Bürger erwirbt heute kaum jenes techne-Wissen, um als verantwortungsvoller Teil der Gesellschaft an dessen Führung gewissenhaft zu partizipieren. Das techne-Wissen ist auch in der Wissenschaft der Politik (so wie in allen anderen Wissenschaftszweigen) derart umfangreich und komplex geworden, dass es von denjenigen, auf deren Grundlage die Demokratie ruht, dem Volk, nicht mehr durchschaut werden kann, es sei denn, ein verschwindend kleiner Teil derselben gehört zu jenen Privilegierten, die sich aus Jux und Tollerei jahrelang mit dieser Wissenschaft beschäftigen dürfen, um am Ende die ernüchternde Gewissheit zu erlangen, der Politik möglichst fern zu bleiben. Die Unwissenheit, das fehlende techne-Wissen in der Politie führt oft zu lustigen Vergleichen. So erinnert die österreichische Steuergesetzgebung beispielsweise an die altgriechischen Göttersagen: Willkürlich werden stets neue Steuern (Götter) und komplizierte Abgabeverfahren (Familienverhältnisse) oder sonstige Regelungen (Eigenschaften der Götter) erfunden (die Abgabenquote liegt in Österreich derzeit bei 45 Prozent, das heißt, dass an einem achttündigen Arbeitstag fast vier Stunden nur für den Staat gearbeitet wird), die den Menschen sinnloses Fachwissen abverlangen und so keine Zeit mehr für wesentlichere Dinge zur Verfügung steht. Es ist, wie Kohr stets sagte: Wir schwimmen in mehr Wasser, stecken aber immer noch bis zum Hals darin. Viele neue Errungenschaften sind lediglich zu unserer Schwimmausrüstung geworden, die uns vor dem Ertrinken retten soll. Das Dilemma liegt darin – und es kann nicht oft genug betont werden –, dass die Argumente der westlichen Kapitalgesellschaft vielfach wahr sind. Doch beruhen sie auf absolut falschen Prämissen. Wenn die Regierung einer Gemeinschaft denkt, möglichst viele Steuereinnahmen zu tätigen, da die Menschen nur dann glücklich und zufrieden sein können, wenn der Staat eine Unmenge an Aufgaben für sie übernimmt, so stimmt das. Die falsche Prämisse, die die Regierung jedoch hierzu veranlasst ist die Annahme, dass die Menschen dann glücklich sind, wenn sie entmündigt werden, wenn man ihnen das selber Nachdenken abnimmt. Mit dieser Entmündigung entfernt sich der Mensch zunehmend von der Idee der Aufklärung und erst recht von der Idee der aufgeklärten Aufklärung.

Wie wir gesehen haben, ist die Aufklärung bestimmt nicht auf einen Epochenbegriff reduzierbar. Vielmehr hat sie ihren Ursprung dort, wo begonnen wurde, über das Sein und das Warum nachzudenken, es kritisch zu hinterfragen. Ihr Ende ist ebenso unbestimmt wie ihr Anfang, da es für sie kein Ziel geben kann. Aufklärung ist ein immerwährender Prozess, ein individuelles Streben nach immer mehr, doch im Gegensatz zum Mehr des Kapitalismus ist es hier ein immaterielles, ein intellektuelles Mehr, dessen Wert höher anzusetzen ist, als alles Materielle oberhalb der essentiellen Grundbedürfnisse (in Anlehnung an Maslows Bedürfnispyramide). Und wahre Aufklärung kann es nur in kleinen sozialen Einheiten geben. Denn in ihnen lernt der Aufzuklärende (beispielsweise das heranwachsende Kind) vieles über das Leben, ohne es theoretisch in den Aufklärungseinheiten

(Schulen) gelernt zu haben, er lernt, Mensch zu sein. In kleinen Gemeinden ist das Leben näher beim Menschen. Es wird dort produziert, wo konsumiert wird, im Theater ist der Mensch einmal Zuseher, einmal Schauspieler, er ist Mitglied bei einer Band oder der legendären „Blasmusik“, als aktiver Teil der Zivilgesellschaft ist er Freiwilliger bei einer Rettungsorganisation oder der Feuerwehr, er ist Bürger und Mitglied in der politischen Vertretung – die physische Nähe zum Leben einer Gemeinschaft, die Nähe zum Leviathan, der er selbst ist und dessen Teil er ist, machen den Menschen zu einem Teil des ureigenen Sinnes einer Gemeinschaft: In ihr ein besseres Leben zu finden, als lebte er alleine. Aufklärungsarbeit muss es auch dort geben. Es muss den Menschen stets vor Augen geführt werden, wie vorteilhaft es ist, in kleiner Gemeinschaft zu leben. Es muss Aufklärungsarbeit betrieben werden, die dem Menschen in der kleinen Einheit die unübertrefflichen Vorteile gegenüber dem Menschen in der Millionenstadt aufzeigt. Der United Nation Population Fond (UNFPA) klagt seit Jahrzehnten über die dramatischen demographischen Entwicklungen im urbanen Bereich:

Quelle: United Nations. 1995. World Urbanization Prospects: The 1994 Revision. New York: Population Division, Department for Economic and Social Information and Policy Analysis, United Nations.

„In an already largely urban world the growth of cities will be the single largest influence on development in the first half of the 21st century. Urban population is 2.6 billion, 1.7 billion in developing countries. Urban population is growing faster than world population as a whole. Some cities are experiencing the fastest rates of population growth ever seen. Within ten years, more than half the people in the world will be living in cities, 3.3 billion of the 6.59 billion total.“

Aufklärungsarbeit besteht darin, den Menschen zu motivieren, nach dem WARUM zu fragen. Das verlangt Nähe, Zeit und Muße, die es nur in kleinen Gesellschaften gibt. Doch bevor es zu einer Reduktion auf kleine soziale Einheiten kommen kann, müssen die geistigen und physischen Grenzen abgebaut, sie müssen beseitigt werden.

5.2.3. Abbau von Grenzen – Vorwärts zu offenen Gesellschaften

Die Idee der einen, grenzenlosen Welt ist alt. Wer die Welt in Grenzen sieht, dem sind auch in seinem Denken Grenzen gesetzt, die diese Idee der einen Welt stets einen utopischer Traum bleiben lassen. Der Denkfehler der Grenzfetischisten liegt in der Verkennung des Zwecks einer Grenze. So wie der Inhalt einer Zelle von der Plasmamembran als schützende Grenze nach innen umschlossen ist, muss auch eine Gemeinschaft von einer schützenden Grenze umgeben sein – einer Grenze nach innen (das Gegenteil der Schengen-Außengrenze der EU), die dafür sorgt, dass die Gemeinschaft nicht zu groß wird. Denn beginnt die Zelle unkontrolliert zu wachsen und steht sie nicht mehr in Einklang mit ihrer Umgebung, entsteht Krebs. Es ist Kooperation über Grenzen hinweg, nicht Fusion, die das menschliche Miteinander auf der Welt in sinnvoller, dynamischer Art und Weise bestimmt. So wie auch die Zelle über ihre lebenswichtige Plasmamembran in regem Stoffwechselaustausch mit ihren

Nachbarzellen steht, muss zwischen kleinen sozialen Einheiten rege Zusammenarbeit bestehen. Popper verwendet in *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* 1 zur Beschreibung der geschlossenen Gesellschaft die sogenannte biologische oder Organismus-Theorie, die den Staat als Lebewesen betrachtet. Für die offene Gesellschaft jedoch würde sich der Vergleich mit Organischem nicht eignen. Denn viele Mitglieder einer offenen Gesellschaft würden, so Popper, versuchen, sozial emporzukommen, um die Stellen anderer Mitglieder einzunehmen. „Dies kann zum Beispiel zu einem so wichtigen sozialen Phänomen wie zum Klassenkampf führen. In einem Organismus finden wir nichts, das einem Klassenkampf nur irgendwie ähnlich wäre; die Zellen oder die Gewebe eines Organismus, von denen man manchmal sagt, dass sie den Gliedern des Staates entsprechen, bekämpfen sich vielleicht um Nahrung; aber die Beine zeigen keine Bestrebungen, zum Gehirn zu werden, noch streben andere Glieder des Körpers danach, die Funktion des Magens zu übernehmen. Nichts im Organismus entspricht einem der wichtigsten Kennzeichen der offenen Gesellschaft, dem Wettstreit ihrer Mitglieder um die Stellung, die sie in ihr einnehmen sollen; damit ist aber gezeigt, dass die sogenannte Organismus-Theorie des Staates auf einer falschen Analogie beruht. (...) Es ist daher nicht überraschend, wenn wir finden, dass die meisten Versuche zur Anwendung der Organismus-Theorie auf unsere Gesellschaftsordnung verkappte Formen einer Propaganda sind, die die Rückkehr zur geschlossenen Gesellschaft, zur Stammesgesellschaft, predigt.“ Nun ist es jedoch so, dass eine Zelle trotz ihrer lebensnotwendigen Hülle keine geschlossene Gesellschaft ist. Der Stoffwechsel mit ihren Nachbarzellen sichert ihr Überleben. Die Organismus-Theorie ist als sinnbildliche Beschreibung einer Gesellschaftsordnung durchaus auch für offene Gesellschaften anwendbar. Denn der Fehler, den Popper bei seinen Überlegungen zur offenen Gesellschaft begeht, ist die fehlende Unterscheidung zwischen Singular und Plural. Hier soll die Rede von offenen Gesellschaften sein, Popper hingegen kennt nur die eine offene Gesellschaft. Diese eine offene Gesellschaft kann durchaus nicht mit einem Organismus verglichen werden, denn wer in der einen offenen Gesellschaft soll das alles willkürlich steuernde Gehirn sein? Dieser holistische Anspruch widerspricht seiner eigenen kritischen Auffassung vom Holismus bei Plato und allen anderen „falschen Propheten“. Es kann nicht die eine, offene Gesellschaft geben. Für Popper jedoch gibt es, wenn wir Menschen bleiben wollen, nur einen Weg, den Weg in die eine offene Gesellschaft: „Wir müssen ins Unbekannte, ins Ungewisse, ins Unsichere weiterschreiten und die Vernunft, die uns gegeben ist, verwenden, um, so gut wir es eben können, für beides zu planen: nicht nur für Sicherheit, sondern zugleich für Freiheit.“ Doch diese eine offene Gesellschaft ist ein unverwirklichtes, platonisches Ideal, das mit Kohrs Philosophie der Pluralität korrigiert werden muss. Die eine offene Gesellschaft ist ebenso unverwirklicht wie die Schaffung unzähliger, kleiner sozialer Einheiten, die alle als offene Gesellschaften im Sinne Poppers agieren. Die Leiden werden, wie Kohr stets argumentiert, in kleinen Gesellschaften nicht vom Planeten Erde verschwinden oder, wie Popper es formuliert, „unser Traum vom Himmel lässt sich auf Erden nicht verwirklichen“. Es würde somit auch im Falle der Verwirklichung der Theorie des Kleinen stets das Elend einiger geschlossenen Gesellschaften geben. Doch dieses Elend wäre überschaubar und vom Menschen zu bewältigen.

5.2.4. Kleine soziale Einheiten – Föderation und Subsidiarität – Kooperation statt Fusion als Leitidee – Medium is optimum

Small is beautiful – Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Dieser von Ernst Friedrich Schumacher gewählte Titel für seinen erstmals 1973 erschienen Bestseller lehnt sich in seinen Ausführungen zu den in erster Linie ökonomischen Leiden der modernen Welt selbstbekennd an die Philosophie Leopold Kohrs an. In seinen Erläuterungen über die Probleme der (Massen)Produktion plädiert Schumacher für die Entwicklung einer mittleren Technologie, einer Technologie mit menschlichen Zügen, eine Technologie, die dem Menschen dient, statt ihn zu zerstören. Dieser Weg ist ein aristotelisch-tugendhafter – ein Weg zwischen zwei Extremen, jenseits von Ackerbau und Viehzucht, jenseits von erniedrigender Fließbandarbeit. Ebenso verhält es sich mit der Polis. Sie kann zu klein und sie kann zu groß sein. Dazwischen findet sich die optimale Gesellschaft. Optimal nicht im Sinne eines platonischen Idealzustandes, als vielmehr die beste Größe zwischen zwei Extremen – weder zu klein noch zu groß. Für die zu kleine Gesellschaft besteht die Chance, sich durch Wachstum diesem Optimum anzunähern. Wächst die Gesellschaft jedoch weiter, werden die Probleme überproportional größer. Eine zu kleine Gesellschaft ist demnach eine konstruktiv zu kleine Gesellschaft, die sich mit zunehmender Größe verbessert. Small ist zwar beautiful – doch medium ist optimum.

Auf politischer Ebene kann die Theorie vom Optimum in absehbarer Zeit am Scheitern der Europäischen Union Bestätigung oder in ihrer Funktion vorübergehende Falsifikation finden. Die vom EU-Konvent im Juni 2003 fertig ausgearbeitete neue Verfassung für Europa ist voll von wundervollen, euphorischen Beteuerungen. So wird selbstverständlich auch dem Grundsatz der Subsidiarität und der Verhältnismäßigkeit Rechnung getragen. Subsidiarität (von lat. subsidium) bedeutet so viel wie „Reserve“, „Beistand“, „Hilfe“ und ihr Prinzip ist die Verpflichtung, dass übergeordnete Gemeinschaften den nach – oder untergeordneten Gemeinschaften unterstützend und ersatzweise behilflich sind, „sofern deren Kräfte zur Existenzhaltung und Aufgabenerfüllung nicht ausreichen“. Der Grundsatz der Subsidiarität ist eines der Grundprinzipien des Föderalismus. Foedus bedeutet Bund. Föderalismus ist im Völkerrecht die Bezeichnung für einen Staatenbund, also ein Bündnissystem aus jeweils souveränen Staaten (Föderation, lat. foederatio = Bündnis). Denn eine Föderation unterscheidet sich vom Einheitsstaat (mir wäre es lieber, auch hier das Wort Staat durch gesellschaftliche Einheit zu ersetzen) insbesondere durch das Vorhandensein der wichtigsten Strukturelemente der Staatlichkeit: Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt in Form der Exekutive einschließlich der Verwaltung, Legislative und Judikative. Nun ist es einerseits so, dass die EU entsprechend dem neuen Verfassungsentwurf nach Artikel I-6 eigene Rechtspersönlichkeit für sich in Anspruch nimmt. Damit ist sie Trägerin von Rechten und Pflichten. Doch wie sieht es mit ihrem Recht der Exekution ihrer Gesetze aus? Wie will die Europäische Union in Zukunft Verstöße gegen EU-Recht sanktionieren? Wie will sie die Einhaltung der wunderschönen Worte in Anlage II, dem „Protokoll über die Anwendung der Grundsätze der Subsidiarität und der Verhältnismäßigkeit“ Rechnung tragen? In Punkt 1 heißt es: „Jedes Organ trägt kontinuierlich für die Einhaltung der in Artikel I-9 der Verfassung niedergelegten Grundsätze der Subsidiarität und der Verhältnismäßigkeit Sorge“. Punkt 3 im Artikel I-9 heißt es: „Nach dem Subsidiaritätsprinzip wird die Union in den Bereichen, die nicht in ihre ausschließliche Zuständigkeit fallen, nur tätig, sofern und soweit die Ziele der in Betracht gezogenen Maßnahmen von den Mitgliedstaaten weder auf zentraler noch auf regionaler oder lokaler Ebene ausreichend erreicht werden können, sondern vielmehr wegen ihres Umfangs oder ihrer Wirkungen auf Unionsebene besser erreicht werden können.“ Dies ist eine undefinierte Generalvollmacht für die EU, das „unechte“ Subsidiaritätsprinzip ohnehin aus den Angeln heben zu können. Unecht deshalb, weil die EU durch die Verfassungsgeber u.a. durch die Selbstzuerkennung eigener Rechtspersönlichkeit als „Einheitsstaat“ gesehen wird, obwohl ihr zumindest ein

wesentliches Merkmal eigener Staatlichkeit fehlt – eine glaubwürdige Exekutive. Solange jedoch die EU kein eigener „Super-Staat“ ist, kann auch das Prinzip der Subsidiarität nicht zur Anwendung kommen, denn Subsidiarität als Grundprinzip des Föderalismus verlangt nach dem Vorhandensein eines Bundes von mehreren souveränen gesellschaftlichen Einheiten. Doch die Mitgliedsstaaten der EU sind nicht mehr souverän. Die Verfassungsgeber müssen sich entscheiden: Soll die EU ein Staat sein, dann muss sie eine starke Exekutive bekommen, die das EU-Recht sanktionieren kann. Oder soll sie eine weitgehend lose Föderation sein, dann kann sie dem Prinzip der Subsidiarität gerecht werden. Was sie (derzeit) jedoch nicht kann, ist, den Anspruch auf Staatlichkeit stellen und zugleich subsidiär zu sein, da ihr zur Staatlichkeit eine starke Exekutive für eine glaubwürdige Vollziehung und für das Prinzip der Subsidiarität souveräne Mitglieder fehlen. Durch die Anerkennung des Gemeinschaftsrechts vor dem nationalen Recht wurde von der Union eine neue legislative und judikative Höchstinstanz errichtet, die inzwischen die nationalen Parlamente in vielen Politikbereichen bereits funktionslos gemacht hat – ebenso wie die Nationalbanken und die obersten, nationalen Gerichtshöfe. In vielen europäischen Ländern wurde dadurch aus einem Dreistufenbau (Gemeinden, Länder, Bundesstaat) nun ein Vierstufenbau. Dies ist eine Stufe zu viel. „Überlegungen zum Fiskalföderalismus beruhen ganz zentral auf der Annahme eines strikt durchgehaltenen Trennsystems im Föderalismus, einem dualen, und dort, wo Verfassungen die Gemeinden als dritte Ebene des Föderalismus anerkennen, einem dreigeteilten Föderalismus.“ Die nationalen Parlamente müssen weichen! Wenn dem Prinzip der Subsidiarität Rechnung getragen werden soll, müssen die Landesparlamente gestärkt, die Nationalparlamente abgeschafft werden. Die Nationalparlamente (in einem Europa der unechten und künstlich erzeugten Nationen) müssen endlich aufgelöst werden. Die Nationalstaaten müssen von den Landkarten verschwinden. Die Exekutivgewalt muss bei den kleinen sozialen Einheiten bleiben. Die Grundsatzgesetzgebung kann in Bereichen, in denen eine Vereinheitlichung für Europa sinnvoll ist (z.B. einheitliches, bis heute nicht verwirklichtes Steuer- und Abgabensystem im Bereich der Umsatz-, Einkommens- und Quellensteuer, den wichtigsten Einnahmequellen eines Staates, einer gemeinsamen Amtssprache neben den Nationalsprachen etc.), ausschließlich bei einem direkt gewählten Europäischen Parlament, in dem die Vertreter der Regionen und nicht die Vertreter politischer Parteien sitzen, liegen. Die Ausführungsgesetzgebung und die Vollziehung muss bei den Regionen (nicht den Nationen!) bleiben. Nur so ist eine effektive, kostengünstige und bürgernahe Verwaltung möglich. Die Idee eines föderativen Bundes anstatt eines unregierbaren, undemokratischen Einheitsstaates für Europa wird auch durch Tatu Vanhanens Machtressourcenindex zur Erklärung des Demokratisierungsgrades von Staatsverfassungen untermauert: „Je weiter die Machtressourcen gestreut sind, je geringer also die Macht konzentriert ist, die aus der Verfügungsgewalt über materielle Ressourcen wie Landbesitz, Kapital oder Wissen resultiert, desto tendenziell höher ist der Demokratisierungsgrad eines Landes.“ Oder anders ausgedrückt: Je weniger konzentriert die Machtressourcen sind, desto höher der Demokratisierungsgrad, und je mehr die Machtressourcen konzentriert sind, desto niedriger ist der Demokratisierungsgrad oder desto geringer die Wahrscheinlichkeit einer demokratischen Staatsverfassung. Ein anderes, induktives Argument aus der vergleichenden Politikforschung für ein föderatives Europa der Regionen findet sich bei der Zusammenfassung der Forschungsergebnisse über die Funktionsvoraussetzungen der Demokratie von Wolfgang Merkel und Hans-Jürgen Puhle: „Welche Konstellationen befördern die Institutionalisierung der Demokratie? [...] Ein Plus vor allem für größere Staaten mit heterogenerer Bevölkerung ist, wie schon in den Federalist Papers argumentiert wurde, eine föderalistische Ordnung. Ein Plus ist zudem die Selbstverwaltung auf allen Ebenen der Staatsorganisation, womöglich nach dem Subsidiaritätsprinzip, weil dies die Autonomie der Zivilgesellschaft stärkt.“ Europa ist ein supranationales Kauderwelsch zahlloser heterogener

Gesellschaften, deren Reibungspunkte in den vergangenen Jahren, Jahrzehnten, Jahrhunderten nicht unberücksichtigt bleiben können. Viele Sozialtechniker versuchen, die Ereignisse sozialer Konflikte zu beschreiben. Die Mutigsten unter ihnen wollen sie erklären, die Tollkünsten wollen verstehen.

Eine willkürliche, nicht erschöpfende Auswahl sozialer Reibungspunkte (politische Spannung, Kriege, Konflikte, Terror) aufgrund „heterogener“ Bevölkerung in Europa in alphabetischer Reihenfolge: Baskenland (Konflikt, Terror), Bosnien und Herzegowina (Krieg, Völkermord), Gibraltar (Konflikt), Jugoslawien (Krieg, Konflikt, Terror, Völkermord), Korsika (Konflikt, Terror), Kosovo (Konflikt, Terror), Kroatien (Krieg, Konflikt), Mazedonien (Konflikt, Terror)

Nordirland (Konflikt, Terror), Padanien“ (Phantasie-Republik, soziale Spannungen, gespaltene Gesellschaften), Serbien (Krieg, Konflikt, Terror, Völkermord), Slowenien (Krieg), Schottland (politische Spannung), ehem. Sowjetunion (Krieg, Konflikt, Terror), Südtirol (Konflikt, Terror), Tschechoslowakei (Krise, Konflikt), Zypern (Konflikt, Terror)

Die Herausforderung für Europa liegt nicht im Zusammenschluss, sondern in der Teilung. Der Versuch der künstlichen Schaffung des „Einheitseuropäers“ oder des „Weltmenschen“ wird misslingen!

Das, was die EU derzeit mehr schlecht als recht zusammenhält, ist die Hoffnung auf permanente Prosperität. Verwirklichtbar scheint dies irrtümlicher Weise in der Hoffnung auf eine Zentralisierung der von Vanhanen angesprochenen materiellen Ressourcen. Die Europäische Union ist keine Werte-, sie ist in erster Linie eine Wirtschaftsgemeinschaft. Der Boden ihrer Berechtigungsgrundlage ist sehr dünn und nicht nachhaltig. Bei zukünftig auftretenden Problemen (die über das außenpolitische „Problemchen“ USA-Irak hinausgehen) wird auch der wohlklingende Inhalt einer zukünftigen EU-Verfassung negiert werden und die Einzelstaaten (mit ihrem entscheidenden Merkmal der Exekutivgewalt) wieder ihre eigenen Süppchen kochen. Nicht Fusion kann die Lösung eines gemeinsamen Europas sein, sondern Föderation und Subsidiarität. Nicht Fusion zur Weltregierung ist die Lösung, sondern Teilung und Kooperation.

5.3. Aufgeklärte Aufklärung als Chance

Kann in einer Welt der sehr pragmatischen Ungleichverteilung mit demokratischen Mitteln idealistisch-romantisch etwas verändert werden? Kann die Zweiklassengesellschaft auf gemäßigtem Wege beseitigt werden? In Europa klappt die Schere von der 70/30 zur 80/20 Gesellschaft weiter auf. 80 Prozent des Vermögens stehen im Eigentum von 20 Prozent der Menschen. In den USA ist dieser Unterschied noch größer. Kapital kommt zu Kapital. Wer 1 Million Euro Kapital besitzt, kann beispielsweise in Österreich bei einer (derzeit realistischen) Rendite von 3,5 % nach Abzug von 25 % Kapitalertragsteuer mit monatlich 2.187,5 Euro (finanziell gesehen) ein überdurchschnittliches Leben führen. Das Durchschnittseinkommen der ASVG-Versicherten Frau in Österreich beträgt derzeit 1.235 Euro monatlich. Dabei lebt dieser Kapitalbesitzer von der Arbeit der anderen – dem Arbeiterproletariat, den Frauen an der Supermarktkassa und im Callcenter, den Maurern an der Mischmaschine, den Automechanikern in den Werkstätten und den Bäckern in den Backstuben. Der Kapitalbesitzer lebt als Kapitalbesitzer von den Nicht-Kapitalbesitzern. Wie schon Marx treffend

feststellte, ist für eine Veränderung inzwischen eine Revolution notwendig. Doch Revolutionen im Sinne radikaler Umwälzungen bestehender Ordnungen oder bislang gültiger Glaubens- und Wissenschaftsdoktrinen ziehen oft eine blutige Spur hinter sich nach. Die Revolution von 1989, die das Ende der Trennung Europas einläutete war eine der wenigen, gemäßigten Ausnahmen. Die Menschen in postsozialistischen Ländern sehen sich heute besonderen Herausforderungen gegenüber. Sie machen auf ihre Weise die vollkommen neue Erfahrung, „dass eine Befreiung nicht von selbst auch schon Formen der Freiheit mit sich bringt, und deren Lebensführung den Übergang von einer ausgeprägt heteronomen Bestimmtheit zur Bewältigung einer sehr problematisch erscheinenden Autonomie zu vollziehen hat“. Diese Menschen sind innerhalb kürzester Zeit mit einer völlig neuen politisch-sozialen Ordnung konfrontiert und viele träumen wieder von einer Rückkehr zu traditionellen Formen der präsozialistischen oder sozialistischen Kultur. Die neuen staatlichen Machtstrukturen sind nach jahrzehntelanger kommunistischer Doktrin wieder demokratisch legitimiert. Nun kämpfen sie mit all den Problemen, die der Übergang vom autoritären Staat zur Demokratie mit sich bringt. Die Europäische Gemeinschaft unterstützt hierbei den Übergang vom autoritären zum demokratischen Staat, obwohl sie selbst an einem massiven Demokratiedefizit laboriert. Die modernen Demokratien mit ihren supranationalen Flächenstaaten propagieren weltweit eine politisch-soziale Ordnung, ohne sich der Tragweite und der Folgen ihres Handelns bewusst zu sein. Es stellt sich in erster Linie nicht die Frage nach einer Herrschaftsordnung, als vielmehr nach dem guten Leben des Menschen. Dieses Leben kann nicht in repressiven, autokratischen Gemeinwesen gefunden werden. Es stellt sich aber die Frage, ob es in einer, aus der Zeit des Kalten Krieges übrig gebliebenen Gesellschaftsordnung gefunden werden kann.

Der oben beschriebene Weg von Liebe-Glaube-Hoffnung bis hin zur Aufklärung, der Theorie der kleinen Schritte hin zu Gesellschaften mit optimaler Größe ist, wie schon Kohr feststellte, ein Ideal, das nicht verwirklicht werden wird. Wie also kann das ungerechte System des Kapitalismus, Wurzel des Übels der sozialen Größe, beseitigt werden? Der Mensch muss sich erneut seiner selbstverschuldeten Ausbeutung bewusst werden. Die Proleten, die wie billige Zuchthühner in den Massenkäfigen der Großstadtgettos wohnen, mit geringer Bildung im utopischen Traum vom schnellen Reichtum schlummern – einzig vorhanden, um als zu Fleisch gewordenes Synonym für die volkswirtschaftliche Bezeichnung „Kaufkraft“ in die Annalen der Wirtschaftsgeschichte einzugehen. Die Politik der westlichen Industrienationen ist Teil ihrer selbst. Vertreten durch die „Habenden“ verfolgt sie vorrangig systemerhaltende Interessen. Der Staat ist von der Funktion des kapitalistischen Systems ebenso abhängig wie die moderne Bourgeoisie des 21. Jahrhunderts. Nur eine hohe Kaufkraft, hohe Umsätze, hohe Gewinne garantieren ihm hohe Steuereinnahmen. Niemand beißt die Hand, die ihn füttert. Wie schon Marx erkannte, ist auch die Bourgeoisie umgekehrt auf den Staat angewiesen, der als Garant des Eigentums, als Schutzmacht gegen revolutionäre Übergriffe, und als Instanz, die die Rahmenbedingungen für das Geschäft verbessert, auftritt.

Daher gilt auch heute, mehr denn je: Finde den Ausgang aus deiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. War der Leitspruch der Aufklärung als Abkehr von der politisch-sozialen Ordnung des 18. Jahrhunderts gedacht, die dem Menschen den Wert der religiösen, politischen, wirtschaftlichen gesellschaftlichen Freiheit und der Freiheit vom Naturzwang deutlich machte, ist der Leitspruch der aufgeklärten Aufklärung im 21. Jahrhundert die Aufklärung als Abkehr von der politisch-sozialen Ordnung des 20. Jahrhunderts zu verstehen. War der Mensch im 16. Jahrhundert noch in Gott, der

Gemeinschaft und der Natur aufgehoben, so war es die Aufklärung, die ihm diese Geborgenheit nahm und dafür die individuelle Freiheit brachte. Es ist inzwischen dringend notwendig geworden, das gesamte individuelle und gesellschaftliche Verhalten im Raum der Freiheit kritisch zu hinterfragen. Aus dieser neuen Situation geht die Fragestellung der Ethik hervor. Im Zentrum der Ethik steht nicht der Kant'sche Imperativ, sondern eine Beunruhigung: Was soll ich tun? Für das Individuum kann im stolzen Bewusstsein seiner Freiheit die Autorität einer Antwort einzig und allein in der Überzeugungskraft liegen, „die die Befolgung eines Sollens aus freier Einsicht zustandebringt“. Freiheit kann nicht nur gewonnen, sie muss auch bewältigt werden. Die neue reflexive Haltung, die eingenommen werden muss, ist nicht eine reflexive, aufklärerische Haltung gegenüber Abhängigkeitsverhältnissen, sondern gegenüber einer ruinös werdenden Freiheit. Frei gewählte Notwendigkeiten müssen neu begründet werden.

Mit dieser neubegründeten Freiheit könnte ein ausbeuterisches, ökonomisches System ebenso unblutig beseitigt werden wie politische Doktrinen. Ziel ist nicht die klassenlose Gesellschaft. Ziel ist die aristotelische Mitte zwischen zwei Extremen – die Mitte zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Eine Mitte, die erst nach einer Grundsatzdebatte über die Neubegründung des guten Lebens, des Lebensglücks und der Lebenskunst gefunden werden kann. Diese Mitte ist auch dann nur in mittleren Gesellschaftsgrößen zu finden. Denn die neue Form einer Politik der Lebenskunst ist diejenige Kunst, die erstens erlernt werden muss und zweitens das harmonische Zusammenleben aller in einer Gemeinschaft zu gestalten sucht. Dabei müssen jene äußeren Strukturen konstituiert und reformiert werden, in deren Rahmen sich sowohl das gesellschaftliche als auch das Leben jedes Einzelnen entfalten kann. Diese Agenden betreffen jedoch nicht nur die eigens für ihre Umsetzung abgestellten Politiker. Sie betreffen jeden Einzelnen. Politische Technik wie sie hier verstanden werden soll ist keine einseitige Herrschaft. Sie ist das Werk aller Individuen einer Gemeinschaft. Praktisch durchführbar ist dies jedoch nur in politisch autonomen Einheiten mittlerer sozialer Größe, in denen Überblick und Kontrolle gewahrt werden können.

Kann es eine schrittweise Veränderung hin zu dieser mittleren „Sozialtechnologie“ überhaupt noch geben? Die Statistiken der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften sprechen oft dagegen. Es scheint so, als würde aus den Lehren der ökonomischen Doktrinen des Kapitalismus und Kommunismus des 19. und 20. Jahrhunderts ebenso wenig gelernt wie aus den Lehren der großen Sozialexperimente wie dem Römischen Reich, dem Heiligen Römischen Reich, dem Habsburger Reich, dem Deutschen Reich und dem Reich der Sowjets gelernt wurde. Es scheint so, als hätte die Geschichte keinen Sinn. Vermutlich hat sie keinen Sinn für die Vergangenheit, aber sie hat durchaus Sinn für die Gegenwart – der Sinn liegt darin, aus ihr zu lernen: Die Russische Februarrevolution von 1917 hatte den Sturz der autokratischen Zarenherrschaft zum Ziel. Es war eine soziale Revolution, deren Träger, Arbeiter, Bauern und Soldaten, nach umfangreichen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Reformen strebten. Das Elend war so groß, dass selbst die essentiellen Grundbedürfnisse nicht gedeckt werden konnten. „Nieder mit dem Krieg!“ und „Brot!“ lauteten die ersten revolutionären Forderungen. Mit ein Grund, die Massen leichter mobilisieren zu können als heute. „In der Geschichtsschreibung der russischen Revolution ist [...] auf die entscheidende Bedeutung der Massen schon früh hingewiesen worden. So betonte vor allem der bekannte bürgerliche Politiker und Historiker P.N. Miljukov die Spontaneität des revolutionären Prozesses und forderte dazu auf, die „gängige Vorstellung von der

passiven Rolle der trägen Massen“ zu korrigieren. Und Leo Trotzki schrieb in seiner Geschichte der russischen Revolution: „Der unbestreitbarste Charakterzug der Revolution ist die direkte Einmischung der Massen in die historischen Ereignisse.“ Heute wird den proletarischen Massen in den westlichen Industrieländern weitgehend ein soziales Netz geboten, das sie vor dem totalen Absturz bewahren soll. Doch es ist kein Sicherheitsnetz, das die Massen schützen und ihnen ein gutes Leben ermöglichen soll. Vielmehr soll es die Habenden vor der oft unberechenbaren Masse der Nichthabenden schützen. Wie Zuchttiere werden die Massen mit dem Notwendigsten versorgt, weit jenseits von dem, was das menschliche Leben lebenswert macht. Jenseits von Liebe, Hoffnung, Sicherheit, Zuversicht, Kultur, Muße, Ruhe, Geborgenheit, Freude, Sehnsucht und Leidenschaft. Vieles von dem, was das Leben lebenswert macht, ist das, was sich nur noch die Wohlhabenden um viel Geld erkaufen können. Das, was normal sein soll, ist heute, in einer Zeit des vermutlich größten und am ungerechtesten verteilten materiellen Reichtums in der Geschichte des Menschengeschlechts, zum puren Luxus geworden. Einen sicheren Arbeitsplatz zu haben ist zum Luxus geworden (in Österreich, gemessen am Bruttoinlandsprodukt einem der reichsten Länder der Welt, beträgt 2002 die durchschnittliche Verweildauer eines ASVG-Versicherten auf seinem Arbeitsplatz knapp drei Jahre). Nicht neben einer Autobahn, Schnellstraße, Eisenbahnlinie, einem Atomkraftwerk, Flughafen oder unter einer Hochspannungsleitung wohnen zu müssen ist Luxus. Nicht in einer Plattenbausiedlung gemeinsam mit den anderen „Kaufräften“ dahinvegetieren zu müssen ist zum Luxus geworden. Ein Hochschulstudium zu absolvieren ist Luxus. Don Giovanni in der Ersten Reihe im großen Salzburger Festspielhaus zu sehen ist Luxus. Für ein Fünftel der Weltbevölkerung ist das tägliche Überleben zum Luxus geworden (sie gelten laut WHO als chronisch unterernährt). Die EU definiert arme Haushalte als jene, deren Haushaltseinkommen weniger als die Hälfte des Durchschnittsnettohaushaltseinkommens beträgt. Jeder elfte deutsche Bundesbürger (9,1 %) ist arm. Zu diesem Schluss kommt der gemeinsame Armutsbericht 1998 der Hans-Böckler-Stiftung, des Deutschen Gewerkschaftsbundes (DGB) und des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes. Als einkommensarm gelten in Anlehnung an die Armutsdefinition der EU dem Bericht nach Bürger, deren Einkommen weniger als die Hälfte des durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommens der Bevölkerung betrug. Pro Person waren dies 1998 in den alten Bundesländern 1.038 Mark (520 Euro) monatlich, in den neuen Bundesländern 855 Mark (438 Euro). Ende Oktober 2001 veröffentlichte die Europäische Kommission zum ersten Mal den Bericht über die soziale Eingliederung. Dieser Bericht analysiert die Maßnahmen, die jede Regierung der 15 EU-Mitgliedstaaten in Form des Nationalen Aktionsplans gegen Armut und soziale Ausgrenzung in Brüssel eingereicht hatte. Ziel der nationalen Aktionspläne: die Armut in Europa bis 2010 deutlich zu verringern. 60 Millionen Arme gab es demnach im Jahr 2001 alleine in der Europäischen Union der 15 Mitglieder (so viele Menschen wie in ganz Frankreich leben), das sind 18 Prozent der Bevölkerung, oder anders gesagt: Fast jeder 5. EU-Bürger ist derzeit arm.

Auf der anderen Seite der Gesellschaft stehen ebenso viele Wohlhabende, die aus der Armut der Massen ihr Kapital schlagen – Stichwort 80/20-Gesellschaft. Das Elend dieser Extreme ist letztlich auf die soziale Größe zurückzuführen. Große Gesellschaften – großes Leid. Kleine Gesellschaften – kleines Leid. Das Ende des Kapitalismus ist schon jetzt ebenso besiegelt wie das Ende des Kommunismus. Auch die kleinen sozialen Einheiten werden wieder kommen. Das ist eine Prognose. „Eine wissenschaftliche Prognose kann man als Antwort auf die Frage „Was wird geschehen?“ auffassen. Prognosen werden meist dazu verwendet, um Theorien auf die Probe zu stellen. Der

Umstand, dass sich eine Prognose als falsch erweisen kann [...], ist ein wichtiges Mittel, um die Unzulänglichkeit einer Theorie nachzuweisen.“ Daher mein Vorschlag: Sollte es gelingen, durch den weltweiten Fetisch der permanenten Vergrößerung die Leiden des Menschen zu verringern, den Hunger auf der Welt zu mindern, die Überbevölkerung auf unserem Planeten in den Griff zu bekommen, Frieden zu schaffen, so gelte die Theorie der Kleinheit endgültig als falsifiziert.

Wie der Weg zur Kleinheit aussehen wird, bleibt offen. Doch entgegen der pessimistischen These Kohrs, der Weg zum Kleinen müsse zwangsläufig über das Große führen, vertrete ich die Idee der Freiheit des menschlichen Willens (obwohl laut Kant auch der Begriff der Freiheit ein Vernunftbegriff ist, d.h. eine transzendente Idee, die Grenzen unserer Erfahrungserkenntnis überschreitet und somit unbeantwortbar ist) und rufe in der Art eines Predigers, der seine Schäfchen von den besseren Argumenten überzeugen muss – obwohl doch das bessere Argument an sich schon überzeugen sollte –, jeden einzelnen Menschen auf, sich endlich aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befeien. Sapere aude! Erst dann kann überhaupt erst zwischen guten und schlechten Argumenten unterschieden werden.

Die Theorie der Kleinheit ist keine Utopie. Die Theorie der Kleinheit ist im Gegensatz zu sämtlichen Ismen und Utopien der vergangenen Jahrhunderte kein abstraktes Ideal für die eine, heile Welt, die es vermutlich niemals in der Geschichte gegeben hat und auch niemals geben wird, sondern sie ist die gedankliche Grundlage für eine Welt, in welcher der Mensch die Probleme, weil klein und überschaubar, wieder leichter bewältigen kann. Es kann eine Welt jenseits dieser Realität des Größenwahns geben. Die Theorie der Kleinheit ist eine Chance für die Zukunft!

Exkurs zur Epistemologie

„Gibt es auf dieser Welt eine Erkenntnis, die so unumstößlich gewiss ist, dass kein vernünftiger Mensch dran zweifeln kann? – Auf den ersten Blick scheint das vielleicht keine schwierige Frage zu sein, aber in Wirklichkeit handelt es sich um eine der schwierigsten, die es gibt.“ Bertrand Russell

Dieser Ausflug in die „höheren“ Sphären der Philosophie zielt in erster Linie darauf ab, auf die Wichtigkeit des Wissens um die schon von Russell angesprochene Schwierigkeit und die aktuellen Grenzen der Erkenntnis, insbesondere in den Sozialwissenschaften, hinzuweisen. Der Grund dafür liegt, wie schon Karl-Dieter Opp treffend feststellt, in einer Summe von Schwierigkeiten, mit denen die Sozialwissenschaftler heute zu kämpfen haben: Zunächst das Phänomen, dass sich ein großer Teil der methodologischen Literatur an Problemen der Naturwissenschaften orientiert. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse kann der Sozialwissenschaftler nicht, oder nur schwer, in seinem Wissenschaftsbereich verwenden. Zweitens ist das Verständnis diverser Methodologien oft nur dann gegeben, wenn ein gewisses Maß an Grundkenntnis über Logik und Mathematik vorhanden ist, welche von vielen Sozialwissenschaftlern von vornherein nicht gegeben ist. Drittens scheitert es oft

an der Klarheit im Ausdruck diverser Beiträge über Wissenschaftstheorien, so dass der Wissenschaftler selbst nach dem Studium derartiger Werke nach wie vor im Dunkeln tappt und letztlich fehlen oft methodologische Analysen, die dabei helfen könnten, den Sozialwissenschaftler aus der Höhle in Richtung Licht zu führen.

Im nun Folgenden geht es in erster Linie um eine kritische Reflexion der aktuellen Debatte in der Epistemologie, insbesondere um Karl Poppers Methode der Überprüfbarkeit gültiger Urteile an der Erfahrung: der Falsifikation – Poppers kritischer Rationalismus als „deduktive“ Weiterentwicklung der „induktiven“ Verifikation des logischen Empirismus.

„Es gibt keine Landstraße für die Wissenschaft, und nur diejenigen haben Aussicht, ihre lichten Höhen zu erreichen, die die Mühe nicht scheuen, ihre steilen Pfade zu erklimmen.“ (Karl Marx)

Das Elend des Determinismus – Plädoyer für die Freiheit

Aus der ersten Problembeschreibung heraus könnte leicht der Eindruck einer Verzweiflung entstehen. Und tatsächlich gibt es Extrempositionen, die davon ausgehen, dass in der Wissenschaft einerseits überhaupt nichts erklärt werden kann (radikale Skeptiker) oder dass es andererseits für jedes Phänomen eine wissenschaftliche Erklärung gäbe (radikale Optimisten).

Insbesondere Sozialwissenschaftler tendieren meiner Ansicht nach eher zum Skeptizismus. Ein Grund dafür liegt vermutlich in der Dialektik von Determinismus und wissenschaftlicher Erklärung. Demnach wird von manchen Wissenschaftlern die Meinung vertreten, (zwischen)menschliches Handeln – und um eben dieses geht es ja in den Sozialwissenschaften – könne nicht erklärt werden, da es nur dann wissenschaftlich erklärt werden könnte, wenn es determiniert wäre. Wären menschliche Handlungen aber determiniert, könnten sie nicht freiwillig sein. Wären menschliche Handlungen nicht frei, stellt sich die Frage, wodurch sich der Mensch von leblosen Maschinen unterscheidet und welche Bedeutung dem „menschlichen Sein“ zukäme.

Da jedoch weder die Determiniertheit noch die Freiheit menschlichen Handelns bewiesen werden kann (wobei starke Argumente für die Freiwilligkeit des Handelns sprechen), ist der Wissenschaftler mehr oder weniger gezwungen, sich zu einer Position zu bekennen. Der Glaube an die Freiheit des Menschen impliziert jedoch, dass sich Schwierigkeiten mit der Erklärbarkeit menschlichen Handelns ergeben. Erklärbarkeit ist in gewissem Umfang durchaus möglich (insbes. mit der Methode der kausal-statistischen Erklärung), doch stellt sich stets die Frage nach dem hypothetischen Element einer Hypothese oder einer Theorie, die erklärt werden soll. Da vom wissenschaftstheoretischen Standpunkt aus gesehen vieles für die Methode des Deduktivismus von Karl Popper spricht, steht das von ihm bezeichnete Induktionsproblem des kritischen Rationalismus als eines der großen Schwachpunkte im methodologischen Vorgehen der Sozialwissenschaften im Raum.

Das Schwanken zwischen Existenzsätzen, die zwar veri- aber nicht falsifizierbar sind und Allsätzen, die zwar falsi- aber nicht verifizierbar sind, bringen nicht gerade Klarheit in die Verworrenheit der Methoden des Erkenntnisgewinns. Stelle ich demnach Hypothesen (von denen aus ich meine Theorie

abzuleiten versuche) mit hohem empirischen Gehalt auf, brauche ich an eine Verifizierbarkeit erst gar nicht zu denken. Dafür erfreuen sie sich eines hohen hypothetischen Elements. Versuche ich, dem Problem der Falsifizierbarkeit zu entgehen und expliziere Hypothesen die derart abstrakt sind, dass sie nicht falsifiziert werden können, geht dadurch unweigerlich der empirische Gehalt und somit auch der hypothetische Charakter verloren. Der späte Popper wird sich dieses Dilemmas offenbar immer stärker bewusst und schränkt daher ein, dass es bei Theorien in erster Linie nicht um deren permanente Falsifizierbarkeit geht, sondern um die Lösungskompetenz dieser Theorie für menschliche Probleme. Er nennt dies den Vorrang des Problems. Dem zufolge wären, wie es Paul Feyerabend in seinen Ausführungen zum Thema Wider den Methodenzwang beschreibt, selbst religiöse, nicht empirische und somit pseudowissenschaftliche Heilslehren durchaus akzeptable Erklärungen für den stets nach Sicherheit strebenden Menschen, sofern sie für ihn Lösungen auf Probleme darstellen.

Doch bei aller Wertschätzung gegenüber Popper: Der Vorrang des Problems ist nur ein Lippenbekenntnis für die oft unausgesprochenen Schwierigkeiten des Erkenntnisgewinns in der Sozialwissenschaft und gerade der Sozialwissenschaftler selbst steht nach der Bewusstwerdung all dieser Probleme nach wie vor im Dunkeln.

Ein Beispiel: Wissenschaftler a entwickelt eine Theorie y, mit der er die Überbevölkerung auf unserem Planeten erklärt. Da, ohne auf die „problematischen“ Details eingehen zu wollen, jede Erklärung zugleich eine Prognose ist, könnte er mit seiner Theorie auch prognostizieren, dass sich das Bevölkerungswachstum in den nächsten x Jahren um z % verändern wird. Der Wissenschaftler a hat eine Theorie mit hohem hypothetischen Gehalt aufgestellt und stellt sie seinen Wissenschaftskollegen b und c vor. Diese finden in der Theorie einen schwerwiegenden logischen Fehlschluss und falsifizieren somit eine Vielzahl der verwendeten Prämissen. Dies spricht sich schnell herum. So auch bis zu den großen Think-Tanks der Weltbank und des IWF. Die erste Begeisterung für die „Theorie der Überbevölkerung“ weicht zugunsten nüchterner Resignation, da die Theorie ja nun inzwischen wieder falsifiziert wurde. Popper sei Dank. Nur leider konnte niemand wissen, dass sich die „falsche“ Theorie in der Praxis bewährt hätte, somit also dem Problem der Überbevölkerung hätte entgegenwirken können, trotz der theoretischen Widerlegung durch Wissenschaftler b und c. IWF und Weltbank hätten der Theorie zufolge Maßnahmen setzen können, um dem Problem der Überbevölkerung, insbesondere in den Ländern der dritten und vierten Welt, wirkungsvoll entgegenzutreten zu können. Durch eine akademische Widerlegung im Elfenbeinturm wurde dies jedoch verhindert.

Andererseits hat diese Nichtumsetzung auch ihr Gutes. Denn was wäre, wenn Wissenschaftler a nicht eine Theorie der Überbevölkerung, mit der er den Menschen „Gutes“ tun möchte, sondern eine überzeugende Theorie der Rassenreinheit entwickelte, mit dem Ziel der Vernichtung unwerten Lebens ... Doch wer entscheidet letztlich über eine „gute“ und eine „schlechte“ Theorie? Und wie können sich Theorien, die Lösungen für praktische menschliche Probleme darstellen durchsetzen, obwohl sie formallogisch bereits (teil)falsifiziert sind?

Bis zu diesen Fragen hat Popper auch schon gedacht. Als Antwort darauf führte er seine Theorie der kleinen Schritte ein, das Prinzip von trial and error. Nicht große, in sich logisch schlüssige Gesellschaftsexperimente, die wie eine Käseglocke über die Menschheit übergestülpt werden sollen, führen den Menschen in die „richtige“ Richtung, sondern kleine Schritte, die jederzeit leicht korrigiert werden können. Diese Theorie wäre nur in kleinen sozialen Einheiten verwirklichtbar, da in einer

(ökonomisch) globalen Welt mit globalen Problemen jeder noch so kleine Schritt ein globaler Schritt mit, wenn er in die falsche Richtung führt, dramatischen globalen Ausmaßen ist. Daher sollten die im wesentlichen guten Ideen Poppers von ihren Fehlern befreit (falsifiziert) und mit den „verbesserten“ Ideen über die Kleinheit von Leopold Kohr verschmolzen werden.

Es scheint so, als versuche Popper, die Probleme im Deduktivismus an anderer Stelle mit einer Utopie der kleinen Schritte zu rechtfertigen beziehungsweise zu entkräften. Denn um nichts anderes als um eine Utopie handelt es sich hier. Die über eine Vielzahl von Poppers Schriften verteilte Theorie der kleinen Schritte ist tatsächlich eine Utopie, so wie viele seiner Werke insgesamt auch. Der in seiner Logik der Forschung ausformulierte Deduktivismus ist eine Methodologie, mit der sämtliche andere Werke Poppers durchaus kritisch überprüft werden können. Die Methode der Falsifikation muss jedenfalls auch auf Poppers Arbeiten angewendet werden (dürfen). Seine Methode ist durchaus in der Lage, einen Vorgang kausal zu erklären, indem versucht wird, einen Satz, der ihn beschreibt, aus Gesetzen und Randbedingungen deduktiv abzuleiten. Aber Gesetze in der Sozialwissenschaft? Oder wenigstens empirische Sätze, die neben der Bedingung der Widerspruchslosigkeit noch falsifizierbar sind? Ich hege starke Zweifel. Wenn Popper im ersten Teil seiner offenen Gesellschaft schreibt, „wir müssen ins Unbekannte, ins Ungewisse, ins Unsichere weiterschreiten und die Vernunft, die uns gegeben ist, verwenden, um, so gut wir es eben können, für beides zu planen; nicht nur für Sicherheit, sondern zugleich auch für Freiheit“, so wird auch hier der Bezug auf denjenigen Mann der Philosophiegeschichte deutlich sichtbar, den er in seiner Widmung zur deutschen Auflage bedacht hat: Immanuel Kant. Ohne hier vorab einen Exkurs zur Aufklärung einleiten zu wollen, muss auf die Schwierigkeiten der Aufklärung hingewiesen werden – auf den Versuch, den Menschen von der Notwendigkeit des Ausgangs aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit zu überzeugen. Es ist der Versuch einer idealistischen Überzeugung – obwohl Kant (lt. Popper) kein (deutscher) Idealist war – und keine wissenschaftliche Theorie. Denn die wissenschaftliche Theorie würde sich mit dem Problem der Divergenz zwischen den Begriffen „unbekannt“, „ungewiss“, „unsicher“, „Vernunft“, „Sicherheit“ und „Freiheit“ beschäftigen. Die daraus ableitbaren Erkenntnisse würden vermutlich zeigen, dass sich Unbekanntes nicht unbedingt mit Sicherheit verträgt und die Frage aufwerfen, ob Freiheit tatsächlich durch die Vernunft kausal determiniert ist, dass Freiheit sozusagen selbstverständlich ist für einen vernünftigen Menschen. Und das, obwohl wir doch wissen, dass Freiheit und Kausalität nicht beweisbar sind. Poppers offene Gesellschaft oder sein Elend des Historizismus sind durchaus nachvollziehbare Geschichten, utopische Märchen, Visionen von einer besseren Welt, jedoch keine wissenschaftlichen Theorien, sofern man davon ausgeht, dass (nur) unter Verwendung des Deduktivismus zu wissenschaftlichen Theorien gelangt werden kann. Denn wäre der oben zitierte letzte Satz in Poppers offener Gesellschaft (I) eine ernst zu nehmende wissenschaftliche Theorie, würde er nicht so eindringlich auf den Leser einreden, sondern entsprechend seines Deduktivismus nüchtern wie ein Physiker Gesetze formulieren, Randbedingungen beschreiben und daraus (logische) Tatsachen ableiten. Aber was heißt hier „müssen“ oder „so gut wir es eben können“? Popper schreibt hier als Priester, der auf seine Schäfchen eindringlich einredet, sie von der Wichtigkeit seiner Ansichten, der Wichtigkeit von dem, woran er glaubt, zu überzeugen. Von einer deduktiven Theorie muss niemand überzeugt werden. Ein deduktives Argument ist (wenn ev. auch nur vorübergehend) logisch gültig. Es verlangt nach keinem Glauben, sondern höchstens nach Falsifikation. Denn wer an etwas glaubt, vermutet, dass dieses Etwas mit einer Wahrscheinlichkeit von $>0,5$ eintreten wird. Wer an etwas ohne Grund glaubt, glaubt an etwas Evidentes (z.B. $1 < 2 < 3$). Bei einer deduktiven Begründung folgt das Explanandum logisch aus dem Explanans, also den Prämissen (bei Hempel Gesetz und Anfangsbedingung, bei Popper Gesetz

und Randbedingung(en)). Der Glaube hat im Deduktivismus nichts verloren. Geglaubt wird bei der Induktion. Da hier auch nicht das Prinzip der Prämissenverstärkung gilt, da sich mit jeder neuen Prämisse die Wahrheit des Explanandum ändert, kann in den Sozialwissenschaften auch nicht von einem Übergang von der Induktion zur Deduktion gesprochen werden, da nicht alle sechs Milliarden Menschen wie Naturgesetze untersucht werden können, um daraus deduktive Theorien zu erstellen. Untersucht wird eine Grundgesamtheit (n), von der aus auf alle anderen Menschen oder eine Gruppe von Menschen geschlossen wird – und zwar induktiv. Selbst wenn die Möglichkeit bestünde, bei der Erstellung einer Theorie alle Menschen auf diesem Planeten nach Ihrer Meinung zu befragen, bleibt letztlich dieselbe Ungewissheit wie zuvor, da der Mensch oft seine Meinung ändert – im Gegensatz beispielsweise zur Gravitation der Erde. Nun könnte eingewendet werden, dass es in den Sozialwissenschaften nicht immer darum geht, Regelmäßigkeiten zu erklären, welche die gesamte Menschheit betreffen. Oft geht es beispielsweise nur darum, zu erklären, weshalb die Selbstmordrate im Lungau höher ist als im Flachgau. Ein hohes hypothetisches Element liegt hier jedoch nicht vor. Interessant wäre folgendes Gesetz: „Alle Menschen, die in Gebirgstälern wohnen, die auf 1000 Meter ü.d.M liegen, weniger als 2 km breit sind und täglich nicht mehr als 1 Sozialkontakt haben, töten sich vor dem 40. Lebensjahr selbst.“ Dieses Gesetz wäre, sofern es dieselbe Gültigkeit hätte wie das Gravitationsgesetz, auf alle Menschen anwendbar. Das dem nicht so ist, muss hier nicht näher erläutert werden.

Was also tun? Dem Nihilismus verfallen? Der Nihilismus (neben allen andern Ismen) ist keine zeitgemäße Antwort auf die Probleme des Menschen im 21. Jahrhundert. Andererseits darf aber ebenso wenig darauf gehofft werden, dass es zu einer baldigen Antwort auf die Frage nach exakte(re)n Erklärungs- oder Prognosemöglichkeiten in der Sozialwissenschaft seitens der Philosophie (insbes. der Wissenschaftstheorie) kommt. Vermutlich sollten wir (die Sozialtechniker, wie Popper sie bezeichnet) uns vorerst damit begnügen, mit dem vorhandenen Werkzeugen bestmöglich nach Erkenntnis zu streben. Eine neue Erkenntnistheorie zu „erdenken“, um seine sozialwissenschaftlichen Arbeiten zu erstellen, mit der mehr als bisher erklärt werden kann, ist derzeit aussichtslos. Manche Wissenschaftler schwören bei ihrer Vorgehensweise auf ein ganz bestimmtes Werkzeug und rechtfertigen dies mit den großen Erfolgen und Nutzen ihrer Wissenschaftsdisziplin, die der Mensch aus ihnen zieht. Damit meine ich insbesondere die Naturwissenschaftler, die durchaus in der Lage sind, durch Experimente oder mathematische Modelle der Exaktheit und der Empirie ihren Tribut zu zollen. Aber aus den Erfolgen der dort angewandten Methoden eine Einheitswissenschaft nach dem Modell von Karl Gustav Hempel und Paul Oppenheim ableiten zu wollen ist verfehlt. Denn dieses Modell braucht Gesetze. In der Sozialwissenschaft gibt es keine Gesetze – und schon gar keine Kausalgesetze, geschweige denn Naturgesetze. Mit Naturgesetz bezeichnet die Wissenschaft die Notwendigkeit, dass die gleichen Tatbestände und Abläufe unter den gleichen Bedingungen eintreten. Unter Notwendigkeit wird der Umstand verstanden, dass unter bestimmten Voraussetzungen zwangsläufig bestimmte Ereignisse eintreten bzw. dass der Eintritt bestimmter Ereignisse bestimmte Voraussetzungen erforderlich macht. Natürlich kann begonnen werden, den Gesetzesbegriff für die Sozialwissenschaft so weit aufzuweichen, dass über Begriffe wie „gesetzmäßig“ oder „gesetzesartig“ über „gut bestätigt“ bis hin zu „mit hoher Wahrscheinlichkeit“ gelangt wird, also einem „Erklärungsverfahren“, dass nichts anderes erklärt, warum wir kaum etwas wissen, aber das dafür mit hoher Sicherheit. Denn die Erklärung der Funktionsweise eines Dieselmotors kann nicht mit der Erklärung der Umsetzung diverser Ideologien im 20. Jahrhundert

verglichen werden. Denn unter ein und denselben Bedingungen wird der Dieselmotor immer funktionieren. Dies würde für den Menschen bedeuten, dass es immer unter den Bedingungen von 1916 zur Oktoberrevolution von 1917 kommen muss. Dass das nicht stimmt, stellte Popper schon vor Jahrzehnten in seinen Ausführungen über das Elend des Historizismus fest, in denen er jene Personen an den Pranger stellt (Plato, Marx, Hegel, Spengler), die „an unerbittliche Gesetze eines weltgeschichtlichen Ablaufs“ glauben und behaupten, der Mensch sei unabänderbar von seiner Vergangenheit determiniert. Dies würde nämlich implizieren, dass der Mensch nicht in der Lage ist, seine Zukunft frei nach seinem Willen zu gestalten (hier stellt sich auch wieder das Problem zwischen Kausalität und Freiheit). Nur determiniertes menschliches Handeln kann mit Gesetzen erklärt werden. Da menschliches Handeln jedoch nicht determiniert ist, kann menschliches Handeln auch nicht erklärt, höchstens beschrieben werden. Das ist (m)ein Axiom.

Nun wird jedoch behauptet, Determinismus und Freiheit müssten einander nicht widerstreiten. Aristoteles, so Lambert, löst in der Nikomachischen Ethik den angeblichen Konflikt zwischen determinierten und freiwilligen Handlungen in Luft auf, da die Ursache der Handlung „im Inneren“ liegen kann (Überzeugungen, Überlegungen, Gründe, Wünsche). Nun ist es jedoch so, dass Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik nach einem Telos sucht: „Wenn es nun wirklich für die verschiedenen Formen des Handelns ein Endziel gibt, das wir um seiner selbst willen erstreben, ... , dann ist offenbar dieses Endziel „das Gut“ und zwar das oberste Gut.“ Für Aristoteles ist es eine unabdingliche Notwendigkeit, dieses oberste Gut „wenigstens umrisshaft“ zu fassen. Wenn sich menschliches Handeln nun an diesem, wenigstens umrisshaft gezeichneten obersten Gut orientiert, darf angenommen werden, dass die Handlungen eben durch diese Zielorientiertheit determiniert sind. Ein Student will seinen Abschluss (Ziel) und dies ist kausal dafür, dass er jede Woche zur selben Zeit zum selben Ort schreitet, um einer Lehrveranstaltung beizuwohnen. Doch die drop-out-Quote der Studenten ist enorm. Manche beenden ihr Studium vorzeitig, obwohl sie sich doch dieses Ziel gesetzt haben. Dieses Ziel, so würde Aristoteles sagen, ist nur ein Teilziel, welches um eines höheren Zieles wegen verfolgt wird: „- , da ist durchwegs das Ziel der übergeordneten Kunst höheren Ranges als das der untergeordneten: um des ersteren willen wird ja das letztere verfolgt“ (z.B. mit dem Gedanken, nach einem Studium mehr Geld zu verdienen als zuvor, wobei „der Reichtum gewiss nicht das gesuchte oberste Gut ist. Er ist nur ein Nutzwert: Mittel für andere Zwecke“ .) Nun mag es durchaus sein, dass, wie Lambert feststellt, der angebliche Konflikt zwischen determinierten und freiwilligen Handlungen kein Konflikt sein muss, da der Mensch seine Handlungen innengeleitet an (vorübergehenden) Zielen orientiert, die er auch wieder fallen lassen kann und statt derer neue Ziele sucht, die wieder bestimmtes Handeln determinieren. Das ist aber immer so. Um den Hunger zu stillen, wird gegessen. Der Hunger determiniert das Essen usw. Diese Art der Determiniertheit ist aber nicht die, von der hier die Rede sein soll. Denn die innengeleitete Determiniertheit impliziert die äußere Freiheit überhaupt das tun (oder lassen) zu können, wonach dem Innenleben des Menschen eben ist. Das Seelenleben des Menschen hat nach wie vor etwas Mystisches, Rätselhaftes, Ungewisses, Unlogisches, Undeduktives. Solange man den Menschen von außen nicht der Freiheit beraubt, ihn unter Druck setzt, der ganz bestimmtes Handeln determiniert, wird die innengeleitete Determiniertheit, wenn überhaupt, dann nur sehr schwer nachvollziehbar sein .

Zweitens ist dem Argument Aristoteles' in der Nikomachischen Ethik folgender Einwand entgegenzuhalten: Die Erklärung menschlichen Handelns bei äußerer Determiniertheit würde besagen, dass der Mensch immer das Verhalten x beim äußeren Umweltreiz y zeigt. Dies

widerspricht der Idee der Freiheit, die davon ausgeht, dass menschliches Handeln nicht zwangsläufig eine bestimmte Muss-Reaktion auf bestimmte äußere Umweltreize sein muss. Betrachten wir nun die innengeleiteten Ursachen für menschliches Handeln, von denen ja Aristoteles behauptet, sie müssten sich nicht zwischen Kausalität und Freiheit widerstreiten: Die innengeleitete Überlegung, der Grund oder der Wunsch, einen Menschen zu töten wäre im Falle der Kausalität menschlichen Handelns durch innere Ursachen Erklärung für die Tötung des Menschen. Doch die Freiheit des Menschen, sich nicht zwangsläufig den inneren Ursachen (Wut, Hass, Neid, Missgunst, Habsucht, Trägheit) fügen zu müssen, rechtfertigt diese Tat ebenso wenig wie die Berufung auf einen „euklidischen Verstand“. Diese Tatsache (Axiom) ist auf den menschlichen Verstand und seiner Vernunftfähigkeit zurückzuführen und erklärt, weshalb Löwe x, wenn er das Löwenjunge y tötet, nicht eingesperrt wird, der Mensch hingegen schon. Daher steht auch das Innenleben (Seelenleben) im ständigen Widerstreit zwischen Kausalität und Freiheit.

Ebenso verhält es sich drittens mit dem Versuch der Versöhnung zwischen Kausalität und Freiheit bei Immanuel Kant. Seine Ansicht über die Verschiedenartigkeit der Beschreibung ein und desselben Ereignisses als Rechtfertigung für das Nebeneinander von Kausalität und Freiheit ist bei genauerer Betrachtung fragwürdig. Denn bei der Beschreibung der Kausalität für das Zerfetzen des Schädels, nachdem ein Projektil diesen durchschlagen hat, nachdem es von einer Faustfeuerwaffe abgefeuert wurde, nachdem der Abzug betätigt wurde, nachdem der Mörder die Waffe gezogen hat, nachdem ... ist lediglich die naturwissenschaftliche Erklärung für rein physikalische Vorgänge, die den Sozialwissenschaftler nicht interessieren. Kant redet an dieser Stelle in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit der Ausformulierung des negativen und positiven Begriffs der Freiheit am tatsächlichen Problem vorbei, nämlich an einer eventuellen Versöhnung von Kausalität und Freiheit im Innenleben des Menschen, das ja die eigentliche Ursache für die Tötung des anderen war. Die Versöhnung der beiden wäre in diesem Fall lediglich der Versuch der Rechtfertigung für menschliche Unzulänglichkeiten in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. Die Freiheit unterliegt, wie Kant richtig feststellt, keinen Naturgesetzen. Aber daraus zu folgern, sie sei daher nicht gesetzlos, sondern müsse „vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein“, ist zweifelhaft und widerspricht der Ansicht, die Freiheit sei „nur eine Idee der Vernunft“, da die Vernunft keinen Gesetzen unterliegt und „deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist“. Dieser Versuch erinnert an die Bestätigungsparadoxie von Hempel, mit einem weißen Kreidestück zu beweisen, dass alle Raben schwarz sind.

An dieser Stelle gelangen wir unvermeidbar wieder mit der Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus in Berührung. „Nunmehr“, so Panajotis Kondylis, „werden Unterwerfung unter die Gebote der Vernunft und Freiheit als identisch hingestellt ..., und die Mehrheit, die nach Durchsetzung einer Weltanschauung in den Kategorien bequem und selbstverständlich denkt, findet diese Freiheitsdefinition einleuchtend“. Die Aufklärung wurde bereits untersucht. Zusammenfassend sei nur soviel wiederholt: Die Kontroverse zwischen Kausalität und Freiheit beschäftigt die Wissenschaft schon seit geraumer Zeit und wird diese auch noch in Zukunft beschäftigen. Diejenigen, die denken, menschliches Handeln sei (von außen oder innen) determiniert, werden mit ihren, von diesem Axiom ausgehenden, Erklärungen und Prognosen kläglich scheitern (dazu zählen Politikwissenschaftler ebenso wie Psychologen). Jene hingegen, die der Freiheit das Wort reden, werden sich vor endgültigen Erklärungen und Prognosen hüten.

An dieser Stelle wird ganz deutlich ein Widerspruch bei Popper sichtbar: Einerseits bildet „der Verzicht auf endgültige Wahrheit, ja sogar auf Vernunft eigentlich nur eine Phase – und eine Waffe –

im Kampfe der „offenen Gesellschaft“ gegen ihre Feinde, um uns an Popper zu erinnern“ . Andererseits erkennen „auch „kritische Rationalisten“ heute den autoritären und dezisionistischen, ja geradezu „religiösen“ Charakter neuzeitlicher Vernunft an. Wenn sie dennoch glauben, sie könnten den dezisionistischen circulus vitiosus dadurch brechen, dass sie die polemische Vernunft durch die kritische ersetzen, die sich selbst in Frage stellen könne und müsse (...), dann legen sie teils ihre theoretische Verlegenheit und teils ihre Ignoranz der konkreten geschichtlichen Wirkungsweise von Ideen an den Tag“ .

Popper ist selbstbekennender kritischer Rationalist: „Wenn meine Deutung Kants richtig ist, dann ist der kritische Rationalismus – und ebenso der kritische Empirismus, den ich gleichfalls verfechte – eine Vervollständigung der kritischen Philosophie Kants.“ Poppers Suche nach einer besseren Welt ist nichts anderes als die Idee von einer besseren Welt. Daher kann er durchaus als Idealist bezeichnet werden, was er vermutlich abstreiten würde. Ebenso wie er Kant zurecht abspricht, „als Urheber des deutschen Idealismus in die Geschichte einzugehen“ . In Poppers Kontext zum Thema Zeit und Raum in Kants Kritik der reinen Vernunft mag dies durchaus Gültigkeit haben, doch Kants Lehre endet nicht bei dessen Ansichten über Zeit und Raum. Seine Feststellung, „Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden“ ist nichts anderes als die Idee von einer „natürlichen“ Eigenschaft des vernünftigen Menschen, frei zu sein. Diese Vorstellung ist ein Ideal, ebenso wie der Staatssozialismus das Ideal des Menschen im unfreien Kollektiv vor Augen hatte. Kant wurde viel zu oft als Urheber des deutschen, des absoluten Idealismus missinterpretiert, doch als Idealist für eine bessere Welt kann er, ebenso wie Popper, durchaus bezeichnet werden, da auch der kritische Rationalist mit dem Istzustand der Welt so seine Probleme hat und mit seiner Methode (z.B. dem Deduktivismus) einen besseren Zustand herbei sehnt, der einem Idealzustand (im Sinne eines Zustandes, welcher der Idee eines Menschen nach schlicht weg besser ist als die oft grausame Realität) eher entspricht, als die kritisierte Gegenwart, auch wenn dieser Idealzustand nicht das platonische telos an sich darstellt.

„Es wird oft behauptet, dass die Geschichte der wissenschaftlichen Entdeckungen von den rein technischen Erfindungen neuer Instrumente abhängt. Im Gegensatz dazu glaube ich, dass die Geschichte der Wissenschaft im wesentlichen eine Geschichte der Ideen ist. ... Es ist also eher bemerkenswert, dass mit der Radio-Astronomie nicht schon zwanzig Jahre früher experimentiert wurde, bald nach der Erfindung der Verstärkerröhre. Die Erklärung ist wohl, dass niemand ernstlich daran dachte: Was fehlte, war die Idee, die Phantasie.“

„Im Interesse der Wahrheitssuche und der Befreiung vom Irrtum müssen wir uns dazu erziehen, unsere eigenen Ideen ebenso kritisch betrachten zu können wie die Ideen, gegen die wir kämpfen.“
Karl Popper

Wer sich zur Freiheit des Verstandes von äußeren und inneren Kausalitäten bekennt, zweifelt nicht an der Fähigkeit desselben, auch methodologische Vorgehensweisen kritisch zu hinterfragen und

gegebenenfalls abzulehnen. Die Annahme (im Sinne eines „sich damit identifizieren“) einer ganz bestimmten Vorgehensweise bei der Suche nach Erkenntnis, Erklärung, Wahrheit oder Sinn erfolgt dann ausschließlich aus der selbsterklärten Freiheit, eben diese gewählt zu haben. So wie die Entscheidung für eine zwischenmenschliche Partnerschaft nicht mit dem Ziel einer lebenslänglichen Bindung und damit verbundenen Aufgabe von Freiheit eingegangen wird (werden soll), sondern mit dem Wissen um die Freiheit des Eingehens eben dieser Bindung wegen an und für sich. Aus dieser Freiheit heraus hofft der Forscher, durch die Wahl der Methode(n), für seine Ideen Gehör zu finden. Der Forscher hat aus dem erkenntnisleitenden Interesse x (z.B. der Tatsache der Überbevölkerung auf dem Planeten Erde) heraus die Motivation, diesem Problem mit seiner Idee y entgegenzuwirken. Dass hierbei der Forscher nicht eine Idee im platonischen Sinne vor Augen haben muss, die das innerste Wesen und die höchste Wahrheit eines Dinges oder eines Begriffes (z.B. der „Idealbevölkerung“) bezeichnet, ebenso wenig wie sie entsprechend der kantischen Idee als ein Begriff der reinen Vernunft aufgefasst werden muss und schon gar nicht im hegelschen oder marxischen Sinne als dialektischer Widerstreit zwischen These, Antithese und Synthese, der im Streit zwischen Sein und Bewusstsein endet und die Idee zur Ideologie verkommt, sondern vielmehr eine Idee also Wegbereiter zu einer Vision. Der Begriff Vision leitet sich aus dem Lateinischen videre ab, was so viel wie sehen bedeutet. Der Forscher sieht in der Zukunft eine bessere Welt. Die Idee ist die Suche nach dem Weg dorthin. Auch so könnte Poppers Werk „Auf der Suche nach einer besseren Welt“ interpretiert werden. So lange die Idee Wegbereiter zu des Forschers Vision ist, kann dieser durchaus als Visionär bezeichnet werden. Ist der Weg jedoch eine Vision mit dem Ziel der Verwirklichung der Idee an sich, so ist der Forscher ein Utopist im Sinne einer Gesellschaftsarchitektur mit negativem Impuls, der wie Plato in der Politeia, Morus in Utopia, Bacon in Nova Atlantis, Orwell in 1984 oder Huxley in Schöne neue Welt für eine ideale Gesellschaft in einem fiktiven, räumlich und zeitlich von der Realität entrückten Nirvana eintritt.

Literaturnachweis

- Alt, Jürgen, August; Karl R. Popper, Campus, Frankfurt 2001
- Appel, Rolf; Möller, Dieter (Hrsg.), Was ist Freimaurerei? Bauhütten, Hamburg 1982
- Aristoteles, Metaphysik, Reclam, Stuttgart 2000
- Aristoteles, Nikomachische Ethik, Reclam, Stuttgart 2001
- Aristoteles, Politik, Reclam, Stuttgart 1998
- Augustinus, Vom Gottesstaat, Buch 1-10, dtv, München 1997
- Augustinus, Vom Gottesstaat, Buch 11-22, dtv, München 1997

- Aulehner, Josef (Hrsg.), Föderalismus - Auflösung oder Zukunft der Staatlichkeit?, 37. Tagung der Wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Fachrichtung "Öffentliches Recht", Boorberg, München 1997
- Bahr, Ehrhard, Was ist Aufklärung?, Reclam, Stuttgart 1996
- Bayertz, Kurt (Hrsg.), Politik und Ethik, Reclam, Stuttgart 1996
- Bellebaum, Alfred (Hrsg.), Glück und Zufriedenheit – Ein Symposium, Westdeutscher Verlag, Opladen 1992
- Bellebaum, Alfred; Barheier, Klaus (Hrsg.), Lebensqualität – Ein Konzept für Praxis und Forschung, Westdeutscher Verlag, Opladen 1994
- Bellebaum, Alfred; Schaaff, Herbert; Zinn, Karl, Georg (Hrsg.), Ökonomie und Glück – Beiträge zu einer Wirtschaftslehre des guten Lebens, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden 1999
- Boxberger, Gerald; Klimenta, Harald, Die 10 Globalisierungslügen – Alternativen zur Allmacht des Marktes, dtv, München 1998
- Brown, Peter, Augustinus von Hippo, dtv, München 2000
- Burghardt, Anton, Allgemeine Wirtschaftssoziologie, UTB Verlag Dokumentation, München 1974
- Capelle, Wilhelm, Die Vorsokratiker, Kröner, Stuttgart 1968
- Cassirer, Ernst, Die Philosophie der Aufklärung, mit einer Einl. von Gerald Hartung und einer Bibliogr. der Rezensionen von Arno Schubbach, Meiner, Hamburg 1998
- Cicero, Über den Staat, Reclam, Stuttgart 1998
- Dachs, Herbert (Hrsg.), Handbuch des politischen Systems Österreichs, Die zweite Republik, Manz, Wien 1997
- Dachs, Herbert (Hrsg.); Handbuch des politischen Systems Österreich – Erste Republik 1918-1933, Manz, Wien 1995
- Die Gruppe von Lissabon, Grenzen des Wettbewerbs – Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit, Luchterhand, München 1997
- Die Kranken Riesen – Krise des Zentralismus, Franz Kreuzer im Gespräch mit Leopold Kohr, Egon Matzner, Erhard Busek, Deuticke, Wien 1981
- Dostojewskij, Fjodor, Verbrechen und Strafe, Fischer, Frankfurt a.M. 2002
- Downs, Anthony, Ökonomische Theorie der Demokratie, Mohr, Tübingen 1968
- Ebbighausen, Rolf (Hrsg.), Bürgerlicher Staat und politische Legitimation, suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976

- Epikur, Philosophie der Freude – Briefe. Hauptlehrsätze. Spruchsammlung. Fragmente, Insel Taschenbuch, Frankfurt a. M. und Leipzig 1988
- European University Center for Peace Studies (Hrsg.), Schlaininger Schriften zur Friedens- und Konfliktforschung, Is small beautiful? Die Leopold Kohr-Vorlesungen, Promedia, Wien 1998
- Fichte, Johann Gottlieb, Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794), Meiner, Hamburg 1997
- Fischer Weltgeschichte Das Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung 1648-1779
- Forrester, Viviane, Der Terror der Ökonomie, Zsolnay, Wien 1997
- Foucault, Michel, Überwachen und Strafen – Die Geburt des Gefängnisses, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994
- Friedman, Milton, Geld regiert die Welt, Econ, Düsseldorf/Wien/New York/Moskau 1992
- Fromm, Erich, Die Kunst des Liebens, Ulstein, Stuttgart 2003
- Fromm, Erich, Haben oder Sein – Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, dtv, München 1986
- Gasset, Jose Ortega, Der Aufstand der Massen, DVA, Stuttgart-München 2001
- Geyer, Carl-Friedrich, Epikur – zur Einführung, Junius, Hamburg 2000
- Glatzer, Wolfgang, Lebensqualität und subjektives Wohlbefinden. Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Untersuchungen, in: Bellebaum, Alfred (Hrsg.), Glück und Zufriedenheit – Ein Symposium, Westdeutscher Verlag, Opladen 1992, S.49-85
- Glismann, Hans H.; Horn Ernst-Jürgen; Nehring, Sighart; Vaubel, Roland, Weltwirtschaftslehre – Eine problemorientierte Einführung, dtv wissenschaft, München 1980
- Habermas, Jürgen, Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999
- Hegel, G.W.F., Grundlinien der Phänomenologie des Rechts, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995
- Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986
- Henrichsmeyer, Wilhelm; Gans, Oskar; Evers, Ingo, Einführung in die Volkswirtschaftslehre, Eugen Ulmer, Stuttgart 1993
- Haym, Rudolf, Hegel und seine Zeit, Unveränd. fotomechan. Nachdr. d. 1. Aufl., Berlin 1857; 2. Aufl. Hildesheim, Olms 1962
- Hirschberger, Johannes; Kleine Philosophiegeschichte; 3. Aufl.; Herder, Wien 1963
- Hobbes, Thomas, Leviathan, Reclam, Stuttgart 2000
- Hobbes, Thomas, Vom Menschen Vom Bürger – Elemente der Philosophie II/III, Meiner, Hamburg 1994

- Hossenfelder, Malte, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben – Antiker und neuzeitlicher Glücksbegriff, in: Bellebaum, Alfred (Hrsg.), Glück und Zufriedenheit – Ein Symposium, Westdeutscher Verlag, Opladen 1992, S.13-32
- Hume, David, Ein Traktat über die menschliche Natur – Buch I. Über den Verstand, Meiner, Hamburg 1989
- Hume, David, Ein Traktat über die menschliche Natur – Buch II. Über die Affekte, Buch III. Über Moral, Meiner, Hamburg 1978
- Huntington, Samuel P., Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Siedler, München/Wien 1998
- Huxley, Aldous, Schöne neue Welt, Fischer, Frankfurt a.M. 2000
- Jacoby, Edmund, 50 Klassiker – Philosophen – Denker von der Antike bis heute, Gerstenberg Verlag, Hildesheim 2001
- Jahrbuch des Föderalismus 2000/01/02 : Föderalismus, Subsidiarität und Regionen in Europa / Europäisches Zentrum für Föderalismus-Forschung Tübingen. Hrsg. vom Vorstand des Europäischen Zentrums für Föderalismus-Forschung, Nomos-Verl.-Ges, Baden-Baden 2000/01/02
- Jaspers, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Piper, München 1964
- Kant, Immanuel, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: Kant, Immanuel, Was ist Aufklärung, Reclam, Stuttgart 1996
- Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Reclam, Stuttgart 2000
- Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, Reclam, Stuttgart 2002
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Reclam, Stuttgart 1998
- Kant, Immanuel, Zum ewigen Frieden, Reclam, Stuttgart 1999
- Kersting, Wolfgang, Thomas Hobbes zur Einführung, Junius, Hamburg 2002
- Kim, Scott, Kantische Moral und das gute Leben, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexion, suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, S.248-274
- Klages, Helmut, Glückserzeugung durch Politik – Ein immer vergeblicheres Unterfangen? Thesen auf der Grundlage empirischer Politikforschung, in: Bellebaum, Alfred (Hrsg.), Glück und Zufriedenheit – Ein Symposium, Westdeutscher Verlag, Opladen 1992, S.102-120
- Kohr, Leopold, Das Ende der Großen – Zurück zum menschlichen Maß, Orac, Wien 1986
- Kohr, Leopold, The Breakdown of Nations, Salesbury Press Ltd, Llandybie Carmarthenshire 1957
- Kohr, Leopold, Die Überentwickelten, Econ, Düsseldorf 1962

- Kohr, Leopold, Small is beautiful – Ausgewählte Schriften aus dem Gesamtwerk, Deuticke, Wien 1995
- Kondylis Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus
- Kondylis, Panajotis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, dtv, München 1986
- Lambert, Karel; Brittan, Gordon G., Eine Einführung in die Wissenschaftsphilosophie, de Gruyter, Berlin 1991
- Lessing, G.E., Nathan der Weise, Reclam, Stuttgart 1998
- Locke, John, Zwei Abhandlungen über die Regierung, suhrkamp, Frankfurt 1977
- Lorenz, Richard (Hrsg.), Die Russische Revolution 1917 – Der Aufstand der Arbeiter, Bauern und Soldaten; Nymphenburger Verlagshandlung, München 1981
- Machiavelli, Niccolò, Der Fürst, Insel, Frankfurt a.M. 2001
- Martin, Hand-Peter; Schumann Harald, Die Globalisierungsfalle – Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand, rowohlt, Hamburg 1998
- Marx, Karl, Das Elend der Philosophie. Antwort auf Prodhons „Philosophie des Elends“, J.H.W. Dietz Nachf. GmbH, Berlin, Bonn 1979
- Marx, Karl, Das Kapital, Band 1-3, Dietz, Berlin 1989
- Marx, Karl, Eine Auswahl aus seinem Werk, C. A. Koch, Wien, kein Erscheinungsjahr
- Marx, Karl; Engels, Friedrich, Manifest der Kommunistischen Partei, Reclam, Stuttgart 1995
- Mill, John Stuart, Der Utilitarismus, Reclam, Stuttgart 2000
- Morus, Thomas, Utopia, Reclam, Stuttgart 1999
- Neumann, Franz (Hrsg.), Handbuch Politische Theorien und Ideologien 1, UTB Leske+Budrich, Opladen 1998
- Neumann, Franz (Hrsg.), Handwörterbuch Politische Theorien und Ideologien 2, UTB, Stuttgart 2000
- Nussbaum, Martha C., Gerechtigkeit oder Das gute Leben – Gender Studies, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999
- Nussbaum, Martha C., Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexion, suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, S.196-234
- Orwell, George, 1984, Ullstein, München 2000
- Österreichisches Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung (Hrsg.), Über die Schönheit und Mächtigkeit des Kleinen – Die Leopold Kohr-Vorlesungen, agenda, Münster 1998

- Platon, Der Staat, Kröner, Stuttgart 1973
- Platon, Sämtliche Werke, Band 1-4, rowohlt, Reinbek b. Hamburg 1994
- Popper, Karl, Raimund, Auf der Suche nach einer besseren Welt, Piper, München 1999
- Popper, Karl, Raimund, Das Elend des Historizismus, J.C.B. Mohr, Tübingen 1987
- Popper, Karl, Raimund, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 1 – Der Zauber Platons, UTB für Wissenschaft, Tübingen 1992
- Popper, Karl, Raimund, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 2 – Falsche Propheten, , UTB für Wissenschaft, Tübingen 1992
- Popper, Karl, Raimund, Logik der Forschung, J.C.B. Mohr, München 1995
- Porter, Roy, Kleine Geschichte der Aufklärung, Wagenbach, Berlin 1991
- Rapp, Christof, Aristoteles zur Einführung, Junius, Dresden 2001
- Rawls, John, Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978-1989, Hirsch, Wilfried (Hrsg.), suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994
- Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979
- Reuter, Norbert, Der Wert des Wertes – Werttheoretische Grundlagen einer Ökonomik des Glücks, in: Bellebaum, Alfred (Hrsg.), Ökonomie und Glück – Beiträge zu einer Wirtschaftslehre des guten Lebens, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden, 1999, S.78-104
- Rousseau, Jean-Jacques, Gesellschaftsvertrag, Reclam, Stuttgart 1977
- Russell, Bertrand, Denker des Abendlandes – Eine Geschichte der Philosophie, dtv, München 2001
- Russell, Bertrand, Philosophie des Abendlandes – Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung, Europaverlag, Zürich 1997
- Russell, Bertrand, Probleme der Philosophie, suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967
- Sachwald, Frédérique, Europa und die Globalisierung, Domino, Bergisch Gladbach 1998
- Satre, Jean-Paul, Der Existentialismus ist ein Humanismus, rowohlt, Hamburg 2000
- Schaaff, Herbert, Zum Zusammenhang von ökonomischer Entwicklung, Wohlstandsentwicklung und menschlichem Wohlbefinden – Historische Lehren für eine „ökologische Glücksökonomie“, in: Bellebaum, Alfred (Hrsg.), Ökonomie und Glück – Beiträge zu einer Wirtschaftslehre des guten Lebens, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden, 1999, S.23-58
- Schaber, Peter, Gründe für eine objektive Theorie des menschlichen Wohls, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexion, suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, S.149-166

- Scharpf, Fritz W., Legitimationsprobleme der Globalisierung, Regieren in Verhandlungssystemen, in: Böhret, Carl/Wewer, Göttrik (Hr.), Regieren im 21. Jahrhundert – Zwischen Globalisierung und Regionalisierung, Opladen, 165-185, hier in: Schmidt, 2000
- Schmid, Wilhelm, Philosophie der Lebenskunst – Eine Grundlegung, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998
- Schmid, Wilhelm, Schönes Leben? – Einführung in die Lebenskunst, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000
- Schmied, Gerhard, Der Tod in der modernen Gesellschaft, in: Bellebaum, Alfred; Barheier, Klaus (Hrsg.), Lebensqualität – Ein Konzept für Praxis und Forschung, Westdeutscher Verlag, Opladen 1994, S.165f
- Schmidt, Manfred, Demokratietheorien, Leske+Budrich, Stuttgart 2000
- Schmidt, Manfred, Wörterbuch zur Politik, Kröner, Stuttgart 1995
- Schneider, Werner, Das Zeitalter der Aufklärung, C.H. Beck, München 2001
- Schumpeter, Joseph A., Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, UTB, Francke, Tübingen/Basel 1993
- Smith, Adam, Der Wohlstand der Nationen, dtv, München 1999
- Spengler, Oswald, Der Untergang des Abendlandes – Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, dtv, München 2000
- Spinoza, Baruch de, Theologisch-politischer Traktat, Meiner, Hamburg 1994
- Stammen, Theo (Hrsg.), Hauptwerke der politischen Theorie, Kröner, Stuttgart 1997
- Starobinski, Das Rettende in der Gefahr – Kunstgriffe der Aufklärung
- Steenblock, Volker, Kleine Philosophiegeschichte, Reclam, Stuttgart 2002
- Steinfath, Holmer (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? – Philosophische Reflexionen, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998
- Steinfath, Holmer, Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexion, suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, S.7-32
- Stemmer, Peter, Was es heißt, ein gutes Leben zu leben, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexion, suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, S.47-72
- Stiglitz, Joseph, Die Schatten der Globalisierung, Siedler, Berlin 2002
- Sturma, Dieter, Jean-Jacques Rousseau, C.H. Beck, München 2001
- Suhr, Martin, Platon, campus, Frankfurt a.M. 2001
- Thurow, Lester C., Die Zukunft des Kapitalismus, Metropolitan, Düsseldorf/Berlin 2000

- Tönnies, Sibylle, Cosmopolis Now – Auf dem Weg zum Weltstaat, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2002
- Toqueville, Alexis de, Über die Demokratie in Amerika, Reclam, Stuttgart 1997
- Toynbee, Arnold, Menschheit und Mutter Erde – Die Geschichte der großen Zivilisationen, Ullstein, Bremen 1998
- Weber, Max, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, Beltz Athenäum, Weinheim 2000
- Weber, Max, Gesammelte Politische Schriften, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1988
- Weber, Max, Soziologische Grundbegriffe, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1984
- Werle, Josef M. (Hrsg.), Klassiker der philosophischen Lebenskunst – Von der Antike bis zur Gegenwart, Goldmann, München 2000
- Werner, Klaus; Weiss, Hans, Schwarzbuch Markenfirmen, Deuticke, Wien-Frankfurt 2001
- Wolf, Ursula, Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben, rororo, Hamburg 1999
- Wolf, Ursula, Die Suche nach dem guten Leben, rororo, Hamburg 1996
- Wolf, Ursula, Zur Struktur der Frage nach dem guten Leben, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexion, suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, S.32-46
- Wolf, Susan, Glück und Sinn: Zwei Aspekte des guten Lebens, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexion, suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, S.167-195
- Wuchterl, Kurt, Einführung in die Philosophiegeschichte, UTB für Wissenschaft, Verlag Haupt, Bern, Berlin, Wien 2000
- Zweig, Stefan, Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt, Fischer, Frankfurt a.M. 1996

Internetquellen (für statistische Nachforschungen):

- Statistik Austria; Internetpräsenz Mai 2003, Abfrage von demografischen Daten – z.B. Bevölkerungsanzahl in Österreich gesamt, der Bundesländer und einiger Städte unter: <http://www.oestat.gv.at/>
- Federal Bureau of Investigation (FBI); Internetpräsenz Mai 2003, Abfrage der offiziellen Kriminalstatistik der USA aus dem Jahr 2000, download im .pdf-Format möglich unter: <http://www.fbi.gov/ucr/ucr.htm>
- Bundeskriminalamt Deutschland (BKA); Internetpräsenz Mai 2003, Abfrage der polizeilichen Kriminalstatistik 2000, download im .doc-Format möglich unter: <http://www.bka.de/pks/pks2000/>

- Bundesministerium für Inneres; Internetpräsenz Mai 2003, Auszugsweise Abfrage des Kriminalitätsberichts 2000 möglich unter: www.bmi.gv.at
- Bundesministerium für Wirtschaft und Arbeit, Internetpräsenz Mai 2003, Abfrage der Arbeitslosenzahlen im Bundesgebiet von Österreich, aufgeschlüsselt nach Bundesländern, im .pdf-Format erhältlich unter: www.bmwa.gv.at